



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Douglas Weege

**UMA CRÍTICA À TEORIA CRÍTICA:  
AMY ALLEN CONTRA JÜRGEN HABERMAS E AXEL HONNETH**

FLORIANÓPOLIS

2021



Douglas Weege

**UMA CRÍTICA À TEORIA CRÍTICA:  
AMY ALLEN CONTRA JÜRGEN HABERMAS E AXEL HONNETH**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal de Santa  
Catarina para a obtenção do título de Doutor em  
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alessandro Pinzani

Coorientador: Prof. Dr. Selvino José Assmann (in  
memoriam)

Florianópolis

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Weege, Douglas

Uma crítica à Teoria Crítica : Amy Allen contra Jürgen Habermas e Axel Honneth / Douglas Weege ; orientador, Alessandro Pinzani, coorientador, Selvino José Assmann, 2021.

191 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Teoria Crítica. 3. Progresso. 4. Habermas. 5. Honneth. I. Pinzani, Alessandro. II. Assmann, Selvino José. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. IV. Título.

Douglas Weege

**UMA CRÍTICA À TEORIA CRÍTICA:  
AMY ALLEN CONTRA JÜRGEN HABERMAS E AXEL HONNETH**

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Luiz Gustavo da Cunha de Souza, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Joel Thiago Klein, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Amaro de Oliveira Fleck, Dr.  
Universidade Federal de Minas Gerais

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de “Doutor em Filosofia” pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

---

Prof. Dr. Vilmar Debona  
Coordenador do Programa

---

Prof. Dr. Alessandro Pinzani  
Orientador

Florianópolis, 16 de setembro de 2021.



Este trabalho é dedicado aos meus filhos, Pedro e Alice,  
para quem desejo uma sociedade melhor.



## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela concessão de 37 meses de bolsa.

A Universidade Federal de Santa Catarina pela formação acadêmica singular e oportunidades diversas de aprofundar o pensamento autônomo e crítico.

A todos os professores do Departamento de Filosofia da UFSC, que contribuíram direta ou indiretamente com a minha jornada acadêmica. Principalmente ao professor Dr. Selvino José Assmann (in memoriam) por tanta inspiração profissional e pessoal, bem como ao professor Dr. Alessandro Pinzani pelo privilégio em se dispor a orientar a pesquisa em andamento.

A Faculdade Latino Americana de Teologia Integral por despertar de modo mais profícuo o desejo pelo conhecimento e pelo aprendizado, que articula de modo sério o ensino teológico com a responsabilidade social que a experiência concreta dos indivíduos de nossa sociedade exige.

Aos meus pais, Alberto e Ivone, pela educação familiar, sem a qual eu jamais conseguiria ter o êxito na minha vida pessoal e profissional.

Aos meus muitos amigos, de perto ou de longe, que fazem parte da minha história, entre os quais preciso ressaltar a importância de Disney Nafitalim Macedo, exemplo de gente que não se priva de pensar por causa de sua fé, nem de mudar quando entende ser necessário ou de conciliar apesar das diferenças.

A minha esposa, Grazielle, que sacrificou tempo e projetos profissionais para que eu pudesse cursar e concluir um mestrado e doutorado acadêmicos. Por todo seu zelo e cuidado com nossos filhos, Pedro e Alice, sou eternamente grato e espero poder retribuir todo esse companheirismo e compreensão.



O homem não tem razão para filosofar, exceto para atingir a felicidade  
(AGOSTINHO. *Cidade de Deus*).



## RESUMO

A presente tese tem o objetivo de analisar as implicações do uso e da linguagem da ideia de progresso como justificativa metanormativa para a normatividade da teoria crítica contemporânea. Para tanto, tomamos como horizonte de nossa metodologia dialética qualitativa a obra de Amy Allen *The end of progress*, na qual ela desenvolve uma crítica às teorias de Jürgen Habermas e Axel Honneth. Inicialmente, é apresentada a contribuição de Horkheimer para explicitar que os teóricos críticos não visam apenas explicar os fenômenos sociais passivamente, mas estabelecer um diagnóstico de época que suscite os potenciais emancipatórios dos atores sociais. A partir disso, mostramos que incomoda Allen o fato de o diagnóstico de época de Habermas e Honneth fazerem uso da concepção de progresso. Principalmente no que diz respeito a sua definição do progresso como um fato. Habermas e Honneth dependem desta concepção para sustentar, no caso do primeiro, o processo de racionalização do mundo da vida, que acarretou numa colonização e tecnicização deste mundo, resultando na reificação das relações sociais. Apesar da complexidade da sociedade moderna, o autor alemão mostra como ela também foi capaz de desenvolver a racionalidade comunicativa e é justamente nesta que se encontram os meios para superação das patologias sociais ocasionadas pela reificação. No caso do segundo, a história humana condiz com uma luta por reconhecimento, na qual os sujeitos procuram em suas relações intersubjetivas alcançar a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima. Porém, essa história de luta possui inúmeras experiências concretas de desrespeito que impedem a autorrealização. Nas esferas da moral e do direito Honneth vê a possibilidade de superação dessa falta de reconhecimento, visão que se amplia adiante quando o autor sustenta o aprofundamento da ideia de liberdade. O processo progressivo que culminou na liberdade social, permitiu cada vez mais a ampliação da liberdade individual e da possibilidade de autorrealização, entretanto, também existem patologias. O equívoco de que nada há para ser resolvido fora da dimensão jurídica e nenhum outro padrão moral se sobrepõe a quem cai num moralismo desenfreado. Por isso, é no desenvolvimento cada vez maior e melhor dessas esferas que se otimiza uma cultura democrática, na qual o respeito mútuo se consolida e a liberdade individual se torna indispensável nas relações intersubjetivas. Tanto Habermas quanto Honneth, assim, manifestam-se, para Allen, solidários a perspectiva do *progresso histórico*. Uma visão e narrativa que contribuiu com a opressão e subjugação de dois terços da humanidade e que se fortalece com teorias que dão margem para promover um *imperialismo informal*. Para a filósofa, é preciso descolonizar a teoria crítica e isso só é possível abandonando a ideia robusta de progresso como um fato, adotando em seu lugar um contextualismo epistêmico. Mas a autora não atinge as teorias críticas dos filósofos e confunde a ideia de progresso como *processo* com a ideia enquanto *Ideologia*. De todo modo, tanto numa quanto noutra teoria consideramos que o domínio pelo qual podemos obter potenciais emancipatórios está na educação. A ação comunicativa e a cultura democrática dependem de uma educação que se estrutura por meio dos ideais normativos de uma sociedade justa, livre e solidária.

**Palavras-chave:** Teoria crítica. Progresso. Habermas. Honneth.



## ABSTRACT

This thesis aims to analyze the implications of the use and language of the idea of progress as a meta-normative justification for the normative foundations of contemporary critical theory. For that, the horizon of our qualitative dialectical methodology was the work of Amy Allen, *The end of progress*, in which she challenges the theories of Jürgen Habermas and Axel Honneth. We initially present the contribution of Horkheimer clarifying that critical theorists do not aim only to passively explain social phenomena, but rather establish a diagnosis of the period that enables to unveil the emancipatory potentials of its social actors. From this, we show that Allen is bothered by the fact that Habermas and Honneth, in their diagnosis of a period, use the concept of progress, particularly when it comes to the definition of progress as a fact. Both Habermas and Honneth, but particularly the former, are dependant on this idea to support the process of rationalization of the world of life, which resulted in the colonization and technicalization of this world, resulting in the reification of social relations. Despite the complexity of modern society, the German author shows how it was also able to develop communicative rationality, and it is precisely in this rationality that we find the means to overcome the social pathologies (loss of meaning, anomie, and psychopathologies) caused by the reification. For Honneth, human history is consistent with a struggle for recognition, where subjects seek to achieve self-confidence, self-respect, and self-esteem in their intersubjective relationships. However, this history of struggle has numerous concrete experiences of disrespect that prevent self-fulfillment. It is within the spheres of morality and law that Honneth sees the possibility of overcoming this lack of recognition, a view that expands further when the author supports the deepening of the idea of freedom. The progressive process that culminated in social freedom has increasingly allowed the expansion of individual freedom and the possibility of self-fulfillment; however, there are also pathologies. There is a misconception that there is nothing to be resolved outside the legal dimension and that no other moral standard prevails over those who fall into unbridled moralism. For this reason, it is in the ever greater and better development of these spheres that a democratic culture is optimized, one in which mutual respect is consolidated and individual freedom becomes mandatory in intersubjective relationships. For Allen, thus, both Habermas and Honneth manifest themselves solidary with the perspective of *historical progress*. This vision and narrative have contributed to the oppression and subjugation of two-thirds of humanity and are strengthened by theories that allow for the promotion of *informal imperialism*. For the philosopher, it is necessary to decolonize the critical theory and this will only be possible by abandoning the robust idea of progress as a fact, replacing it with epistemic contextualism. But the author does not reach the critical theories of the philosophers and she mixes the idea of progress as a *process* with the idea of progress as an *ideology*. In any case, in both theories, we consider that the domain through which we can obtain emancipatory potentials is education. Communicative action and democratic culture depend on an education that is structured using normative ideals of a fair, free and solidary society.

**Keywords:** Critical theory. Progress. Habermas. Honneth.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>15</b>
<b>1 UM DILEMA NA TEORIA CRÍTICA</b> .....	<b>29</b>
1.1 Teoria tradicional vs Teoria crítica .....	29
1.2 A crítica de Amy Allen .....	34
<b>2 ALLEN VS HABERMAS</b> .....	<b>43</b>
2.1 O ponto de partida habermasiano para pressupor o progresso .....	44
2.2 Razão e emancipação, Modernidade como progresso .....	56
2.3 A teoria crítica habermasiana em xeque .....	90
2.4 Considerações finais do capítulo .....	95
<b>3 ALLEN VS HONNETH</b> .....	<b>101</b>
3.1 O ponto de partida honnethiano para pressupor o progresso .....	102
3.2 Reconhecimento e autorrealização .....	112
3.3 Liberdade social como progresso .....	127
3.4 Considerações finais do capítulo .....	142
<b>4 A TEORIA CRÍTICA DE AMY ALLEN</b> .....	<b>145</b>
4.1 Adorno e Foucault por Amy Allen .....	145
4.2 Contextualismo, razão prática e crítica à teoria crítica.....	160
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>175</b>
5.1 Sobre o êxito (ou não) de Amy Allen.....	176
5.2 Uma impressão .....	183
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>187</b>



## INTRODUÇÃO

Em 2020, Joaquim Phoenix ganhou o conclamado prêmio de melhor ator da temporada do cinema mundial pela sua irreparável atuação como Arthur Fleck no filme *Joker*. Esta não foi sua única indicação para o Oscar, mas, sem dúvida, pode ser considerada a mais emblemática. O filme dirigido por Todd Phillips traz à tona uma realidade social intragável, uma política irresponsável e um cenário no qual tudo contribui para que Fleck se torne um marginal: o famoso vilão dos quadrinhos da DC Comics chamado em nossa tradução de *Coringa*.

A história em questão, para além da excelente atuação do protagonista, gerou uma série de análises, leigas e técnicas, em que explicitamente posições políticas e cosmovisões emergiram. Posições estas que tinham como pano de fundo sempre alguma visão generalizadora do caso retratado no filme. Os pontos em questão eram/são: criminosos e marginais são frutos da realidade social que os cerca? Todas as pessoas tem a oportunidade de escolha e de construir o seu destino? A desigualdade e a injustiça produzem a criminalidade ou a realidade do crime independe da situação social? Sujeitos desassistidos e colocados à margem da sociedade podem inevitavelmente encontrar na marginalidade o meio de satisfação pessoal? Tem o Estado e a sociedade responsabilidade nas ações dos indivíduos? O Estado deve prover as condições básicas para a boa vida e autorrealização dos indivíduos ou estes, independentemente da realidade, são capazes de alcançarem a própria realização? Nossa organização social e os atores sociais são melhores do que antes?

As questões acima não são de fáceis ou simples conclusões. Na história da filosofia estes embates surgiram com maior ou menor evidência entre aqueles que se preocuparam em pensar a realidade ética, política e social do seu tempo. Mas com o desenvolvimento e crescimento das sociedades, como é percebido por vários autores, a leitura e/ou interpretação dos fenômenos sociais exige cada vez mais um fino trato acerca das conexões possíveis entre um fenômeno e outro, mas também das contingências que permeiam a vida humana. De todo modo, a tentativa de responder as questões anteriores, por inspiração ou não de um caso específico, remete a

interrogações mais amplas e que abarcam, ainda assim, a sociedade em seu todo. Deixando de lado a análise cinematográfica do filme bem como das pessoas leigas, em que pese terem um repertório minimamente adequado para julgar a condição humana retratada pela obra, eu ouvi boa parte de filósofos, antropólogos, cientistas sociais entre outros considerarem a ficção uma excelente *crítica social*.

Imagino que a qualificação geral dada ao filme por aqueles que lidam com as ciências humanas e sociais aplicadas significa que o roteiro, os personagens e as cenas deram conta de apontar uma situação que para além da ficção pode ser captada efetivamente no mundo real. A humilhação torpe em direção a certo trabalho considerado menos importante, a exclusão deliberada frente as posições sociais desprivilegiadas, a falta de política pública para auxiliar o necessitado, a dificuldade para lidar com os próprios problemas e cuidar de um ente querido enfermo, a má influência daqueles com quem se relaciona e etc. soma-se a uma série de fatores que levam os sujeitos ao desespero, agonia, falta de horizonte e, por vezes, ao uso da violência como forma de resolução pessoal de todos os conflitos, internos e externos, ao mesmo tempo. Essa realidade não é regra, porém, também não é exceção. Essa forma de colocar a situação exposta no filme não é justificativa dos atos, mas uma ponderação de que muitos fatores contribuem para muitas vidas sem rumo e que acabam sendo desgraçadas. Por isso, *Joker* é uma excelente *crítica social*, que, como tal, investiga, explora, constata e expõe diante de nossos olhos um diagnóstico do tempo presente que incomoda de tal modo que fortalecemos o desejo de que essa realidade mude.

De que modo esta crítica nos serve para a presente tese é preciso esclarecer, mas adianto que a temos muito mais como um ponto de partida do que teremos que investigar, conhecer e analisar do que o eixo central desta pesquisa. De todo modo, o pano de fundo do filme citado implica na relação entre Estado e sociedade civil, entre sociedade e indivíduo, ou seja, nas condições sociais em que se encontram os seres humanos no mundo e no modo como essas condições influenciam nas escolhas ou ações individuais para que os seres humanos livres alcancem a autorrealização. Trata-se, assim, de levar em conta os meios pelos quais podemos desenvolver um diagnóstico adequado do tempo presente e conseguir desenvolver uma teoria na qual

teremos como decifrar também alguma possibilidade (ou não) de intervenção. Não tenho dúvidas de que uma das maneiras mais completas de fazer isso se dá pela teoria crítica desenvolvida pela Escola de Frankfurt.

Teoria nada mais é do que a articulação de algumas ideias fundamentadas por observações, acerca de um dado objeto de estudo, que se conectam e estruturam a partir de fenômenos regulares. Assim, o cientista explica por meio de uma teoria o fenômeno que ocorre com a queda de uma caneta de uma mesa, de uma fruta da mão de alguém ou de um brinquedo do alto de um prédio. As três situações e experiências possuem um fenômeno semelhante que acontece com uma certa regularidade com tantas outras coisas e que nos foi explicado pela teoria gravitacional. A teoria, deste modo, dá conta não apenas de explicar por que as coisas acontecem como acontecem, mas ainda permite prever uma ocorrência futura deste mesmo fenômeno, ainda que com coisas completamente distintas. É justamente por meio desta capacidade de previsibilidade que as teorias podem ser verificadas e consideradas adequadas para compreensão do fenômeno ou refutadas e falseadas, sendo desprezadas como alternativa precisa para compreensão do real.

Para entendermos o que se concebe por teoria crítica é válida a distinção proposta por Marcos Nobre (2004) entre teoria e prática. Não é nova, inclusive, a discussão acadêmica nas mais diversas áreas em relação a conciliação entre teoria e prática. Muitas vezes se nota uma distância enorme entre aquilo que pertence ao campo conceitual e o que se vivencia no cotidiano. Em boa medida essa discussão ocorre pelos sentidos opostos que Nobre evidencia, isto é, a teoria condiz com *como as coisas são* e a prática com *como as coisas deveriam ser*. Deste modo, segundo o autor “a prática não é aplicação da teoria, mas um conjunto de *ideais* que orientam a ação, de princípios segundo os quais se deve agir para moldar a própria vida e o mundo” (2004, p. 8). Assim, ao falarmos de teoria e prática, estamos falando de dois âmbitos que tem em seu horizonte distintas tarefas que envolvem o ser humano. A teoria relacionando-se ao conhecimento e a prática ligando-se a ação. Conhecer e agir são diferentes tarefas, porém ambas necessárias e indispensáveis. O que não podemos é inverter suas finalidades, pois “se fazemos teoria para demonstrar como as coisas devem ser, não conseguimos mostrar como de fato são; se dizemos que as

coisas devem ser como de fato são, eliminamos a possibilidade de que possam ser outra coisa que não o que são” (NOBRE, 2004, p. 8).

A partir da distinção entre teoria e prática fica claro porque é preciso esclarecer o que se entende por teoria crítica, uma vez que atribuir a dimensão da crítica à teoria implica resolver o impasse da inserção de um âmbito da reflexão humana em outro, já que a esfera da crítica condiz sempre com dizer que as coisas não são como deveriam ser, mas ao fazer isso já estamos no interior da própria teoria. Por isso, a teoria crítica não tem como separar a teoria da prática e nem a prática da teoria, ela necessita sempre “dizer o que é em vista do que *ainda* não é, mas *pode* ser” (NOBRE, 2004, p. 9). Sua tarefa, portanto, é de estabelecer um diagnóstico de época que dê conta de explicar a realidade e, com isso, identificar quais são os obstáculos que estão postos para que a sociedade que ainda não é *x* possa vir a ser. No entanto, há um problema que perpassa o modo pelo qual estruturamos uma teoria crítica da sociedade e que é evidenciado pelas diferentes gerações da Escola de Frankfurt, isto é, o modo como usamos ou avaliamos a linguagem e a ideia de progresso histórico. Em outras palavras, se a teoria crítica enquanto diagnóstico de época, que comporta o *ser* e o *dever ser* da sociedade, inevitavelmente tem um comprometimento com o progresso ou com a melancolia, se ela tem em seu cerne uma utopia ou uma resignação.

A realidade apresentada pelo filme *Joker* é um tanto melancólica e pode levar a certa concepção geral pessimista de que nada ou muito pouca coisa pode ser feita. Mas a constatação da realidade sempre leva a esta percepção? Ou é possível mesmo com o diagnóstico de uma situação calamitosa enxergar uma luz no fim do túnel? Quando nos deparamos com os teóricos das várias gerações da Escola de Frankfurt podemos, à primeira vista, responder de distintas maneiras essas interrogações, uma vez que alguns dos intelectuais dessa tradição interdisciplinar e heterogênea foram, no percurso do tempo, enquadrados em uma e outra concepção, ou pessimistas ou otimistas. Esta tese quer dar um pouco conta dessa ramificação entre gerações e contribuir, sobretudo no que diz respeito a literatura filosófica brasileira, com aquilo que perpassa o trabalho dos teóricos críticos, isto é, o modo como utilizam uma ideia de progresso em suas obras para fundamentação da própria teoria crítica.

Com intuito de nortear nosso objeto investigativo tomaremos como horizonte a obra de Amy Allen, de 2016, denominada *The end of progress*, cuja abordagem contempla em sua centralidade os teóricos críticos contemporâneos e cuja crítica remete também a perspectiva predominante na primeira geração da referida escola. O livro da autora americana está dividido em seis capítulos, nos quais ela apresenta inicialmente a relação da teoria crítica com a ideia de progresso, em seguida como esta ideia permeia problematicamente os teóricos críticos contemporâneos e, por fim, como a concepção de progresso era avaliada pela primeira geração e porque ela partilha desta posição crítica e não dos teóricos contemporâneos que ela analisa.

A partir deste horizonte, a tese está organizada em quatro capítulos e minhas considerações finais. No primeiro capítulo trato de (i) situar brevemente a origem da Escola de Frankfurt a partir da criação do Instituto de Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung*), (ii) diferenciar a teoria crítica da teoria tradicional por meio das ideias centrais da obra de Max Horkheimer *Teoria tradicional e teoria crítica* e, por fim, (iii) apresentar os argumentos de Allen em torno dos problemas da ideia de progresso perpassar a teoria crítica contemporânea. Neste interim, a autora também explicita em linhas gerais o que concebe enquanto progresso.

No segundo capítulo busco explicitar a teoria crítica de Jürgen Habermas, obviamente naqueles pontos e obras que interessam para a crítica de Allen, objetivando três aspectos: (i) mostrar que por trás da teoria crítica habermasiana há uma teoria da evolução social, ainda que ele não tenha aprofundado ela ao longo da sua vida; (ii) indicar como a ideia de progresso e evolução social são fundamentais na construção da *Teoria do agir comunicativo*; (iii) explicitar e analisar as críticas de Allen à teoria crítica habermasiana.

No terceiro capítulo nosso foco estará na teoria crítica de Axel Honneth, novamente, é claro, em relação aos aspectos que importam a filósofa americana colocar em xeque. Aqui possuo três intenções: (i) evidenciar a interpretação não convencional honnethiana da filosofia da história de Kant para pressupor o progresso e a evolução social; (ii) expor a ideia de uma história progressiva como pano de fundo da argumentação do autor em *Luta por reconhecimento*; (iii) discorrer acerca do

conceito de *liberdade social* como progresso num campo específico e as críticas de Allen à teoria crítica honnethiana.

No quarto capítulo as obras de Theodor Adorno e Michel Foucault serão fundamentais para a compreensão da crítica alleniana, por isso, abordarei os seguintes aspectos: (i) o duplo caráter do *esclarecimento* em Adorno e a historicização da historicização em Foucault; (ii) o contextualismo epistemológico e o conceito de razão prática como prática social; (iii) a perspectiva crítica de Allen e sua saída para lidar com as relações de poder atreladas a razão.

Nas considerações finais faço a devida avaliação acerca do livro *The end of progress*, de Allen, por meio de três itens: (i) as contribuições da autora; (ii) os excessos da crítica alleniana; (iii) as questões abertas. Incluo como quarto item (iv) o que considero *uma* contribuição desta tese para o debate contemporâneo, isto é, o que considero viável como teoria crítica na atualidade.

A teoria crítica é concebida como oposição a teoria tradicional. Horkheimer dirige sua crítica em *Teoria tradicional e teoria crítica* aos teóricos sociais que até então modelavam sua abordagem em torno da sociedade nas ciências naturais. Pensadores como Auguste Comte, por exemplo, imaginavam dar conta de estabelecer uma conexão entre os fenômenos sociais de tal modo a conseguir explicar como a sociedade estava na situação em que se encontrava. Deste modo, a teoria social tradicional buscava estabelecer uma causalidade entre aquilo que se constatava com o que havia levado aquela realidade. Mas isso nada mais servia do que para, como dito, apenas constatar. O cientista social não se reconhecia como parte do objeto de estudo (a sociedade) e teorizava de tal modo a somente explicar os fenômenos naturalizando-os. A abordagem horkheimeana, então, tratou de interrogar essa postura passiva diante de uma realidade que se percebia altamente problemática em diversas dimensões da vida humana. Por isso, devido a inspiração marxista, o pensador sustentou uma nova forma de teoria da sociedade, que não apenas constatava a realidade ainda contribuindo para consolidá-la, mas de uma maneira que se evidenciasse a necessidade de mudança e transformação do real. Assim, o teórico crítico não se coloca apenas como observador passivo do mundo, mas como quem faz parte dele, sofre também nele e reconhece aquilo que não pode

continuar como está. Sendo assim, cabe a quem busca desenvolver uma teoria crítica, promover um diagnóstico de época capaz de explicitar as contradições e problemas do presente, contribuindo para a superação dos elementos que se evidenciam pelas relações de poder e, assim, visar potências emancipatórias para a autorrealização dos atores sociais.

Esta tradição teórica interdisciplinar que tem na totalidade da sociedade seu objeto de estudo tem uma história, como veremos adiante, e que na contemporaneidade demonstra algumas posições centrais diferentes se comparada com a primeira geração. O que mais incomoda Amy Allen é o fato de teóricos como Habermas e Honneth fazerem uso de uma ideia de progresso como justificativa metanormativa para a normatividade de suas teorias. Para esclarecer, usando as concepções da autora, eles usam a ideia de progresso como um fato histórico para validar seus padrões normativos e, com isso, fundamentar a ideia de progresso político-moral futuro.

Considerar o progresso como um fato para a autora consiste na utilização de uma ideia e linguagem que serviu para dominação e exploração de dois terços da população mundial, isto é, trata-se da mesma ideia que serviu de base para o colonialismo, imperialismo e políticas supremacistas. Quando usam esta concepção, sustenta a filósofa, os teóricos críticos contemporâneos não podem ser efetivamente críticos, pois promovem uma narrativa que está a serviço do que hoje se denomina como imperialismo informal, isto é, o reconhecimento de que determinadas culturas, Estados, valores morais, etc. são superiores e melhores do que outras realidades. Por isso, Allen defende em várias passagens: é preciso descolonizar a teoria crítica contemporânea (ALLEN, 2016, p. 3; 5; 6; 83).

Habermas desenvolve sua teoria crítica em contraposição ao diagnóstico estabelecido por Adorno e Horkheimer em *Dialética do esclarecimento*. Nesta obra, o olhar horkheimeano acerca da realidade social é distinto daquilo que se pode verificar na obra em que critica a teoria tradicional. No texto escrito junto a Adorno explicita-se a ideia segundo a qual a economia capitalista se transformou de tal maneira que a possibilidade para a emancipação estava completamente bloqueada, pois a realidade social havia se transformado num *mundo administrado*. Conforme Nobre, esse mundo

configura-se “num sistema que se fecha sobre si mesmo, que bloqueia estruturalmente qualquer possibilidade de superação virtuosa da injustiça vigente e paralisa, portanto, a ação genuinamente transformadora” (2004, p. 50). Esse cenário catastrófico é alimentado pelo tipo de racionalidade que se desenvolveu no mundo administrado e que foi consolidada na época moderna, a *racionalidade instrumental*. Nela todos os *fins* já estão estabelecidos e cabe ao ser humano adaptar-se do melhor modo possível para pensar quais são os melhores *meios* para o alcance desses *fins*. Com isso, a possibilidade de crítica vê-se diante de uma aporia, uma vez que a racionalidade instrumental é a única possível e o que ela fomenta nada mais é do que uma conformação para com a realidade posta. Assim, qualquer possibilidade de superação das relações de dominação se mostra escassa, para não dizer nula. A primeira geração da teoria crítica vê-se diante de um diagnóstico pessimista e quase resignado.

Habermas se opõe ao diagnóstico de Adorno e Horkheimer, apesar de concordar que o modelo de transformação social tal como pensado por Marx havia sido evidenciada como impossível. Por este fato, tornou-se necessário inclusive repensar a noção de emancipação e com ela os próprios pressupostos da teoria crítica. Não por acaso, em 1976 Habermas escreve *Para a reconstrução do materialismo histórico* e consegue, por meio de sua reconstrução crítica do processo de *evolução social*, explicitar que para além da força produtiva, que Marx tanto se preocupou, o desenvolvimento da sociedade precisava ser pensador também pela ótica moral-prática. Com este novo elemento ele pensou o processo progressivo tanto por meio de uma racionalidade estratégica quanto por meio de uma racionalidade comunicativa. O resultado foi a reformulação do materialismo histórico “no sentido de uma teoria do agir comunicativo que persegue uma finalidade de emancipação, se baseia em uma teoria evolutiva da sociedade e tem como seu elemento central a ideia de uma razão comunicativa” (PINZANI, 2009, p. 76).

Mesmo com a ampliação descrita acima, Habermas viria a desenvolver de modo mais consistente sua proposta na *Teoria do agir comunicativo*. Nesta o objetivo central e inicial é repensar a racionalidade. Na obra, ele não irá condenar a racionalidade instrumental, mas demonstrar a possibilidade de lhe impor limites. Estes

surtem com o conceito de racionalidade comunicativa, que se origina por meio de um processo progressivo de desenvolvimento cognitivo no qual diferenciamos formas de racionalidade que servem a variados *fins*. Enquanto a finalidade da racionalidade instrumental é o resultado, a finalidade da racionalidade comunicativa é o entendimento. A primeira tem relação com a exteriorização do saber por meio das ações, enquanto a segunda exterioriza por meio dos enunciados. Assim, a racionalidade instrumental fomenta uma reprodução material da sociedade, enquanto a racionalidade comunicativa promove uma reprodução simbólica. Esta permite desenvolver situações ideais em que os sujeitos não tenham constrangimentos para o diálogo com vista a comunicação de suas perspectivas e/ou insatisfação, o que mostra como a linguagem torna-se crucial para definir a racionalidade.

O frankfurtiano buscará analisar o processo pelo qual não apenas desenvolvemos a racionalidade instrumental e comunicativa, mas também de que modo ambas produzem distintos modos de agir e como esses modos vinculam-se a distintos mundos que possuem seus próprios padrões de validade da exteriorização do saber. Trata-se dos mundos objetivo, social e subjetivo que se conectam as formas de agir teleológica, normativa e dramática, respectivamente. Nestes mundos, exige-se como pretensão de validade da ação a verdade, a correção e a autenticidade/veracidade. A ação comunicativa, por sua vez, leva em consideração, os três mundos e visa, como se pode supor, o entendimento. Mas o que afeta a possibilidade de entendimento e impede a emancipação?

Inspirado em Weber, Habermas analisa o processo de racionalização social no mundo moderno, o famoso movimento de desencantamento do mundo. Este processo de racionalização dá conta de explicar a distinção entre imagens de mundo míticas e a imagem de mundo moderna. Enquanto naquelas não existe uma diferenciação entre o mundo objetivo, subjetivo e social, na modernidade ocorre uma complexificação em todos os âmbitos da vida humana, isto é, no mundo da vida próprio em que os sujeitos estão inseridos. Há na realidade, por conta do processo de racionalização social, uma “invasão da racionalidade econômica e burocrática em esferas do mundo da vida, às quais essas formas de racionalidade não são adequadas [...]” (REESE-SCHÄFFER, 2017, p. 46). É na esfera da cultura, da sociedade e da

pessoa que Habermas reconhece os distúrbios presentes no mundo da vida, que são: perda de sentido, anomia e psicopatologias. Estas patologias emergem do processo, que está sendo referido, de racionalização do mundo da vida, também chamado de tecnicização deste mundo ou colonização e, ainda, reificação. Trata-se de uma disjunção cada vez maior entre os âmbitos que configuram a sociedade em sua totalidade, como sistema e mundo da vida. Portanto, só com a distinção entre sistema e mundo da vida podemos compreender adequadamente as patologias e seu modo de enfrentamento. Só com o uso público da razão comunicativa é possível impor limites a razão instrumental e fazer com que os sistemas de integração não sufoquem o mundo da vida, permitindo aos atores sociais uma base de validade das exteriorizações seja no mundo objetivo seja nos mundos social e subjetivo.

Honneth, entretanto, considera que a teoria crítica habermasiana, assim como as teorias políticas contemporâneas, possui um déficit sociológico e perdeu de vista o fundamental, a saber, as lutas sociais como meio pelo qual o mundo se modifica evolui. Embora sua ênfase na luta esteja pautada principalmente em Hegel, é em Kant que ele estrutura o pano de fundo de sua perspectiva sobre o processo de evolução social. Porém, faz isso por meio do que considera ser uma filosofia da história não convencional de Kant. O não convencional aí tem a ver com a forma pela qual Honneth escapa de uma fundamentação metafísica, isto é, ao invés de situar um *telos* natural como motor de um progresso humano, sua perspectiva está voltada a compreensão de um desenvolvimento cognitivo-moral do ser humano na história. Vale dizer, que não se trata de um processo contínuo, linear e ininterrupto, mas uma visão de que reconhecer na história humana o desenvolvimento é inevitável e até ineliminável. Assim, essa perspectiva de um processo evolutivo perpassa tanto sua *Luta por reconhecimento* quando seu *Direito à liberdade*.

Na primeira obra acima, Honneth é inspirado a pensar o processo mencionado por meio do jovem Hegel, do período de Jena. O conceito hegeliano de reconhecimento possui como premissa a ideia de que os seres humanos em suas interações sociais devem agir com respeito recíproco, de modo que suas identidades e individualidades sejam garantidas. Assim, a luta não consiste mais como outrora o meio pelo qual ocorre a autoconservação física, mas sim como *medium* no qual as

relações sociais progredem quando se tem como base o reconhecimento intersubjetivo dos atores sociais. Essa percepção indica, como percebe Honneth, que a grande contribuição de Hegel foi discernir por meio do conceito de reconhecimento a motivação ética das lutas sociais e, desse modo, um contrato social não é suficiente para resolução do conflito, uma vez que o que se almeja é o respeito acerca de si mesmo.

Apesar de considerar útil e importante as elaborações de Hegel em *O sistema da vida ética*, no que diz respeito a relação afetiva de pais e filhos, nas relações de troca e nas relações reguladas por contrato, Honneth avalia que o autor alemão perdeu de vista seu projeto inicial quando desenvolveu sua *Filosofia do espírito*. Por isso, julgou necessário fundamentar a reconstrução hegeliana na psicologia social de Mead, investigar as formas de reconhecimento numa fenomenologia empiricamente controlada e consolidar a luta social como princípio pela qual se compreende as organizações sociais e a justificação da normatividade.

Com a psicologia social e cognitiva Honneth concebe como o movimento para a autoconsciência está ligada ao desenvolvimento da identidade prática-moral. Utiliza tanto os conceitos meadianos de Eu e Me quanto dos diversos estágios descritos por Piaget da evolução da consciência moral para enfatizar que por meio do processo intersubjetivo assimilamos valores e normas bem como vamos nos constituindo enquanto pessoa. A reciprocidade se mostra imprescindível para a interação social, na medida em que cada sujeito por meio dela encontra dignidade e autorrespeito, que como satisfação individual transparece o status de reconhecimento quanto mais contemplados são os direitos individuais.

Como Honneth enxerga na modernidade a ampliação dos direitos individuais diversos só lhe resta estabelecer uma distinção entre as sociedades civilizadas e as sociedades primitivas. A contemplação cada vez maior de direitos individuais é explicitada por meio de um processo crescente de reconhecimento intersubjetivo dos atores sociais, mas que acontece mediante aos conflitos e lutas por esse reconhecimento. Neste contexto, Honneth identifica como formas de reconhecimento as relações mediadas por amor, pelo direito e pela solidariedade, que se efetivam por meio da autoconfiança, autorrespeito e autoestima. O desrespeito dessas três formas

de reconhecimento implica na impossibilidade da autorrealização e trazem à tona as patologias sociais. Pode-se identificar como desrespeito a violência física, a desconsideração do outro como membro da coletividade (negação do status social), e a desqualificação cognitiva (negação do status moral). A partir das experiências de desrespeito o filósofo esclarece a gramática moral dos conflitos sociais, isto é, sujeitos humilhados física e psicologicamente, desassistidos juridicamente e excluídos socialmente são impulsionados para a ação em nome dessas reivindicações morais identitárias, as quais têm como primazia o reconhecimento do sujeito enquanto ser autônomo e singular. A partir disso também se institui o padrão normativo e/ou *eticidade* pela qual as sociedades podem ser avaliadas como espaço no qual as condições para a autorrealização são contempladas.

O projeto honnethiano é ampliado e aprofundado com uma e outra alteração estrutural em *O direito da liberdade*. Ocorre uma espécie de reavaliação do Hegel maduro, o que o permite abrir mão da psicologia de Mead e partir do autor de *Filosofia do direito* para estruturar sua síntese. A partir de sua estratégia de reconstrução normativa, Honneth procura desenvolver uma história do desenvolvimento da liberdade, partindo da liberdade negativa, passando pela liberdade reflexiva até chegar na concepção de liberdade social, que implicaria na conjugação das perspectivas anteriores. Na modernidade podemos constatar, pela ótica do pensador, uma ampliação das liberdades individuais que se institucionalizam na ordem social, permitindo de maneira bem mais evidente a autorrealização do que nas sociedades tradicionais. Isso não significa, contudo, que o contexto moderno é tido como isento de problemas e de patologias com as quais temos que lidar. Na esfera jurídica podemos aparelhar as interações sociais de tal modo que não conseguimos resolver mais absolutamente nenhuma contradição por meio da comunicação, mas tão somente por meio de processos burocráticos que poderia ser dispensável. Do mesmo modo, no campo moral podemos nos tornar moralistas a ponto de buscar impor nosso conjunto de princípios e valores de modo a considerar que devemos legislar sobre todos os demais, sem considerar os contextos em que estamos inseridos. Seja num campo ou noutro, a marca da patologia passa a ser a unilateralidade diante de circunstâncias que deveriam ser trabalhadas por meio da interação e das relações

intersubjetivas. Por isso, o desenvolvimento de uma cultura política participativa fundada na vontade democrática dos sujeitos é o principal recurso para uma sociedade justa, possibilitando a autorrealização dos sujeitos por meio do reconhecimento recíproco.

Como Allen interpreta, Habermas e Honneth encontram na ideia de progresso histórico a justificativa para seus padrões normativos. E o progresso histórico está atrelado a concepção da autora do progresso como um fato, uma compreensão que usa a ideia e linguagem que serviu de base, como falamos, para políticas supremacistas. Allen busca romper com essa fundamentação da normatividade e sugere a diferenciação entre progresso histórico e progresso na história. Nós podemos, conforme a americana, reconhecer progressos na história sem, contudo, assumir uma narrativa que promove um imperialismo informal. Para tanto, é preciso abandonar a premissa da reconstrução progressiva da racionalização do mundo da vida, como faz Habermas, e a estratégia da reconstrução normativa por meio da racionalização social, como faz Honneth. Ambas metodologias tomam a história humana como uma história do progresso. Para descolonizar a teoria crítica Allen sugere uma metodologia contextualista, na qual os progressos na história são tomados contingencialmente, não implicando nos juízos sobre um padrão normativo melhor ou superior de uma realidade social perante outra, mas apenas no interior de sua própria história. Assim, evita-se a narrativa vinculada a superioridade e desenvolve-se uma humildade epistêmica e/ou modéstia, na qual o diálogo entre diferentes propostas normativas é possível para fomentar uma mínima possibilidade de emancipação futura. Inspirada nos diagnósticos de Adorno e Foucault a autora sugere que só abandonando a ideia robusta do progresso como um fato é possível que a teoria crítica seja efetivamente crítica.

Finalmente, considero que a crítica alleniana confunde usos e concepções distintas de progresso. Ela mesma apresenta as noções de progresso histórico e progresso na história com intuito de legitimar seu contextualismo, buscando escapar do que lhe parece inaceitável, isto é, a ideia do progresso como um fato. Podemos distinguir, porém, principalmente a partir das teorias de Habermas e Honneth, o progresso enquanto *processo* e o *progresso* enquanto ideologia. Este último sim

esteve comprometido ao longo da história moderna com as políticas supremacistas do colonialismo e imperialismo, porém enquanto *processo* o progresso é um conceito com o qual conseguimos explicar e verificar melhoras em determinados domínios da existência humana. Considerar os autores alemães como solidários de um imperialismo informal simplesmente porque algumas das abordagens centrais do pós-colonialismo não são contempladas por eles é uma inferência inconsistente, sobretudo quando se leva em consideração os compromissos das obras dos pensadores. A negação de qualquer tipo de *processo* de ampliação e avanço em determinados domínios implica a sujeição de um ponto de vista extremista que se aproxima da melancolia e da resignação. É muito mais útil um diagnóstico de época que não se deixe seduzir nem por este extremo nem por outro, que seria a utopia. Interessa, isso sim, constatar em que realidade factual nos encontramos para, então, compreender as reais condições para a emancipação e autorrealização que possuímos. É claro que isso implica na compreensão do que os autores criticados entendem por estes termos, mas, sem dúvida, podemos antecipar, não é uma perspectiva que dê margem para a subjugação de quem quer que seja, seja lá qual for o motivo. Neste sentido, as teorias de Habermas e Honneth, que obviamente não resolvem todos os problemas que precisamos, fornecem ricos elementos que podemos tomar como ponto de partida para analisar o tempo presente.

Distinguir o progresso como processo e o progresso como ideologia leva a reconhecer, por um lado, o meio pelo qual uma determinada realidade veio à tona, que elementos e acontecimentos contribuíram para uma alteração nos mais variados campos da vida humana. Trata-se, isso sim, de constatar que uma dada situação é melhor ou menos pior que outrora. Confundir essa perspectiva com uma narrativa e prática supremacista é um engano capaz de levar as acusações que Allen tece contra Habermas e Honneth, o que em nossa interpretação não cabe. Portanto, embora a autora sustente uma diferenciação metodológica, de progresso histórico e progresso na história, para fundamentação da teoria crítica, sua proposta acaba recaindo no alvo errado. Ambos autores estão comprometidos com os mais conhecidos ideais democráticos e distantes de mentalidades reprováveis que se veem, por exemplo, num Comte, que com sua teoria social naturaliza as relações de opressão.

## 1 UM DILEMA NA TEORIA CRÍTICA

Antes da Segunda Guerra ser formalizada e, para ser mais preciso, justamente na década em que o fascismo apareceu, o economista e cientista social Felix Weill idealizou junto a Kurt Albert Gerlach, Karl Korsch e Friedrich Pollock um instituto no qual a história do socialismo e do movimento trabalhista seriam os principais objetos de estudos. Pelo cenário em que estavam isso implicava compreender também o emergente fenômeno do fascismo. Gerlach era o nome ideal para presidir o instituto, pois estava consolidado no âmbito universitário, mas, com a sua morte, Carl Grümberg acabou sendo o primeiro diretor do *Institut für Socialforschung* (Instituto de Pesquisa Social), que foi aprovado pelo Ministério da Ciência da Prússia em 1923.

É do conhecimento geral que o perfil que viria a marcar de uma vez por todas o trabalho do Instituto seria influenciado por Max Horkheimer, que assumiu a direção em 1930 e fez surgir uma nova etapa nas produções até então realizadas. Isso porque para compreender o social era necessário ir além do prisma de uma análise da economia política, era preciso compreender a sociedade em todas as suas dimensões, o que exige investigar também as mudanças na esfera da cultura, da arte, do direito, da psicologia, da filosofia, entre tantas outras instâncias que contribuem para uma compreensão integral do fenômeno social. Surgia a partir daí a teoria crítica da Escola de Frankfurt.

### 1.1 Teoria tradicional vs Teoria crítica

Por teoria crítica compreende-se não uma única vertente de pensamento, mas uma filosofia de trabalho intelectual interdisciplinar que se contrapõe, pelo que o próprio Horkheimer faz questão de ressaltar, ao modelo de pesquisa social que tinha como paradigma as ciências naturais<sup>1</sup> (2003, p. 224-5). O principal motivo dessa

---

<sup>1</sup> Com o *Curso de Filosofia Positiva*, publicado entre 1830 e 1842, o *Discurso Sobre o Espírito Positivo*, de 1844, o *Discurso Preliminar Sobre o Conjunto do Positivismo*, de 1848, e o *Catecismo Positivista*, de 1852, Auguste Comte deu conta de promover sua ideologia e fundar sua *física social*, ou melhor, a Sociologia. As diversas transformações de ordem social, política, econômica, científica, etc. exigiram

oposição está no fato percebido pelo autor de que, partindo o cientista social do mesmo modelo mecanicista determinista de teoria que vingava sob o eixo do positivismo, os mesmos problemas que se evidenciavam na experiência concreta do proletariado abraçava como um todo a ciência e a produção intelectual, isto é, um completo e complexo processo de alienação e, portanto, de paradoxal irracionalidade. Todavia, isso não significa que o autor não reconhecesse os avanços alcançados nos diversos campos das ciências naturais e exatas, mas que a tentativa de atribuir ao estudo da sociedade os mesmos procedimentos pelos quais essas ciências se faziam conhecer, isto é, neutralidade e objetividade, lhe convencia da ineficácia com que se compreendia os fenômenos sociais. Como explicam Gonzalo e Cherep sobre a teoria tradicional, “o mundo perceptível é apresentado ao cientista como um compêndio de facticidades externas que devem ser recebidas e organizadas sem a mediação de interpretações ou avaliações, consideradas elementos subjetivos.” (2020, p. 54). Havia, assim, uma separação radical entre os polos do processo do conhecimento no modelo tradicional. A constatação horkheimeana é que a teoria social tradicional, fundamentada pelos moldes cartesiano-positivista, implicava numa generalização apressada e naturalização em torno dos fenômenos que exigiam/exigem uma análise bem mais complexa do que meramente causal. Deste modo, fazia-se necessário reformular a concepção de teoria e desgarrá-la deste viés que, de alguma maneira, tudo aceitava sob uma perspectiva determinista. Nas palavras de Horkheimer no ensaio *Teoria tradicional e teoria crítica*:

Em todas as especialidades que tratam da vida social, a tediosa tarefa de colecionar, a coleta de enormes quantidades de detalhes sobre certos problemas, as investigações empíricas realizadas por levantamentos cuidadosos ou outros meios auxiliares, como aqueles que, desde Spencer, preenchem grande parte das atividades universitárias, especialmente nos

---

um campo de estudo que tivesse o intento de explicar os fenômenos sociais. O problema é que Comte estabeleceu essa área segundo os moldes das ciências naturais, buscando explicar a sociedade segundo o padrão da causalidade, quem nem sempre é tão explícita tratando-se de fenômenos complexos que envolvem a realidade social. Nesta forma de conceber a realidade humana sua teoria fortaleceu a fé na ciência e na razão, interpretando a modernidade como o ápice do desenvolvimento humano, de acordo com sua lei dos três estados que sustenta a ideologia do progresso. Apesar de patrono da sociologia, Karl Marx, Max Weber e Émile Durkheim foram os principais responsáveis pelo estabelecimento dos fundamentos sociológicos. Marx foi extremamente crítico a vertente positivista comteana, uma vez que contribuía para naturalizar a exploração humana no contexto da Revolução Industrial. Além disso, a perspectiva positivista deu margem para alimentar movimentos neocolonialistas em nome do progresso.

países anglo-saxões, oferece uma imagem que exteriormente parece mais próxima de outros aspectos da vida, típicos do modo de produção industrial, do que a formulação de princípios abstratos ou o exame de conceitos básicos na mesa de trabalho, visto que eram características de uma parte da sociologia alemã (2003, p. 225)<sup>2</sup>.

É pelo exposto acima que o filósofo encara a tarefa não apenas de superar a teoria tradicional, mas também de revisar o próprio referencial teórico do Instituto de Pesquisa Social. Essa, aliás, é uma característica importante da Escola de Frankfurt. Como dito há pouco, não há, entre os pesquisadores do *Institut*, uma homogeneidade de pensamento, mesmo tendo como ponto de partida o pensamento marxiano<sup>3</sup>. O que há é uma oposição em relação “aos sistemas filosóficos fechados, usando um método dialético na análise de uma totalidade, a dos fenômenos sociais” (ASSMANN, 1984, p. 20). Isso implica olhar criticamente tanto a teoria tradicional e a experiência concreta dos sujeitos como também as próprias produções de Marx e Engels, quando elas também recaem em algum determinismo.

O autoconhecimento do homem no presente não consiste, porém, na ciência matemática da natureza, que aparece como *logos* eterno, mas na teoria crítica da sociedade estabelecida, presidida pelo interesse de estabelecer um estado de coisas racional (HORKHEIMER, 2003, p. 232, tradução minha).

A teoria crítica, assim, desenvolve-se na integralidade e/ou interdisciplinaridade para prover uma concepção holística da realidade. Trata-se, para o teórico crítico, de perceber-se como parte integrante do próprio objeto que está investigando e que, deste modo, não pode estar alheio ao conteúdo daquilo que identifica ou produz. Se assim o fizer, a mesma irracionalidade de um químico para produzir uma arma de destruição em massa fará parte do cientista social que atribui a realidade da exploração o caráter de natureza e facticidade. Por isso, a Escola de Frankfurt em sua diversidade de trabalhos tem na teoria crítica a possibilidade de lidar com a tensão entre o sucesso do movimento socialista na Rússia, que possuía um viés radical, e a derrota dos trabalhadores na parte ocidental do continente europeu. A explicação de Assmann esclarece o pano de fundo dessa tensão, ao indicar que a saída dos teóricos acabou sendo “uma terceira via, a de examinar criticamente os fundamentos da teoria

---

<sup>2</sup> Faço uso da tradução espanhola de Edgardo Albizu y Carlos Luis da obra *Teoria crítica*, publicada em 1968 com importantes ensaios de Horkheimer, entre os quais está *Teoria tradicional e teoria crítica*. Todas citações da obra espanhola são traduções minhas para o português.

marxista, com o objetivo de a tornar exequível em países que estavam enveredando para o totalitarismo nazi-fascista” (1984, p. 20).

O que se evidencia é a preocupação em torno da indiferença que o pesquisador social se colocava diante da realidade a qual ele mesmo fazia parte, caso em sua análise predominasse uma mera reunião de dados que fornecessem razão suficiente para imputar uma causalidade ao fenômeno estudado. Os exemplos daquilo que Horkheimer propunha são muitos, mas podemos ressaltar a própria obra que o influencia, a saber, *História e Consciência de Classe*, de György Lukács (1923) e que também mudou a perspectiva de Walter Benjamin, que escreveu *O autor como produtor* em 1934. Há, é preciso dizer, várias diferenças em relação a esses autores acerca de vários assuntos, mas o que chama a atenção é o modo pelo qual nessas obras os autores apresentam uma concepção fundamental e que vai de encontro a superação sustentada por Horkheimer em relação a teoria tradicional. Trata-se da não separação entre teoria e prática e que podemos chamar de filosofia da *práxis*. Horkheimer alerta:

Uma ciência que, numa independência imaginária, vê a formação da práxis, à qual ela serve e lhe é inerente, como algo que está para além dela, e que se contenta com a separação entre pensar e agir, já renunciou à humanidade (2003, p. 270-1).

Nota-se, então, a repulsa por uma teoria que se satisfaz meramente por reconhecer as relações entre os fenômenos regulares que observa e nesse reconhecimento procura estabelecer alguma regra geral que dê conta de explicar tais fenômenos. “A teoria [pelo viés tradicional] não pode em nenhum caso ter por objetivo a ação, não pode ter um objetivo prático no mundo [...]” (NOBRE, 2004, p. 37) e é isso que a teoria crítica contesta, sobretudo por perceber que essa parcialidade favorece o estado atual de coisas em que a sociedade se encontra. Não adianta, deste modo, identificar ou explicar a causa da exploração ou da desigualdade, faz-se necessário mudar essa realidade. Trata-se de ter uma atitude crítica por parte daquele que quer compreender o real e que também julga – e pode julgar - necessário transformá-lo. Deste modo, por teoria crítica concebemos essa linha de pensamento que toma como ponto de partida as análises de Marx e Engels acerca da sociedade capitalista, mas que de modos diversos articula os variados campos do conhecimento para

estabelecer um diagnóstico da época que seja capaz de fornecer “instrumento para emancipação dos homens daquelas situações que o exploram, oprimem e dominam” (FLECK, 2017, p. 115). Por isso, a dimensão da crítica não é apenas de ordem epistemológica, mas, principalmente, no que se refere a *práxis* social. Neste sentido, seguindo a orientação do próprio Marx, não basta interpretar o mundo, é preciso transformá-lo.

Em 1947 foi publicado, pela editora Querido em Amsterdam, o livro *Dialética do Esclarecimento*, de Theodor W. Adorno e o já citado Horkheimer e o âmagô da obra pode ser visto já na declaração referida no prefácio dos autores, que dizem ter buscado investigar “por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (1985, p. 11). Somado a esta síntese afirmam: “a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo” (1985, p. 17). Mas ao que parece a confiança do século das luzes deu lugar a ideia de que o Iluminismo “se converte, a serviço do presente, na total mistificação das massas” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 46).

Adorno e Horkheimer entre tantos outros testemunharam o fortalecimento do fascismo, as consequências e realidades das grandes guerras, a exploração do trabalho humano, a pobreza, etc. Se o intuito desses filósofos supera a instância da mera teoria, fica evidente porque, para além do contexto geral, os intelectuais do Instituto de Pesquisa Social, da primeira geração, estão longe de compreender o seu tempo com a mesma confiança que havia no positivismo, isto é, enquanto *progresso*. Todavia, a Escola de Frankfurt possui uma história mais ampla do que o contexto exposto e o pessimismo reinante em relação a condição humana no mundo moderno também se torna com o passar do tempo questão de discussão entre os teóricos, mesmo com o reconhecimento das mazelas as quais a humanidade teve que lidar nas diferentes épocas. A teoria crítica fornece uma base sólida, necessária e indispensável para pensarmos também a sociedade do presente e na busca de um diagnóstico cada vez mais eficaz da contemporaneidade. Mas devido ao seu repertório investigativo, a teoria crítica pode ser posta à prova por ela mesma. Neste sentido, nos vemos diante de uma questão oportuna, atual e relevante para uma

análise da sociedade atual, a saber, se a teoria crítica é efetivamente crítica ao considerar a história humana por meio de uma evolução social e o tempo presente como fruto de um progresso. De que modo deve estar fundamentada a normatividade da teoria crítica?

## 1.2 A crítica de Amy Allen

Em 2016 a filósofa americana Amy Allen publicou o livro *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*<sup>4</sup>, com intuito de contribuir com a teoria crítica contestando-a. Pelo que ela mesma esclarece, inspirada em uma acusação (constatação?) de Edward W. Said, em seu livro *Culture and Imperialism*, onde o autor sustenta que:

Muito do marxismo ocidental, em seus departamentos estético e cultural, está igualmente cego para a questão do imperialismo. A teoria crítica da Escola de Frankfurt, apesar de seus insights seminais sobre as relações entre dominação, sociedade moderna e as oportunidades de redenção por meio da arte como crítica, é incrivelmente silenciosa sobre a teoria racista, a resistência anti-imperialista e a prática de oposição no império (1993, p. 278, tradução minha).

Para aqueles que admiram o trabalho diversificado da chamada teoria crítica e buscam continuá-lo, a crítica acima se mostra bastante indigesta, forte e, à primeira vista, inaceitável. Se, como abordamos, um dos pontos que caracteriza a teoria crítica, a partir de Horkheimer, é justamente o olhar reprovável que ela possui para com a teoria tradicional, que apenas se contentava em descrever os fatos sem a intenção ou responsabilidade de procurar mudá-los, então, a denúncia de Said tornar-se-ia altamente questionável. Tornar-se-ia não fosse a capacidade de problematização da autora americana.

A filósofa encarna seriamente o trabalho da tradição frankfurtiana, na medida em que entende o seu papel intelectual como de alguém que não irá fazer uso dos trabalhos realizados pelos teóricos críticos de outrora dogmaticamente, como verdades inabaláveis, pois o intuito é revisitá-los e, quem sabe, transformar de acordo com a necessidade do tempo presente a própria teoria crítica. No entanto,

---

<sup>4</sup> Todas as referências a esta obra são traduções minhas.

metodologicamente, ela também se percebe como quem está entre um realismo político e uma teoria política normativa, a teoria crítica distingue-se desses dois métodos, pois como a autora afirma abaixo:

Em contraste com ambos os métodos, a teoria crítica entende-se enraizada e constituída por uma realidade social existente que é estruturada por relações de poder que, portanto, também visa criticar apelando para padrões imanentes de normatividade e racionalidade (2016, p. xiii).

Compreendida assim, evidencia-se que a teoria crítica tem como compromisso a emancipação dos sujeitos de suas relações de poder, ou seja, pensar nas condições segundo as quais uma realidade de pseudoliberalidade possa ser não apenas objeto de uma crítica imanente como também de transformação e efetivação das liberdades individuais. Porém, como evitar que a teoria crítica seja acusada de mero idealismo normativo? Essa interrogação pode ser explicada justamente pela acusação de Said, apresentada a pouco. Allen concorda que a teoria crítica contemporânea deveria ter no interior do seu trabalho, tal como conseguimos avistar em Horkheimer, a revisão da própria teoria sem, é claro, perder o horizonte do seu grande objetivo. Isso implica pensar a crítica em torno das relações de poder para além da perspectiva europeia, isto é, lidar com os movimentos do imperialismo e colonialismo, que subjugaram etnias entendidas como menos desenvolvidas ou civilizadas em nome de um *progresso*. Quando a teoria crítica contemporânea deixa de lidar com isso, segundo Allen, ela mesma explicita a emergente necessidade de descolonização da teoria se quiser ser efetivamente crítica. Com certa decepção ela sustenta:

Nenhum dos principais teóricos contemporâneos mais intimamente associados ao legado da Escola de Frankfurt, Jürgen Habermas e Axel Honneth, fez uma reflexão sistemática sobre os paradoxos e desafios produzidos pelas ondas de descolonização que caracterizaram a segunda metade do século XX um foco central de seu trabalho na teoria crítica, nem nenhum dos teóricos se envolveu seriamente com o já substancial corpo de literatura em teoria ou estudos pós-coloniais (2016, p. 2).

Como se nota, a autora americana assimila o ponto de vista de Said, ao expor que a ausência dessa abordagem pós-colonial nos teóricos críticos contemporâneos é motivada por um pressuposto para tudo o que envolve o imperialismo, isto é, pela

ideia eurocêntrica do universalismo<sup>5</sup>. Esta constatação, que mais a frente veremos se procede, ocorre por uma razão principal, que é a função que a concepção de progresso executa nas teorias normativas de Habermas e Honneth. Essa ideia decorre da interpretação de que nossas formas de comunicação e reconhecimento, lembrando as teses habermasiana e honnethiana estão vinculadas a um processo progressivo no tempo, que tem na modernidade a exemplificação desse desenvolvimento e evolução social. Em outras palavras, para a pensadora, a teoria crítica contemporânea considera necessário defender alguma ideia de *progresso* para sustentar a normatividade. No entanto, é essa exigência e *metanarrativa imperialista* que torna essas teorias, na avaliação da autora, falhas, na medida em que elas não podem ser efetivamente críticas ao assumir a linguagem do progresso que havia sido rejeitada pela primeira geração. Isso porque “a linguagem do progresso e do desenvolvimento é a linguagem da opressão e dominação para dois terços da população mundial” (ALLEN, 2016, p. 3). Por isso, o argumento da pensadora vai na direção de que essa forma de fundamentar a teoria crítica, assumida pela segunda e terceira geração da Escola de Frankfurt, precisa ser alterada para resgatar o olhar crítico acerca dos fenômenos sociais que prevalecia na primeira geração.

Para enfrentar o desafio proposto, ela esclarece que o conceito de progresso que explora está vinculado a completude do termo alemão *uberhaupt*, isto é, o desenvolvimento global dos assuntos humanos na sua plenitude. Pautando-se nos estudos de Reinhart Koselleck, principalmente numa seção do livro *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, Allen assume a visão segundo a qual Kant foi aquele que primeiro sistematizou o conceito de progresso.

Fato é que há uma discussão muito rica acerca da origem da ideia de progresso na história. O sociólogo americano Robert Nisbet (1913-1996) publicou em 1980 a obra *History of the idea of progress*, buscando refutar o filósofo e historiador irlandês John Bagnell Bury (1861-1927), que publicou em 1920 o livro *The idea of*

---

<sup>5</sup> Universalismo aqui deve ser compreendido como um falso universalismo, isto é, uma justificativa teórica para a dominação de culturas, pois, nas palavras de Said, ele “assume e incorpora a desigualdade de raças, a subordinação das culturas inferiores, a aquiescência daqueles que, nas palavras de Marx, não podem se representar e, portanto, devem ser representados por outros” (1993, p. 277).

*progress*. As duas obras e autores nos fornecem aquela que pode ser considerada, talvez, a principal disputa acerca da origem da ideia de progresso na história, isto é, se podemos ou não conceber essa noção nos variados tempos históricos. Para Nisbet podemos identificar duas ideias por trás das noções de progresso desde a Grécia Arcaica, isso se compreendermos por progresso:

A lenta, acumulativa e gradual melhoria em “conhecimento”, o tipo de conhecimento incorporado nas artes e ciências, nas múltiplas maneiras que o homem tem para lidar com os problemas apresentados pela natureza ou pelo esforço intenso do ser humano para conviver em grupos humanos (NISBET, 1985 p. 17).

Esta concepção, que se assemelha ao pensamento de Bury em torno do conceito, aparece, segundo a interpretação nisbetiana, já no século VIII a.C. num Hesíodo, ou no século VI a.C. num Pitágoras e, ainda, em nomes importantes da antiguidade e do medievo como Sêneca e Santo Agostinho, para só depois chegar em séculos mais recentes através dos pensamentos de Saint-Simon, Comte, Hegel, Marx e Herbert Spencer. A outra ideia por trás do conceito de progresso diz respeito a:

Condição moral e espiritual do homem na terra, sua felicidade, sua independência nos tormentos da natureza e da sociedade e, sobretudo, sua serenidade e tranquilidade. [...] levando assim a uma cada vez maior perfeição da natureza humana (NISBET, 1985 p. 17).

Essas duas ideias foram encaradas como antagônicas ao longo do tempo, como se uma extinguisse necessariamente a outra. Essa herança na história pode ser compreendida por alguma influência das tradições religiosas, uma vez que tanto no contexto grego quanto no judaico-cristão se desenvolveu uma cosmovisão na qual o *conhecimento* corresponde ao declínio da *condição moral e espiritual do homem*. Porém, Nisbet reconhece que essa dicotomia não prevalece entre os intelectuais. Bury, por sua vez, não discorda que as duas ideias apresentadas por Nisbet estão no escopo do conceito de progresso, mas sustenta que esta ideia não estava presente nos contextos que Nisbet afirma, sobretudo porque para ele a concepção supracitada refere-se a uma teoria que contém uma síntese acerca do passado e uma previsão em torno do futuro (2009, p. 17). Trata-se de assimilar o tempo como real paradigma, ou melhor, como a condição indispensável para que o progresso seja possível. Allen partilha da premissa de Bury e esclarece, com base em Koselleck, que apesar dos

gregos e romanos terem termos que pudessem carregar alguma ideia próxima ao conceito que estamos tratando, eles estavam “sempre preocupados em olhar para trás e não estavam ligados à ideia de um futuro melhor” (2016, p. 7). Há com Nisbet várias formas de contestar a posição de Allen, mas esse ponto se torna secundário para nossa questão central. Em suma, com Kant:

Progresso (der Fortschritt) era agora uma palavra que, de maneira clara e habilidosa, trouxe a multiplicidade de significados científicos, tecnológicos e industriais de progresso e, finalmente, também aqueles que envolvem a moralidade social e até mesmo a totalidade da história, sob um conceito comum (KOSELLECK, 2002 *apud* Allen, 2016, p. 8).

A síntese de Koselleck abarca as filosofias de Kant, Hegel e Marx. Cada uma com a sua questão central em foco. Em uma ou outra visão a compreensão acerca do progresso é bastante sólida. Allen reconhece que a teoria crítica contemporânea não ousa atribuir ao que compreende por progresso sínteses tão categóricas quanto fazem Kant, Hegel e Marx. Isso porque Habermas e Honneth apreciam uma concepção de caráter contingente e desagregado, ou seja, em suas versões, progresso é algo que tem a ver, por um lado, com um momento histórico específico e que não elimina a possibilidade de um retrocesso e, por outro lado, a eventualidade de ser verificável numa área específica, mas não em outras.

Apesar da distinção apontada acima, Allen sustenta que Habermas, Honneth e Forst possuem uma ideia moderna de progresso social, que se verifica num processo contínuo de aprendizado moral e político numa única direção (ALLEN, 2016, p. 9). Habermas iria ainda mais além, ao considerar o *progresso* técnico-científico, embora desvinculado da compreensão convencional moderna e separando esta esfera das instâncias política e moral. Como se vê, este é o ponto de partida que Allen quer combater. Apesar de todas as suas ponderações, não aceita que a teoria crítica contemporânea possa cortejar com a ideia de progresso social sob uma ótica eurocêntrica e, portanto, nada explorando criticamente em torno de um imperialismo informal. Vê, assim, como grande tarefa e contribuição à teoria crítica ela mesma o trabalho de descolonizá-la para que seja efetivamente crítica.

Para ter êxito em seu objetivo, Allen precisa paulatinamente ir articulando as concepções que pretende criticar. Um ponto se refere a decifração de duas concepções de *progresso* presentes no projeto normativo da teoria crítica

contemporânea. Uma concepção, por estar com o olhar voltado para frente, compreende o *progresso* como um imperativo político-moral, donde sua realização se verificaria com a constatação de uma sociedade mais justa, que procure alcançar o bem. Outra concepção, por estar com o olhar voltado para trás, compreende o *progresso* como um fato, donde sua verificação se dá a partir do reconhecimento da melhoria alcançada ao longo da história por parte das condições de vida da sociedade. Tanto num quanto noutro olhar, para a filósofa, extrai-se o fundamento dos teóricos contemporâneos para defender a ideia de que a teoria crítica precisa de uma noção de *progresso* para ser, realmente, crítica. Disso, temos a tensão: afinal, a teoria crítica é efetivamente crítica ao desgarrar-se de uma concepção de *progresso* ou tendo uma dada concepção como pano de fundo de sua normatividade?

O *progresso* como um fato ou como um imperativo político-moral ampara uma teoria crítica na medida em que ou com base nos eventos históricos ou com base num dever ser do futuro se pode sustentar um conjunto de ideias que ao se efetivarem na *práxis* social permitem o melhoramento da condição em que as pessoas vivem. No entanto, o problema, tal como Allen vê, é que seja pelo ponto de vista do futuro seja pelo do passado os teóricos dessas teorias têm por detrás de seu pensamento a assimilação daquilo que uma teoria desse perfil e porte deveria substancialmente criticar. Como explica Steinmetz:

A teoria crítica desde Adorno tem sido comprometida na letra com a ideia de *progresso* como um fato. Esse compromisso decorreu das exigências internas do programa normativo da Teoria Crítica, especificamente seu compromisso com a crítica imanente, e não de qualquer ideologia ocidental triunfalista ou de compromissos racistas. Mas os resultados foram os mesmos - uma suposição implícita e frequentemente explícita da superioridade moral das culturas do Norte global, ou mais especificamente, da Europa Ocidental (2017, p. 4).

O que é possível esclarecer agora, a partir do que fora exposto, é que a separação entre o *progresso* como imperativo político-moral e *progresso* como um fato não é fácil de estabelecer. No fundo, são essas duas concepções articuladas no interior da teoria crítica contemporânea que tornam as filosofias de Habermas, Honneth e Forst alvos de crítica. Allen considera que o motivo pelo qual essa articulação acontece reside na tentativa de a teoria crítica contemporânea resolver duas coisas. Primeiro, afastar-se de qualquer possibilidade de ser acusada de um

embasamento fundacionista ou relativista. Segundo, o esforço para estruturar a normatividade na realidade concreta dos atores sociais. O resultado dessa dupla tarefa não é outro senão a assimilação da concepção moderna de *progresso*, olhando para o futuro e para o passado.

Em outras palavras, não é possível para esta versão da teoria crítica manter o progresso como um imperativo político-moral sem acreditar no progresso como um "fato", enquanto a normatividade da teoria crítica estiver sendo assegurada por meio dessa história progressiva de desenvolvimento sociocultural ou aprendizagem histórica (ALLEN, 2016, p. 15).

Quando a teoria crítica contemporânea faz isso, adota as noções de “aprendizado histórico” e “desenvolvimento sociocultural”, e compreende que os princípios normativos do mundo ocidental servem de parâmetro para um dever ser de outros povos, ela se compromete, segundo a autora, com a narrativa que serviu de base para as relações de dominação das potências europeias para com povos compreendidos como atrasados e não modernos. Trata-se, para falar mais enfaticamente, de uma narrativa que racionaliza e justifica as altamente inaceitáveis relações de exploração, uma vez que no âmago do imperialismo e colonialismo estavam pressupostas as noções de supremacia, cultura distinta, nação política e moralmente evoluída, em suma, aqueles que detinham o *progresso*. Na contemporaneidade essa lógica persiste através de um imperialismo informal, neocolonialismo e racismo (ALLEN, 2016, p. 19).

O exposto acima refere-se apenas ao problema político de a teoria crítica contemporânea assumir a ideia de *progresso* como um fato. Outra questão está vinculada ao campo epistemológico. Para lidar com esse problema, Allen baseia-se nas análises de Gurminder Bhambra, em *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*, e Anibal Quijano, em *Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America*. A questão central do problema pode ser exposta com a interrogação bastante direta da filósofa: “O que conta como *progresso*?”. Bhambra e Quijano auxiliam a compreensão do motivo pelo qual se tornou hegemônico pensar o *progresso* e naturalizá-lo em termos de estágios históricos ou dominação e inferiorização de outrem, neste caso, o não ocidental e não europeu. Foi no processo de distinção para com os nativos explorados que os europeus foram construindo uma perspectiva segundo a qual em algum momento da história eles já se encontraram

naquelas condições, mas que a partir de avanços contínuos chegaram a uma condição entendida privilegiada, melhor e evoluída, se comparada ao que viam nas colônias. A noção de etapas as quais os povos evoluem é sistematizada, segundo Bhambra, inicialmente por Adam Smith, depois por Hegel e Marx, alcançando os pensamentos de Durkheim e Weber. Este, aliás, muito explorado por Habermas. Fato é que “a relação cronológica (e avaliativa) estabelecida entre diferentes tipos de cultura emergiu de uma classificação hierárquica de culturas contemporâneas que não tinha base probatória” (BHAMBRA, 2007 *apud* ALLEN, 2016, p. 20). A cosmovisão progressiva acerca da história acarretou num decisionismo normativo, numa mera pressuposição de que os nativos explorados eram inferiores. Mais do que se considerar superior, os europeus passaram a se julgar *naturalmente* superiores. Uma concepção, como se vê, sem razão ou fundamentação epistemológica minimamente suficiente, isto é, arbitrária e a partir de suposições motivadas por leituras alimentadas, inclusive, de trabalhos intelectuais.

O problema político e epistemológico do *progresso* como um fato são suficientes para Allen considerar a ineficácia crítica da teoria crítica contemporânea, por razões que já se mostram evidentes, apesar de que ainda iremos analisar a plausibilidade desta crítica. Trata-se, assim, não apenas de apontar os equívocos que as teorias sociais marxistas, de viés hegeliano, sobre a sociedade podem sustentar, mas de considerar se, de fato, a teoria crítica nessa vertente, realmente, é a melhor alternativa para cumprir com o papel de uma teoria crítica da sociedade. Crê, a autora, que suas observações explicitem ainda porque pensadores pós-coloniais optaram pelo pós-estruturalismo francês do que pelo marxismo, mas esta discussão temos que deixar para mais adiante. Agora, nossa energia estará concentrada em compreender com mais elementos a questão da fundamentação da normatividade em Habermas e como a ideia de *progresso* realmente perpassa sua teoria crítica.



## 2 ALLEN VS HABERMAS

O intuito deste capítulo é dar conta de três objetivos, que são: (i) compreender os elementos centrais da teoria crítica habermasiana; (ii) apresentar a interpretação de Allen sobre a fundamentação da normatividade no pensamento de Habermas; (iii) avaliar em que sentido a crítica da autora americana procede.

Thomas McCarthy deixa claro, logo no início da obra *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*<sup>6</sup>, que Habermas tem uma importância singular em relação a crítica da modernidade, pois se coloca como quem busca enfrentar uma série de tensões na contemporaneidade, entre as quais estão os conflitos: “modernidade versus pós-modernidade, racionalismo versus relativismo, universalismo versus contextualismo, subjetivismo versus objetivismo, humanismo versus ‘morte do homem’, etc” (MCCARTHY, 2002, p. 10). Allen mesma mostra que a estratégia metodológica habermasiana é buscar sustentar uma posição distinta de correntes que analisam a sociedade a partir de pressupostos epistemológicos passíveis de crítica. Uma tentativa que a filósofa americana contesta, por considerar que a metodologia de “Habermas para fundamentar a normatividade permanece obscura e aberta a interpretações conflitantes” (2016, p. 37)<sup>7</sup>. McCarthy, por sua vez, compreende o projeto habermasiano de um modo que muito pode lembrar, ao menos nesse aspecto específico de sua investigação, a crítica horkheimeana à teoria tradicional, isto porque, como entende, a teoria de Habermas explicita com algum grau a emergência da *práxis*, já que a *teoria da ação comunicativa* propõe superar e resolver os problemas que a primeira geração da Escola de Frankfurt viam na teoria social tradicional (MCCARTHY, 2002, p. 315)<sup>8</sup>. Então, Habermas está para Horkheimer e a primeira

---

<sup>6</sup> As citações em relação a obra são traduções minhas do espanhol.

<sup>7</sup> Reese-Schäfer sai em defesa de Habermas ao considerar que alguma falta de clareza no caminho seguido pelo filósofo pode ser atribuída mais as opções editoriais do que ao próprio autor. O estudioso exclama àquele que busca compreender a teoria habermasiana para “ler exclusivamente na escrivaninha, não na poltrona”, e afirma: “se nos ativermos à estrutura proposta por Habermas, poderemos perfeitamente encontrar o caminho através do conteúdo denso dos volumes” (2017, p. 45).

<sup>8</sup> Essa impressão ou constatação se explica, conforme Nobre (2004, p. 53), pelo pressuposto do projeto habermasiano estar em consonância com aquilo que se encontrava na *Dialética do Esclarecimento*, de Horkheimer e Adorno. Habermas faz uso da teoria crítica exposta nesta obra, mas com intuito simultâneo de também criticá-la, isto é, tem no contexto de sua teoria uma crítica imanente, mas abandona o paradigma de diagnóstico na razão instrumental para outro modelo, que compreende a

geração da teoria crítica como Horkheimer estava para a teoria tradicional. Portanto, uma lembrança, como se pode notar, de atitude, mas não de conteúdo e principalmente de resultado. Observações introdutórias à parte, vejamos o que perpassa a teoria crítica habermasiana.

## 2.1 O ponto de partida habermasiano para pressupor o progresso

Chama a atenção de Allen (2016, p. 40) o fato de Habermas considerar-se o *último marxista*, uma vez que ele e outros pensadores herdeiros de Marx parecem ter desistido de criticar o capitalismo. Para entender o centro desta autoavaliação a autora americana ressalta a discussão de Habermas com Nancy Fraser, que o filósofo alemão julga sustentar um socialismo utópico. Em *Mudança estrutural da esfera pública* (1962) Habermas defende uma democratização das relações econômicas, considerando que o atual sistema é inevitável em sociedades complexas, sendo importante, por isso, promover uma esfera pública crítica. Deste modo, ao contrário de partilhar dos ideais de um marxismo revolucionário, o filósofo vê-se próximo de Marx no sentido de compreender “a tarefa crítica não como a de propor uma visão ideal para a sociedade, mas como a de diagnosticar e construir a partir das possibilidades históricas existentes” (ALLEN, 2016, p. 41).

Parece-me importante, devido ao exposto acima e como uma espécie de breve observação, esclarecer com mais detalhes o pano de fundo e/ou ponto de partida das elaborações e contribuições de Habermas para a teoria crítica, que vão de encontro a sua posição *reformista* e que consta em sua obra de 1976 *Para a reconstrução do materialismo histórico*<sup>9</sup>. O que Habermas faz, na leitura de Allen, é reconstruir o materialismo histórico sob a roupagem do que McCarthy encara como “uma” metodologia da teoria crítica de *filosofia empírica da história com intenção prática*. O que essa nomenclatura significa? Vejamos:

A teoria crítica da sociedade é empírica sem ser redutível à ciência empírico-analítica; é filosófico, mas no sentido de crítica e não de filosofia primeira; é histórico sem ser historicista; é prático, não no sentido de possuir um

---

possibilidade da emancipação pela razão comunicativa, mudança esta que ainda estamos em vias de esclarecer.

<sup>9</sup> Utilizarei aqui a tradução de Carlos Nelson Coutinho, publicada em 1983 pela editora Brasiliense.

potencial tecnológico, mas no sentido de ser orientado para o esclarecimento e a emancipação (MCCARTHY, 2002, p. 155).

O esclarecimento acima ajuda a compreender alguns dos problemas que o pensador alemão busca superar, entre os quais estão a fundamentação metafísica para a teoria social e a confiança num determinismo científico sobre a história. Habermas firma sua teoria na realidade concreta dos atores sociais, considerando objetivos que se dão imanentemente e podem ser alcançados mediante o posicionamento crítico político/prático nesta realidade, o que explica porque parte de Marx e não de Hegel<sup>10</sup>.

No início da obra, Habermas explicita porque motivos escolheu para o título de seu escrito a palavra *reconstrução* e não *restauração* ou *renascimento*. A escolha se dá por conta de significar que “uma teoria é desmontada e recomposta de modo novo, a fim de melhor atingir a meta que ela própria se fixou” (HABERMAS, 1983, p. 11)<sup>11</sup>. Portanto, não se refere a uma retomada (*restauração*) ou uma renovação (*renascimento*), mas certa avaliação ainda não realizada com intuito de atualizar e aprofundar as premissas da teoria a tal ponto de dar conta daquilo que ela mesma inicialmente havia proposto.

O projeto de reconstrução habermasiano também está atrelado a impressões que o autor possui acerca de como se pode conceber, a partir do materialismo histórico, outros aspectos acerca da sociedade moderna e contemporânea que não apareceram nas obras marxianas. Até, por isso, ele indica que seu objetivo não é olhar para a metodologia de Marx e Engels dogmaticamente, mas de um ponto de vista crítico o suficiente para realmente alcançar uma reconstrução. Antes, então, de mostrar algumas conclusões a que Habermas chega a partir do Materialismo Histórico, vejamos em si que significado pode ter esse método.

---

<sup>10</sup> Pois o modo como a história é compreendida na obra hegeliana consiste muito mais uma via na qual o autor, nas palavras de Allen (2016, p. 15), “permanece excessivamente ligado ao seu próprio tempo e contexto” e, conseqüentemente, quer nos apaziguar em relação a realidade imanente do que propiciar modos de transformá-la. Isso está vinculado a base metafísica das considerações de Hegel, o que também não só favorece como alimenta a distância de Habermas. Embora é tido como aquele que primeiro tenha conjugado a ligação entre filosofia e história, também é desprestigiado por Habermas ao não satisfazer as exigências do pensador alemão no que consiste a conexão entre filosofia da história e política ou, por assim dizer, entre teoria e prática. Insatisfeito, Habermas parte do próprio Marx.

<sup>11</sup> Allen lembra como de 1950 até 1970 os trabalhos de Habermas giravam em torno dessa estratégia (2016, p. 41).

Nosso filósofo recorda como Marx tratou, ao menos como ele mesmo diz, *em termos globais e de princípio*, umas duas vezes sobre seu modelo de análise da sociedade. O 18 do *Brumário de Luiz Bonaparte*, de Marx, neste caso é central e nos coloca diante da perspectiva marxiana em torno da realidade com a seguinte afirmação: “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram” (MARX, 2011, p. 25). Mesmo que de maneira trivial e até intuitiva, podemos interpretar essa afirmação já como uma espécie de sinal para o modo como Marx destaca o papel e mesmo a influência que a realidade social exerce sobre o indivíduo, no sentido de que a possibilidade de ação dos atores sociais é determinada não pelas suas próprias liberdades individuais, mas pela condição em que se encontram<sup>12</sup>.

Não por acaso, Habermas ressalta que havia um equívoco por parte daqueles que pensavam o materialismo histórico nada mais do que uma estratégia puramente intelectual para articular uma análise social que viesse a ter significado no percurso da história, ao contrário disso, a metodologia marxiana não era apenas uma ferramenta imaginativa com intuito de bem estruturar certo relato sobre a condição dos sujeitos, consistia sim em uma “**teoria da evolução social**, que em virtude do seu *status* reflexivo, é iluminadora também no que se refere às finalidades da ação política e [...] a uma estratégia da revolução” (HABERMAS, 1983, p. 111, grifo meu). Habermas já tinha certa confiança, nesta época, de algo que viria a tratar com exclusividade mais a frente, isto é, que a teoria da evolução social possui uma conexão com a teoria da comunicação. Esta ligação pode ser sustentada por três razões: (i) a teoria da evolução social não pode ser construída aos moldes das ciências naturais, então, necessita de conceitos precisos que são encontrados a partir de uma ação comunicativa; (ii) a normatividade da teoria marxiana precisa de “pressupostos e procedimentos comunicativos gerais para a justificação” (HABERMAS, 1983, p. 13); (iii) embora Marx tenha concentrado sua análise no

---

<sup>12</sup> Neste momento estamos vendo um segundo ponto que Habermas assimila de Marx, a ideia de que a história pode sofrer a influência dos seres humanos. Esta ideia só tem lugar devido as noções de racionalidade e autonomia desenvolvidas pelo Iluminismo. Conecta-se a essa concepção, a noção de uma história do mundo que é unificada (ALLEN, 2016, p. 43).

desenvolvimento das forças produtivas e, portanto, num *saber técnico*<sup>13</sup>, Habermas mostra como junto desse desenvolvimento foram aprofundadas as formas de integração social e, deste modo, a análise da ampliação do *saber prático* contribuem imensamente para compreender as novas formas de relações de produção<sup>14</sup>. Nesses dois campos de saberes estamos falando já de um processo de racionalização e como Allen destaca:

a racionalização moral-prática no domínio da ação comunicativa consiste em trabalhar progressivamente livre das relações de poder ou força que distorcem a comunicação - nos níveis intra e intersubjetivo - e trabalhar em direção ao tipo de comunicação não distorcida que caracteriza o que Habermas mais tarde chamaria as pressuposições idealizadoras do discurso (2016, p. 46).

Além dessa intersecção entre uma teoria evolutiva da sociedade e a teoria da comunicação<sup>15</sup>, a reconstrução habermasiana mostra-se necessária devido a *codificação* do materialismo histórico por parte de Stálin, em 1938. Neste ano, o revolucionário soviético escreveu o *Sobre o materialismo dialético e o materialismo histórico*, servindo de base para grande parte das investigações histórico-materialistas posteriores. Por isso, Habermas considera necessário desconstruir essa configuração, de caráter como se pode supor radical, e sob nova perspectiva permitir uma análise crítica ao *neoevolucionismo* das ciências sociais e do estruturalismo (1983, p. 112).

A primeira tarefa que o filósofo alemão se coloca para o intento acima é mostrar que a relação entre o saber teórico ou técnico e o saber prático esclarecem uma certa *“lógica de desenvolvimento* imanente às tradições culturais e à modificação institucional” (HABERMAS, 1983, p. 14). Isso, no entanto, não se vincula mais diretamente aos *mecanismos do desenvolvimento*, mas indica a variedade de princípios normativos que se observam em diferentes épocas ou lugares. Boa parte dos marxistas, na avaliação habermasiana, atribui papel significativo dessa variedade

---

<sup>13</sup> McCarthy explica que a estratégia marxiana centrada nas forças produtivas, que intensificam o avanço técnico e científico, é explicar as inovações por meio do “resultado das soluções dadas aos problemas que surgem na esfera básica da sociedade” (2002, p. 284).

<sup>14</sup> Aqui Habermas está inserindo um elemento novo, se comparado à Marx, uma vez que ao invés de contemplar no desenvolvimento histórico só o conhecimento técnico-científico também inclui nesse desenrolar o conhecimento moral-prático. Marx, para Habermas, ao desconsiderar esse elemento perde de vista um critério fundamental para analisar as condições da evolução social.

<sup>15</sup> Que ainda viria a ser construída por Habermas na obra *Teoria do agir comunicativo* (1981).

normativa à cultura e, por isso mesmo, a teoria da comunicação mostra-se de grande valia para o materialismo histórico, na medida em que:

As estruturas da intersubjetividade produzida linguisticamente, investigadas de modo prototípico com base em ações linguísticas elementares, são tão constitutivas para os sistemas de sociedade quanto as estruturas da personalidade. As primeiras podem ser entendidas como tecido das ações comunicativas, as segundas podem ser consideradas sob o aspecto da capacidade de linguagem e de ação (HABERMAS, 1983, p. 14).

A afirmação está vinculada aos campos do direito e da moral, já que são nessas esferas que podem ser compreendidas a personalidade e a capacidade de interação dos atores sociais. Habermas lembra como o desenvolvimento cognitivo e o desenvolvimento da consciência moral não são polos distintos da estrutura da consciência, sobretudo pelas contribuições já conhecidas da psicologia cognitiva de Jean Piaget.

Podemos estabelecer uma ponte com a investigação habermasiana, neste ponto, com conceitos tão triviais das ciências sociais quanto, por exemplo, as concepções de socialização primária e secundária. Tanto numa quanto noutra se comprova o fato que o autor está enfatizando, de que a reprodução da ordem social vigente e o processo de interação entre seus membros ocorre por meio da assimilação gradativa das normas e valores, jurídicos e morais, existentes no entorno do sujeito. Este aspecto lembra também como desde Aristóteles reconhecemos a noção de que a primeira metodologia de aprendizado dos seres humanos não é outra coisa que não a imitação. Só posteriormente, com algum grau de autonomia cognitiva que os sujeitos são capazes de refletir sobre o tipo de relação que adotaram para consigo e com os outros.

Pensando no processo de socialização primária é inevitável considerar outro meio que não a própria imitação do outro como meio pelo qual o sujeito se constitui no mundo. Entretanto, com o passar dos anos, com seu desenvolvimento, com algum grau de autonomia alcançado e pelas conexões que o sujeito vai tendo com outras instituições sociais que não só a família, é muito difícil desconsiderar algum tipo de conflito com aqueles valores e normas que até então pareciam corretos e adequados. Não por acaso, como argumenta Piaget em sua teoria do desenvolvimento, é só nessa fase, da autonomia, que podemos considerar os sujeitos plenamente responsáveis

por suas ações no mundo, na medida em que possuem a capacidade linguística e cognitiva de formular um *pensamento formal abstrato* acerca das coisas do mundo a sua volta. Aqui, estaríamos diante de um sujeito que conhece a si mesmo e reconhece a realidade em que está, conseguindo chegar, por meio de um processo dialético, num denominador comum acerca do modo como deve ou não deve agir no mundo.

Conforme Habermas, com Hegel, Freud e Piaget aprendemos a considerar que “sujeito e objeto se constituem reciprocamente, e que o sujeito só pode se tornar consciente de si mesmo em relação com – e na construção de – um mundo objetivo” (1983, p. 16). Esta relação e desenvolvimento progressivo é, por parte dos estudiosos referidos, entendida/o por meio de etapas que são caracterizadas distintamente e que permitem perceber não apenas uma analogia, mas uma homologia entre o desenvolvimento do Eu e das imagens de mundo. Entretanto, o filósofo alemão toma o cuidado de fazer certos alertas a possíveis equívocos nesta percepção.

[...] a consciência individual e a tradição cultural podem coincidir no conteúdo, sem por isso expressarem as mesmas estruturas da consciência. [...] Nem todos os indivíduos são representativos do grau de desenvolvimento de sua sociedade. [...] O modelo ontogenético do desenvolvimento não pode refletir as estruturas da história do gênero, pelo simples fato de que as estruturas coletivas da consciência valem tão-somente para os membros adultos da sociedade. [...] a conservação do sistema da personalidade coloca imperativos inteiramente diversos dos que são colocados pelo sistema social (1983, p. 17-8).

Apesar dessas ponderações, Habermas chama a atenção para diversas semelhanças que podemos interpretar entre o processo de desenvolvimento do ser humano e as imagens de mundo que se formam acerca das sociedades em que estes seres estão inseridos. Por exemplo, a primeira infância, que nada mais possui do que uma imagem de mundo egocêntrica, vincula-se ao tipo de cosmovisão que se consolida nas sociedades tribais, que tem na repetição e rememoração das normas e valores dos antepassados um pilar sob o qual a tribo se orienta. Neste sentido, estamos falando do modo pelo qual os mitos centralizam o horizonte da forma de organização social considerada adequada dentro daquele contexto. Mas isso se modifica quando pensamos o contexto das sociedades que se organizam de maneira estatal e, mais ainda, quando observamos a transição das civilizações arcaicas para as que consideramos desenvolvidas. Trata-se, nesta altura, de um cenário de ruptura para com as formas míticas de conceber o mundo, que se verifica no processo de

racionalização ou, para lembrar Weber, de desencantamento do mundo, que, ao contrário da percepção negativa que aparece em Adorno e Horkheimer, Habermas considera positivo. Isso mostra que “a unidade da razão teórica e da razão prática se torna então o problema-chave das modernas interpretações do mundo, que perderam o caráter de imagens de mundo” (HABERMAS, 1983, p. 21). Este problema-chave aproxima-se do tipo de operação que o jovem/adulto, a partir do momento em que desenvolveu satisfatoriamente a consciência moral e reflexiva, tem que lidar para equacionar, intersubjetivamente, seu próprio percurso de ação com a realidade social em que está. Por isso, alcançar a autonomia implica compreender que a “identidade do Eu significa uma liberdade que [...] põe limites a si mesma” (HABERMAS, 1983, p. 72).

A partir desses detalhes sobre o desenvolvimento do Eu e da identidade estruturados a partir da psicologia analítica, da psicologia cognitiva e do interacionismo simbólico, Habermas está preocupado em saber se as sociedades modernas e contemporâneas podem formar uma identidade **racional** de si mesmas. O que o motiva a essa investigação é o fato de que *identidade* por si só implica na distinção de um ser singular perante os outros, mas para que isso aconteça os outros também precisam reconhecer essa distinção. Deste modo, pensar a identidade só é possível dentro de um contexto mais amplo, ou seja, dentro de uma realidade que cada sujeito possui vínculos ainda que simbólicos com outros sujeitos. A autoidentificação (identidade), assim, fundamenta-se a partir de um contexto social, numa rede de significados comuns que engloba uma sociedade. No fundo, “uma identidade de grupo que vá além das biografias individuais, portanto, é condição a identidade da pessoa singular” (HABERMAS, 1983, p. 79).

Então, como já mencionamos, mais do que na socialização primária, na secundária notamos um duplo percurso, não apenas do desenvolvimento da consciência de si perante os outros, mas também da identidade social que o Eu faz parte. É possível, com isso, discernir porque se deve conceber simultaneamente a universalidade e a subjetividade do Eu, pois “enquanto pessoa, o Eu é igual a todas as outras pessoas, mas enquanto indivíduo, é diferente de todos os demais indivíduos” (HABERMAS, 1983, p. 80). Aqui, sem dúvida, Habermas está deixando

evidente a ideia hegeliana segundo a qual o indivíduo não pode ser pensado isoladamente, ele se constitui enquanto ser dentro da esfera social e, portanto, só por meio da intersubjetividade é possível o desenvolvimento de uma identidade social. Mas como ela acontece e se concretiza?

Habermas responde à questão anterior lembrando de alguns pressupostos fundamentais do materialismo histórico, entre os quais está a ideia de *trabalho social* e a da *história do gênero*. Marx e Engels afirmam que:

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo o que se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais logo que começam a *produzir* seus meios de existência, e esse passo à frente é a própria consequência de sua organização corporal (1998, p. 10).

A primeira ideia consiste no entendimento de que o trabalho social condiz com a reprodução da vida humana. Dizer isso significa afirmar que a marca evolutiva que distinguiu os humanos dos demais animais foi a sua capacidade para criar meios de subsistência. O uso da ação instrumental para este fim não pode ser pensado de maneira isolada, mas como fruto de uma cooperação entre sujeitos que necessitam responder as eventualidades das formas primeiras de vida. A presença do trabalho na história humana é central e, deste modo, não podemos deixar de considerar que esta história deve ser estudada por meio deste eixo conceitual. Considerá-lo implica dar conta de decifrar a condição humana no percurso da história e na realidade presente.

Marx e Engels estavam convencidos de que o grau de desenvolvimento de uma nação e também das relações entre as nações poderia ser mensurada pelo nível da divisão do trabalho presentes em cada realidade. Por isso, analisar o sistema que lida com a regulamentação do trabalho e, conseqüentemente, com a divisão dos produtos torna-se central, estamos falando obviamente do sistema econômico<sup>16</sup>. Os autores analisam deste modo distintas formas de propriedade, desde um estágio primitivo, no qual a caça, a pesca e a agricultura aparecem como meios de produção para prover os recursos necessários a tribo, passando pela denominada *propriedade comunal e do Estado*, em que várias tribos reúnem-se enquanto cidades e já se encontra a tensão entre comércio marítimo e indústria, chegando aos estágios da

---

<sup>16</sup> Como se pode verificar em Marx e Engels, *Ideologia Alemã*. 1998, p. 12-21.

*propriedade feudal* e com significativo aprofundamento da propriedade privada aos modelos produtivos do sistema capitalista<sup>17</sup>.

Como Habermas avalia, na realidade conceber o trabalho social como reprodução da vida humana implica identificar uma crítica dirigida ao fenomenalismo empirista ou racionalista, que compreende o ser humano como polo passivo no processo de compreensão da realidade. O que se deseja, como é sabido, é justamente o oposto, que o ser humano seja consciente de si e de sua situação perante o mundo para que possa de alguma maneira atuar nele para que as coisas que necessitam mudar mudem. Sendo assim, o trabalho social, na interpretação habermasiana, olhando para a história mais ampla do gênero, serve para descrever a realidade dos “hominídeos com relação à dos primatas, mas não capta a reprodução especificamente humana da vida” (HABERMAS, 1983, p. 115)<sup>18</sup>. Esta só pode ser pensada no contexto do *homo sapiens*, isso porque neste contexto encontramos uma estrutura familiar mais robusta, que equivale a algumas condições para a interação social que não eram possíveis identificar outrora e que são apenas satisfeitas com a *constituição integral da linguagem*.

Podemos assumir que somente nas estruturas de trabalho e linguagem complementaram-se os desenvolvimentos que levaram à forma de reprodução da vida especificamente humana e, com isso, à condição que serve como ponto de partida da **evolução social** (HABERMAS, 1983, p. 118, grifo meu).

A possibilidade de reconstruir a história progressiva do gênero humano se dá, como já temos indicado, no pensamento marxiano pelos modos de produção. Mas convencionalmente Habermas considera que a forma com que essa reconstrução é pensada possui uma série de problemas, com os quais ele quer evitar. Para tanto, sugere uma interpretação que não caia dogmaticamente numa visão do desenvolvimento que seja *unilinear, necessário, ininterrupto e ascendente de um*

---

<sup>17</sup> Por esta via, o materialismo histórico sustenta seis modos de produção que permitiriam avaliar a evolução social de qualquer sociedade particular. McCarthy reforça que esta noção possui uma série de contraexemplos na história e, portanto, os modos de produção não se apresentam como um aspecto adequado para julgar as condições necessárias para o progresso. Na realidade, seguindo a linha habermasiana, este não pode ser o *único* critério.

<sup>18</sup> Para o autor alemão e como é do conhecimento geral, embora com os hominídeos possa se pensar um avanço em relação aos ancestrais, no que consiste o uso da técnica, da cooperação e mesmo divisão da produção, ainda carecem de um elemento fundamental para falarmos de uma forma de vida humana mais consistente, a saber a linguagem.

*macrossujeito* (HABERMAS, 1983, p. 120). Em linhas gerais, sua posição sustenta: (i) que o desenvolvimento tem que ser pensado a partir tanto da identidade do Eu quanto da identidade social e não a partir de um *sujeito genérico*<sup>19</sup>; (ii) que para não se comprometer com unilinearidade e necessidade, é preciso separar a lógica do processo evolutivo de sua dinâmica, isto é, entre o que podemos do ponto de vista racional articular para identificar estruturas empíricas melhores e o meio em si pelo qual isso se dá<sup>20</sup>; (iii) que o grau de complexidade de uma sociedade ou época não é necessariamente sinal de um processo de desenvolvimento para melhor, pode inclusive dificultar qualquer diagnóstico possível. Com intuito de adequar o método marxiano a essas premissas e, também, de mostrar uma possibilidade melhor do que julga existir nas vertentes do estruturalismo, neoevolucionismo e funcionalismo sociológico, Habermas continua apresenta sua reconstrução.

Inspirados em Lévi-Strauss, Althusser e Godelier buscaram adequar a concepção de *estrutura* ao materialismo histórico, uma vez que os “sistemas fundamentais de regras, que são observadas no plano do conhecimento, da linguagem e da interação” (HABERMAS, 1983, p. 148) são possíveis de serem reconstruídos racionalmente, no entanto, essa possibilidade não avança para além das estruturas dadas e, assim, encontra obstáculo ao não analisar a constituição dessas estruturas. Na avaliação habermasiana, só o estruturalismo genético de Piaget dá conta de contribuir com o materialismo histórico, já que somente ele consegue mostrar por meio da reconstrução do desenvolvimento cognitivo uma estratégia adequada para pensar os diferentes estágios dos modos de produção.

O neoevolucionismo, por sua vez, representado por Parsons, Luhmann e Lenski, considera que a evolução social pode ser reconstruída aos moldes da evolução natural. Habermas assume que do ponto de vista heurístico essa estratégia é plausível, mas não vê como ela pode dar conta de fundamentar uma teoria que

---

<sup>19</sup> Isso significa, de acordo com Allen (2016, p. 46), que Habermas transfere para o grupo social das épocas históricas a tarefa de resolução dos problemas que eles mesmos experimentam, no entanto, esta resolução acaba sendo dependente dos graus de capacidade de ação que os indivíduos pertencentes a esse grupo possuem.

<sup>20</sup> Em outras palavras, “se alguma sociedade individual se move ou não de fato por esses estágios e, até certo ponto, até que ponto as sociedades submetidas a esse processo são questões historicamente contingentes deixadas para a dinâmica da mudança histórica” (ALLEN, 2016, p. 47).

abarque ao mesmo tempo a evolução natural e a evolução cultural. Para fazer isso os neoevolucionistas teriam que conseguir estabelecer uma correspondência, na evolução social, dos processos de metamorfose frente as adaptações necessárias ao ambiente, da capacidade de sobrevivência de uma população e dos estágios da evolução. Porém, a análise dos processos de aprendizagem é muito mais complexa do que a decifração das mutações do patrimônio genético das espécies, não que a identificação das mutações no ambiente natural seja algo simples, obviamente que não, mas exige ferramentas de investigação que não precisam lidar com processos tão heterogêneos quando os que ocorrer na tradição cultural. Mais uma vez Habermas reconhece que os melhores caminhos são trilhados pela psicologia cognitiva e pela psicologia analítica (1983, p. 152).

No funcionalismo sociológico a evolução social é pensada em termos de especificação das funções e teoria dos sistemas, que representa um aprofundamento analítico da realidade social por um lado, mas que vincula equivocadamente o desenvolvimento cognitivo com a complexidade das sociedades. Como Habermas esclarece, “um funcionalismo autonomizado desconhece o fato de que os aumentos de complexidade são possíveis, sempre, somente ao nível atingido em cada oportunidade concreta pelo princípio de organização da sociedade” (1983, p. 155). Isso significa que primeiro precisamos compreender os processos de integração social e desenvolvimento cognitivo para só depois poder analisar o grau de complexidade de uma dada realidade. Não fazer isso, implica deixar de lado o processo central pelo qual a pretensa complexidade se deu e, com isso, perde-se de vista elementos fundamentais da evolução social/cultural.

Os problemas que Habermas identifica são importantes na medida em que toda teoria do desenvolvimento e toda tentativa de reconstrução baseada numa evolução social possui em seu horizonte uma normatividade. Ainda que as implicações normativas sejam completamente distintas para o biólogo e para o cientista social, o filósofo alemão pondera que ambos precisam estabelecer um critério que consiga avaliar o processo evolutivo. Não fosse assim, seria impossível a organização hierárquica e distinção das espécies da natureza. Guardando as devidas proporções, no âmbito da cultura e da sociedade há uma pressuposição de uma ética

evolutiva, isto é, de conceber em cada estágio de desenvolvimento princípios e valores que seriam ampliados e melhores construídos em comparação à contextos anteriores. Habermas exemplifica esse ponto ao mostrar como temos que partir de certos pressupostos para confiar, por meio da comunicação, na chegada a um denominador comum. Dificilmente obtemos um consenso sem considerar que *as proposições verdadeiras devam ser preferíveis às falsas*, ou de que *as normas justas devam ser preferidas às injustas* (HABERMAS, 1983, p. 157)<sup>21</sup>. Não faz sentido ir contra esses princípios, já que a partir deles temos a oportunidade de aprofundar a fundamentação normativa de nossas ações. Por isso, Habermas está convicto de que o critério adequado para concebermos uma evolução social está na estratégia histórico-materialista, isso porque, de acordo com o filósofo:

[...] o desenvolvimento das forças produtivas, em conexão com a maturidade das formas de integração social, significa progressos na capacidade de aprendizagem em ambas as dimensões, ou seja, no conhecimento objetivante e na consciência prático-moral (1983, p. 158).

Com essa estrutura, Habermas reconstrói o materialismo histórico e preenche parcialmente as lacunas que existia na abordagem de Marx, a saber, “sua concepção excessivamente estreita de desenvolvimento histórico, seu objetivismo e sua falta de uma base normativa clara” (ALLEN, 2016, p. 45, tradução minha). Esta última lacuna só se completará em sua *Teoria do agir comunicativo*, não que esta obra represente uma continuação ou complementação direta da *Reconstrução do Materialismo Histórico*, pois a teoria da evolução social não será ainda mais aprofundada, mas o pressuposto e o pano de fundo de um desenvolvimento progressivo permanecerão. Enfim, como afirma Pinzani, Habermas:

[...] consegue reformular o programa do materialismo histórico e, precisamente, no sentido de uma teoria do agir comunicativo que persegue uma finalidade de emancipação, se baseia em uma teoria evolutiva da sociedade e tem como seu elemento central a ideia de uma razão comunicativa” (2009, p. 76).

---

<sup>21</sup> Este argumento consiste na justificativa sistemática que Habermas encontra para defender os pressupostos que são inevitáveis para quem teoriza acerca do desenvolvimento da história humana. Allen os interpreta como componentes da teoria da pragmática universal, que o autor alemão desenvolve melhor em obras posteriores.

## 2.2 Razão e emancipação, Modernidade como progresso

Na seção anterior pudemos compreender em linhas gerais o pano de fundo do pensamento de Habermas. Nas obras posteriores à publicação de 1976, algumas ideias vão se mostrar mais sofisticadas enquanto outras quase sem alguma ampliação. Entre as que não são aprofundadas, mas que perpassam sempre seu pensamento, está a teoria da evolução social e entre aquelas que se complexificam está a razão comunicativa. O projeto habermasiano na *Teoria do agir comunicativo* é um tanto “ambicioso” para Allen, e consiste, como podemos confirmar em McCarthy (2002, p. 446), Pinzani (2009, p. 97-8) e Reese-Schäffer (2017, p. 44-45), em repensar a *racionalidade*, conceber a sociedade em sua integralidade sistema/mundo da vida, e fundamentar uma teoria crítica que dê conta de continuar o projeto da modernidade apontando o caminho para a emancipação.

Habermas compreendeu a tarefa intelectual necessária a partir das constatações de Weber, Horkheimer e Adorno, não por estar de acordo integralmente com suas elaborações, mas por enxergar em suas críticas algo a ser resolvido. Lembre-se que a ruptura ocasionada pelo Iluminismo havia se consolidado como novo paradigma. O paradigma racionalista do “pensador solitário”, que, conforme McCarthy foi estabelecido por Descartes e alcançou Kant, assim como foi influente em outros importantes pensadores deste período e na posteridade. Hegel, no entanto, foi responsável pela ressalva em relação a perspectiva metodológica centrada no sujeito e Marx intensificou essa ressalva através da perspectiva materialista. Somado a isso, Darwin tratou de fundamentar a ideia segundo a qual a existência relaciona-se com a inteligência e no âmbito da consciência Nietzsche e Freud desvendaram o inconsciente. “O resultado final foi, nas palavras de Habermas, uma “dessublimação do espírito” e, como consequência, uma “despotência da filosofia.” (MCCARTHY, 2002, p. 447). Isso explica por que no interior da teoria crítica horkheimeana se faz presente um pessimismo e uma visão negativa em torno das reais condições de transformação social, do progresso e da emancipação. Uma visão que Habermas se propõe enfrentar.

O primeiro passo da presente crítica habermasiana, conforme indicado, é repensar a *racionalidade*, uma vez que ela havia estado no centro do projeto audacioso da modernidade, chamado progresso. Mas repensar a *racionalidade* a partir de qual base teórica? O autor sustenta que, embora a razão seja originalmente assunto da filosofia e que, por meio dela, desde Tales de Mileto, os filósofos procuram explicar a realidade a sua volta de um modo integral, na Era Moderna a filosofia não se constitui como um saber totalizante acerca do fenômeno social. Devido ao avanço das ciências e o “desenvolvimento da consciência reflexiva”, a “teoria da argumentação ganha significado especial, porque é dela a tarefa de reconstruir os pressupostos e condições formal-pragmáticos de um comportamento explicitamente racional” (HABERMAS, 2012, p. 21). Conforme o pensador, as vertentes filosóficas pós-metafísicas e pós-hegelianas emergem para isso, o que evidencia, então, a necessidade de indicar o campo ao qual a investigação acerca do desenvolvimento da racionalidade possa ser mais frutífero, na medida em que as próprias ciências naturais transparecem a necessidade de uma normatividade, mas que não se fundamente num prisma ontológico ou transcendental como acontecia na “filosofia original” e que, também, no campo da política fazia-se presente durante muito tempo – se levarmos em consideração a base jusnaturalista racionalista de sua normatividade. Também a política, mesmo ao romper com essa perspectiva, ainda não é a área adequada para lidar com a questão da racionalidade, pois se afasta desta problemática ao amparar a ordem jurídica-política num modelo positivista, que se concentra no ideal descritivo e, portanto, não concebe a sociedade em sua totalidade. Nem a economia se mostra eficaz para lidar com o primeiro problema proposto por Habermas, posto que diferentemente do contexto anterior, em que buscava compreender os reflexos do sistema econômico nos demais âmbitos da sociedade, na modernidade ela se caracteriza como “sistema parcial da sociedade”, explorando o que considera equilíbrio do modelo ou questões preliminares de escolhas racionais. Dito isso, o filósofo alemão não tem dúvidas de que à sociologia compete a investigação e compreensão sobre o problema da racionalidade. Entre os motivos apresentados está a colocação abaixo:

A sociologia foi a única das ciências sociais que conservou a referência a problemas da sociedade como um todo. Ela jamais deixou de ser *também*

teoria da sociedade, e por isso não pôde afastar de si as questões da racionalização, não pôde redefini-las nem as restringir a formatos reduzidos, como fizeram outras disciplinas (2012, p. 26).

O que se expõe acima é a maneira pela qual a sociologia se identifica de modo mais específico ao campo no qual podemos pautar uma investigação completa sobre o problema da racionalidade, pois diferente do que ocorre com outras áreas, como a filosofia, a política, a economia, etc. que conseguem delimitar questões de um tal modo a não remeter a sociedade como um todo, à sociologia é impossível tal ocorrência, ela se apresenta como teoria da sociedade e tudo que a subjaz por excelência. Então, para sua teorização, parte de uma situação histórica objetiva, que manifesta seus problemas mais urgentes em cada tempo. Ela possui, como explica Habermas, um plano metateórico e metodológico que em sua articulação tem a possibilidade de descrever a realidade empírica. Weber aparece como aquele que exemplifica esta conexão e Habermas sustenta categoricamente que, na verdade, toda “sociologia com pretensão de teoria social, desde que proceda de maneira suficientemente radical, o problema da racionalidade apresenta-se ao mesmo tempo em *um plano metateórico, um plano metodológico e um plano empírico*” (2012, p. 30). Estas instâncias, como veremos, assumem panoramicamente a estrutura do desenvolvimento da teoria habermasiana.

O autor inicia o estudo da racionalidade lembrando a relação que fazemos entre este termo e o que chamamos de saber, e deste com o que compreendemos por conhecimento, mas logo esclarece que “a racionalidade tem menos a ver com a posse do conhecimento do que com a maneira pela qual os sujeitos capazes de falar e agir *adquirem e empregam o saber*” (2012, p. 31), entendendo *saber* como um enunciado que sujeitos exprimem sobre alguma coisa. Segundo o pensador, a exteriorização do saber pode se dar de maneira explícita, a partir da linguagem verbal, ou implícita, a partir da conduta de alguém com vista numa finalidade. Deste ou daquele modo, é importante perceber que a “racionalidade de uma exteriorização depende da confiabilidade do saber nela contido” (HABERMAS, 2012, p. 32), isto é, a racionalidade presente no enunciado ou na ação devem estar tanto sujeito a críticas quanto a possibilidade de fundamentação. Quanto menos sujeito a crítica e quanto melhor a fundamentação maior o grau de racionalidade seja do enunciado, que tem

como pretensão de validade a verdade, seja da ação, que tem como pretensão de validade a eficiência.

A partir dessas considerações, Habermas consegue distinguir dois conceitos de racionalidade, que nem Weber, Marx e os teóricos da Escola de Frankfurt da primeira geração fizeram, qual seja, a diferenciação entre *racionalidade instrumental*, que se vincula a exteriorização do saber por meio de ações, e *racionalidade comunicativa*, que se vincula a exteriorização do saber por meio de enunciados. Esta distinção permite ao filósofo alemão a superação do paradigma da consciência, formulando em seu lugar o paradigma da comunicação. Conforme Pinto:

O paradigma da consciência é calcado na ideia de um pensador solitário que busca entender o mundo a sua volta, descobrindo as leis gerais que o governam, revelando a unidade encoberta sob a diversidade aparente. Neste modelo há uma relação de subordinação do objeto frente ao sujeito (1995, p. 78).

A racionalidade e/ou razão instrumental<sup>22</sup>, sob a ótica habermasiana, promulga uma teoria social egocêntrica, que não visa o entendimento entre os sujeitos acerca de algo que lhes afeta, mas implica no alcance de uma meta subjetiva e que, portanto, procura-se impô-la ao outro. Apesar disso, segundo a interpretação de Nobre (2004, p. 55), Habermas não “demoniza” a razão instrumental, mas sustenta que ela precise de um limite, que se evidencia na convivência com a racionalidade e/ou razão comunicativa. Dessas duas racionalidades derivam dois modos de ação: uma tendo em seu horizonte o resultado (êxito)<sup>23</sup> e outra tendo em seu horizonte o entendimento. No fundo, podemos vislumbrar a constatação de um tipo de ação – a da racionalidade instrumental – que reflete as condições dos atores sociais no mundo do trabalho, em que a eficiência produtiva valida uma determinada conduta, ainda que esta seja desprovida de liberdade e sentido. Por sua vez, a que emerge para o entendimento permite uma reprodução simbólica do social, isto é, desenvolver situações ideais em que os sujeitos não tenham constrangimentos para o diálogo com

---

<sup>22</sup> Que, conforme o autor, caracterizou a “autocompreensão da modernidade” (2012, p. 35).

<sup>23</sup> A perspectiva teleológica da razão e da ação instrumental podem muito bem ser relacionadas ao padrão de racionalidade pressuposta no sistema capitalista e nas ideologias do imperialismo e colonialismo, pois como Reese-Schäfer sustenta, “é possível atribuir as patologias da modernidade [segundo a teoria do agir comunicativo de Habermas], sem nenhuma exceção, a invasão da racionalidade econômica e burocrática em esferas do mundo da vida, às quais essas formas de racionalidade não são adequadas e, por isso, levam a perdas de liberdade e de sentido” (2017, p. 46).

vista a comunicação de suas perspectivas e/ou insatisfação. Deste modo, como afirma Pinzani:

A linguagem é, portanto, central para definir a racionalidade. Por meio da linguagem os seres humanos formam seu mundo comum [...]; por meio da linguagem eles verificam as pretensões de validade ligadas a afirmações, normas e formas expressivas subjetivas; por meio da linguagem eles se entendem sobre os critérios com base nos quais suas ações são avaliadas (2009, p. 100).

O método com o qual Habermas mostra-se comprometido traz a memória de forma imediata o alto ideal de uma democracia muito bem desenvolvida e aprofundada, na qual os cidadãos respeitam-se, ouvem-se e buscam a partir da razoabilidade de uma dada argumentação um bem comum. Este, por sua vez, visto como consenso ou entendimento na teoria habermasiana, não significa, como intuitivamente se pode pensar, a eliminação das diferenças e contraposição, mas o acordo sob o qual o contraste de ideias pode aparecer e ser objetivamente avaliado. É quase, se podemos afirmar isso, uma imagem “perfeita” da participação cidadã construída na conhecida democracia grega ateniense. O tom incerto dessa afirmação e as aspas podem ser justificadas mais diretamente pela própria concepção de cidadania daquele período, mas que aqui não precisamos nos deter. O fato é que a linguagem no centro do conceito de racionalidade, que é o que Habermas defende enquanto razão comunicativa, também gera um leque bastante interessante de problemas filosóficos – seja da Filosofia da Linguagem ou Filosofia Analítica – os quais não serão analisados aqui. O que chama a atenção é a percepção de como esta concepção caminha em direção para o que é concebida como “pragmática universal”. Entretanto, não a compreenderemos claramente sem antes distinguir a ação comunicativa de outros modos de agir.

Para Reese-Schäfer (2017, p. 46), a estratégia habermasiana, bastante comum no âmbito da filosofia, trata de apresentar distintos conceitos de ação que vão paulatinamente ficando mais robustos até chegar ao ápice teórico do que o próprio autor considera como definição apropriada da concepção que quer apresentar, ou seja, em nosso caso, trata-se de compreender que no interior da distinção entre uma ação pautada na razão instrumental e outra que se estabelece a partir da racionalidade comunicativa, existem, pelo menos, três ideias importantes. A primeira

corresponde, identificando-se como a principal distinção em relação a ação comunicativa, com o denominado agir *teleológico*, que se manifesta a partir de uma perspectiva estratégica na qual “o conceito de *decisão* entre diversas alternativas, voltada à realização de um propósito, derivada de máximas e apoiada em uma interpretação da situação” (HABERMAS, 2012, p. 163) é primordial. A decisão tomada, neste caso, procura fazer uma espécie de cálculo que dê conta de prever os resultados e, obviamente, garantir o maior êxito possível desta ação. Não por acaso, Habermas recorda da proximidade desta ideia com o que pode ser testemunhado em posições utilitaristas, que aparecem também nos campos da economia, da psicologia social e, mesmo, da sociologia. A primazia da finalidade em torno deste modo de ação pode ser melhor compreendido quando levamos em consideração que neste modelo “se parte de um único mundo, comum a todos os atores” (PINZANI, 2009, p. 102). É o mundo dos “objetos físicos ou estados físicos” (HABERMAS, 2012, p. 149)<sup>24</sup>, o qual não temos como nos privar e, mais ainda, eximir-se de alguma *decisão*.

O segundo modelo de ação vincula-se, como articula Habermas (2012, p. 149), ao mundo “dos estados de consciência ou dos estados espirituais”, isto é, o mundo social no qual estamos inseridos e partilhamos certos valores. Como afirma Reese-Schäffer, “a obediência a norma é esperada de todos os membros” (2017, p. 46). Isso nos remete às normas morais e, num contexto mais amplo, as normas jurídicas regulamentadas à sociedade e que no percurso da história foram sendo reconhecidas como válidas enquanto comportamento justificado. Este modelo é conhecido como agir *normativo*, já que está pautado em valores e princípios comuns aos atores sociais, noção esta presente na concepção sociológica de *consciência coletiva* desenvolvida por Durkheim.

O terceiro modo de ação não está plenamente identificado nem com o foco da *decisão* nem com o da *obediência*, mas sim com o que Habermas chama de *autorrepresentação*. Não há diretamente uma relação para com o alcance de alguma

---

<sup>24</sup> Como é sabido, Habermas toma como pano de fundo a abordagem dos três mundos de Karl Popper, explorada na conferência *Teoria do conhecimento sem sujeito cognoscente*, de 1967. O que interessa para nosso protagonista não são as considerações epistemológicas do filósofo naturalizado britânico, mas sim “a concepção empirista fundamental segundo a qual o sujeito encontra-se imediatamente em face do mundo, recebe dele suas impressões por meio de percepções de sentido, ou intervém por meio de ações sobre os estados presentes no mundo” (HABERMAS, 2012, p. 150).

finalidade ou cumprimento de certa norma, mas na exteriorização da própria subjetividade. Habermas a descreve assim:

O ator suscita em seu público uma determinada imagem, uma impressão de si mesmo, ao desvelar sua subjetividade em maior ou menor medida. Todo aquele que age pode controlar o acesso público à esfera de suas próprias intenções, pensamentos, posicionamentos, desejos, sentimentos etc., à qual somente ele mesmo tem acesso privilegiado (2012, p. 165).

Pinzani (2009, p. 102) interpreta que esta maneira de agir vincula-se a uma “autoencenação – não no sentido de um comportamento expressivo espontâneo, mas como estilização (dirigida a um público) da expressão das próprias experiências vivenciadas”. Quando resgatamos que cada um desses modos de ação está vinculado a um dos mundos descritos por Popper e relacionamos o agir *dramatúrgico* ao mundo dos “conteúdos objetivos do pensamento” (HABERMAS, 2012, p. 149), notamos o problema com o qual Habermas está disposto a resolver.

Falamos a pouco que a linguagem é crucial para definir a racionalidade. O autor alemão percebe que as formas de agir *teleológica*, *normativa* e *dramatúrgica* – que ilustram como lidamos com os mundos dos objetos físicos, dos estados de consciência e dos conteúdos objetivos do pensamento – tratam da linguagem de maneira unilateral, isto é, “não levam em consideração todas as funções da linguagem em igual medida” (HABERMAS, 2012, p. 184). Ela aparece nesses modos de ação apenas como um dos meios pelos quais a validade pretendida da ação pode ser justificada. Entretanto, o modo como ela aparece não atende os requisitos da pretensão de validade que os próprios modos de agir sustentam. No agir *teleológico*, por exemplo, ou em sua versão *estratégica*, a pretensão de validade da ação, tomando a linguagem unilateralmente, é estabelecida a partir de um “entendimento indireto” entre os atores sociais. Essa forma condiz com a semântica intencional, que Habermas descreve assim:

A semântica intencional apoia-se sobre a noção contraintuitiva de que se pode atribuir a compreensão do significado de uma expressão simbólica *x* à compreensão da intenção de um falante *F* que pretende, com auxílio de um sinal, dar algo a entender a um ouvinte *O*. Assim, seleciona-se um modo derivado do entendimento, ao qual um falante pode recorrer quando lhe está bloqueado o entendimento por via direta, e se o estiliza como se fosse esse modo derivado o modo original. Essa tentativa da semântica intencional de atribuir o significado da expressão simbólica *x* ao que *F* tem em mente com *x* fracassa porque compreender o que *F* tem em mente com *x* implica duas coisas: *compreender* o significado de *x* e *conhecer* a intenção que *F* tem em

conta ao empregar x, ou seja, o propósito que F *quer* alcançar com sua ação. Para que F cumpra com êxito sua intenção de motivar O a um empenho de significação, é preciso que O reconheça a intenção de F de se comunicar com ele e que O também entenda o que F tinha em mente ao cumprir sua intenção comunicativa. Conhecendo somente a intenção comunicativa de F, O **não** entenderá o que F tem em mente, ou seja, **não** entenderá *sobre o que* F quer se comunicar com ele (2012, p. 478, *grifo meu*).

O que notamos, com isso, é que a pretensão de validade do agir *teleológico*, ao usar a linguagem como *um* dos meios de mostrar a eficácia da exteriorização deste modo de ação falha, ou melhor, mostra-se incompleta quando a racionalidade desta ação fica reduzida apenas a intenção do sujeito, desprezando a integralidade das estruturas das expressões linguísticas.

No caso da forma de agir *normativa*, o pensador argumenta que o caráter culturalista da linguagem explicita unicamente a confirmação dos valores, princípios e eventuais normas que já predominam num dado contexto social. No agir *dramatúrgico*, por sua vez, Habermas sustenta a ênfase no caráter estético e estilístico em detrimento do “significado cognitivo dos componentes proposicionais e o significado interpessoal dos componentes ilocucionários” (2012, p. 183). Nas três maneiras de agir aparece apenas uma função da linguagem, seja para “motivar o ouvinte a agir [...], [ou para] estabelecer relações inter-humanas [ou para] expressar vivências” (PINZANI, 2009, p. 103). Embora os três modelos sejam tomados como racionais<sup>25</sup>, Habermas afirma que:

Somente o modelo comunicativo de ação pressupõe a linguagem como um *médium* de entendimento não abreviado, em que falantes e ouvintes, a partir do horizonte de seu mundo da vida previamente interpretado, referem-se simultaneamente a algo no mundo objetivo, social e subjetivo a fim de negociar definições em comum para as situações. Essa concepção interpretativa da linguagem está subjacente a diversos esforços em favor de uma pragmática formal (2012, p. 183).

---

<sup>25</sup> Segundo Reese-Schäfer, caso Habermas não tomasse, à primeira vista, o agir *teleológico*, *normativo* e *dramatúrgico* como racionais, impossibilitado estaria de analisar suas pretensões de validade, seja enquanto *verdade*, no primeiro caso, *correção*, no segundo, e, por último, de *autenticidade*. O autor exemplifica, para tanto, casos cotidianos. Se no âmbito político tomarmos de imediato que todo enunciado é não verdadeiro, logo nenhuma proposição poderá ser analisada enquanto veraz, pois o ponto de partida já indica que toda e qualquer asserção deve ser tomada como falsa. Reese-Schäfer, então, nos explica que precisamos de uma espécie de *sacrificium intellectus*, pois “a fim de, em geral, poder verificar a enunciação de outra pessoa quanto à sua veracidade, correção normativa e autenticidade, em primeiro lugar precisam ser aceitas precisamente estas pretensões de verdade, precisa ser aceita a racionalidade do oponente” (2017, p. 49).

Como exposto, na constatação da lacuna conceitual deixada pelas três formas de agir correspondentes aos três mundos, Habermas infere uma outra perspectiva de ação condizente com um novo olhar para o que se concebe enquanto racionalidade. A ação comunicativa que, como já falamos, visa o entendimento, toma a linguagem não como *um* meio entre outros, mas assume todas as suas funções do mesmo modo. Ao fazer isso, o agir comunicativo não se vincula separadamente num momento ao mundo dos estados físicos (mundo objetivo), ou dos estados de consciência (mundo social), tampouco ao mundo de estruturas simbólicas (mundo subjetivo), mas refere-se integralmente e simultaneamente aos três. Deste modo, no projeto de repensar a racionalidade é incluído uma concepção de sociedade que integre sistema e mundo da vida. Esta concepção totalizante torna-se fundamental para compreendermos a *teoria do agir comunicativo* habermasiana e, portanto, o que se pode entender como ação comunicativa, assim, teremos a resposta para os problemas de pretensão de validade dos outros modos de agir. Neste sentido, a importância da linguagem para a ação comunicativa está no seu campo prático, uma vez que na busca do entendimento os atores sociais devem vincular seus enunciados de maneira reflexiva ao mundo. Conforme Habermas:

Os falantes tomam as três concepções formais de mundo existentes nos outros modelos de ação, aos pares ou individualmente, e integram-nas em um **sistema**, pressupondo-o conjuntamente como uma moldura interpretativa, no interior da qual eles logram alcançar o entendimento (2012, p. 191).

Isso significa que a ação comunicativa permite aos atores a relativização da exteriorização do saber, já que podem ser criticados por outrem. Por isso, no interior desse sistema é necessário haver uma espécie de contrato acerca da pretensão de validade dessas exteriorizações e isto só pode se dar de maneira intersubjetiva nas próprias relações sociais dos sujeitos por meio da razão. O critério, portanto, para validar ou não uma exteriorização passa a ser o explícito vínculo dessa exteriorização ao mundo segundo o qual o contexto da ação vai permitir que ela seja avaliada objetivamente. Assim, percebemos como o agir comunicativo demanda um processo cooperativo no qual os envolvidos vão tramando possibilidades de aprovação ou desaprovação em relação a exteriorização do saber.

Há, então, diante do que foi esclarecido, três pretensões de validade possíveis. Uma referindo-se a verdade de um enunciado, outra pautando-se na correção da ação frente a um conjunto de valores e princípios em vigor e a última estabelecendo-se pelo prisma da correspondência entre o que o ator pensa e diz/faz. Fato é que não podemos confundir, segundo alerta do próprio Habermas, *agir* e *comunicação*. A linguagem, esclarece ele, “é um *medium* de comunicação a serviço do entendimento” (2012, p. 194), mas os atores, nesse processo, é que buscarão compreender-se mutuamente com o objetivo de direcionar suas ações racionalmente. Neste sentido, podemos pensar num *telos* para **toda** concepção de ação, ainda que o resultado seja mais diretamente o foco do modelo estratégico, também no agir normativo, dramatúrgico e comunicativo uma finalidade manifesta-se nas pretensões de validade, que temos explorado até aqui, dessas ações. Não é por acaso que, nessa altura da apresentação da *teoria do agir comunicativo*, outras preocupações pontuais surgem, com intuito de aprofundar a concepção de racionalidade e ação comunicativa. “Estamos lidando, afinal, com uma teoria das ações (que podem ser atribuídas a sujeitos) ou com uma teoria do sistema (que parte de estruturas)?” (REESE-SCHÄFFER, 2017, p. 54). Habermas quer compreender ambos, isto é, como se conectam sujeitos e estruturas. Uma possibilidade que se verifica a partir da integração entre sistema e mundo da vida e uma teoria da racionalização.

Entender o que nosso autor concebe como mundo da vida remete a resolução do que sua teoria sustenta com a ação comunicativa, isto é, entender em que medida a conduta geral de um grupo de pessoas pode ser qualificada como racional, se as exteriorizações deste grupo tem bons motivos e se é plausível vislumbrar razoabilidade cognitiva, moral, avaliativa, expressiva, heurística, etc. desta conduta predominante (HABERMAS, 2012, p. 92). A racionalidade comunicativa é o que o filósofo pressupõe para analisar, antes mesmo de esclarecer com maiores detalhes o mundo da vida, *sistemas interpretativos ou imagens de mundo culturais*, que servem para orientar a partir de um conjunto de valores variados grupos humanos. A curiosidade de Habermas é saber exatamente que condições precisam ser satisfeitas para que um grupo de pessoas tenham como horizonte uma determinada imagem de mundo. Assim, duas convicções são extraídas pelo próprio pensador. Uma refere-se

a certeza de que esta forma de investigação exige alguma natureza empírica para sua abordagem, outra consiste na verdade de que mesmo a imagem de mundo moderna precisa ser vista como uma entre tantas imagens desenvolvidas pelos humanos no percurso da história. Com isso, faz-se necessário romper, à princípio, com a ideia de que a visão de mundo moderna seja universal. Para atender essa necessidade, o autor alemão distingue a imagem de mundo moderna da imagem de mundo mítica e explícita, com isso, o pressuposto da evolução social e do desenvolvimento da racionalidade ao longo da história que perpassa sempre sua teoria.

O mundo mítico e seu *pensamento selvagem* é orientado pelas histórias e narrativas utilizadas pelas civilizações antigas para explicar algo em torno da realidade, estamos falando dos *mitos*. A partir desses relatos percebemos o modo como as sociedades primitivas davam sentido a tudo a sua volta e conduziam sua existência. Mas não podemos deduzir disso um modo de vida racionalizado. Ao menos não no sentido moderno. Habermas reconhece que poderíamos ver aí, inclusive, uma categórica contradição. No entanto, também diz que o grau de racionalidade não pode ser indicado de acordo com as “qualidades lógicas e semânticas, mas segundo conceitos básicos que essas imagens de mundo põem à disposição dos indivíduos para que interpretem seu mundo” (2012, p. 96). Isso significa que do ponto de vista cognitivo o ser humano das sociedades primitivas era tão capaz de alcançar certas operações formais do pensamento quanto o que vive no mundo moderno. A questão da racionalidade de um modo de vida tem a ver mais com ideias que circulam num dado contexto, tornando-se comuns/hegemônicas e passam a ser assimiladas para lidar com a realidade. No entanto, para isso tem que se conceber um desenvolvimento cognitivo.

O que predominava no ideal das sociedades primitivas era uma cosmovisão que não colocava de um lado o que se constituía como natureza e de outro o que concebemos como cultura. A narrativa mítica:

Constrói um gigantesco jogo de espelhamentos em que, *ad infinitum*, as imagens contrapostas do mundo e do homem se refletem, partem-se e recompõem-se no prisma das relações entre natureza e cultura. [...] Através da analogia o mundo todo ganha um sentido, tudo se torna significativo e a tudo se pode atribuir significado no interior de uma ordem simbólica em que se encaixam todos [...] (GODELIER, 1973 *apud* HABERMAS, 2012, p. 98).

Esta perspectiva totalizante, que torna indissociável natureza e cultura, é muito clara quando nos aventuramos a conhecer qualquer mitologia das civilizações antigas. O sucesso ou insucesso pessoal estava sempre relacionado a algum elemento simbólico e imaginário do mito, o comportamento da natureza não era outro que não a resposta de alguma divindade diante da obediência ou desobediência humana às suas orientações ritualísticas, o desenvolvimento da técnica estava atrelado a alguma promessa divina como sinal do sacrifício humano às vezes necessário. São essas categorias, para Habermas, que marcam a experiência do mundo mítico enquanto mundo em que a cultura não domina a natureza, mas interage com ela num mesmo plano, acarretando numa *assimilação recíproca* de uma para outra. Sob a ótica do mundo moderno, essa assimilação resulta em ilusão acerca da interpretação do mundo e uma ilusão de dupla face, pois implica tanto em alienação do ator social quanto em construção imaginária que de conta de dar sentido a tudo, ou seja, “trata-se de uma ilusão de si mesmo e uma ilusão sobre o mundo” (HABERMAS, 2012, p. 101).

Essas considerações acerca do mundo mítico indicam, em sua comparação com o mundo moderno, o famoso processo de secularização descrito por Weber, embora enquanto modo de interpretação do mundo totalizante Habermas sustente suas observações, neste aspecto, em Durkheim e Lévi-Strauss. Isso porque ambos ressaltam que o caráter da imagem de mundo universalista não é privilégio do pensamento selvagem, mas aparece também em outros contextos históricos tais como a época moderna. Foi a partir, no entanto, do processo de secularização ou “desmitologização” do mundo que “uma dessocialização da natureza e ao mesmo tempo uma desnaturalização da sociedade” (HABERMAS, 2012, p. 102) foi possível. Neste processo de desenvolvimento pudemos compreender a natureza e a cultura como campos autônomos. Uma compreensão que se dá em boa medida também a partir do que no texto habermasiano aparece como *atitudes básicas* em face de *mundos*. Quando essas atitudes não são discerníveis em relação a conduta frente ao mundo objetivo ou a conduta frente ao mundo subjetivo, temos uma perspectiva mítica em torno do mundo, ou seja, uma concepção totalizante que também não distingue *linguagem e mundo*. Há, deste modo, uma confusão entre expressões simbólicas, que

estão vinculadas as relações internas de sentido, e entidades que existem no mundo, que estão vinculadas as relações externas objetivas. Uma coisa é a reflexão do pensamento que vincula razão e consequência, outra coisa é a vinculação realizada entre causa e efeito. A última tem a ver com o mundo objetivo, enquanto aquela identifica-se com o mundo subjetivo. Esta diferenciação não é decifrada pelo mundo mítico e o problema disso é que não temos como sustentar, sob esta ótica, pretensões de validade das ações específicas, uma vez que não há sequer clareza acerca de uma concepção de validade. Toda e qualquer pretensão de validade, neste contexto, está sempre imbrincada com o mundo empírico, acarretando numa reificação da imagem do mundo que resulta, na realidade, na impossibilidade de validade de ações, já que se pautam miticamente e não racionalmente. Então, nosso autor quer refletir se o mesmo resultado não emerge numa perspectiva moderna, pois ainda que possamos vislumbrar de uma autonomia entre natureza e cultura nesta época, é preciso pensar “se a pretensa racionalidade de nossa compreensão do mundo não se limita a refletir traços particulares de uma cultura marcada [agora] pela ciência, ou se ela tem mesmo razão ao manifestar uma pretensão de universalidade” (HABERMAS, 2012, p. 110).

Com intuito de sanar o problema exposto, o filósofo retoma o debate do fim do século XIX em torno da objetividade do saber científico e da pretensão de universalidade da racionalidade implícita a este saber. Para tanto, baseia-se nas discussões dos escritos *The Idea of a Social Science* (1958) e *Understanding a Primitive Society* (1970) de Peter Winch, *Some Problems about Rationality* (1970) de Steven Lukes, e *The Problem of Rationality* (1974), *The Idea of Social Science* (1971) e *Rationality and the Explanation of Action* (1971) de Alasdair MacIntyre, este último servindo de contraposição a Winch.

Lukes, na obra referida, interroga em que sentido deveríamos adotar uma atitude crítica (ou não) em relação a um conjunto de crenças que, diante de nós, já se mostram *prima facie* irracionais. Haveria razão para assumirmos tal conjunto de crenças como racionais mesmo sem reconhecer qualquer estrutura desse tipo? A questão é pensar se o fato de considerarmos tal posição *prima facie* irracional não constataria exatamente o fato de não levarmos em consideração a possibilidade de

existirem outras formas de pensar a racionalidade que não a moderna, assim como, se haveria sentido tomar uma dada exteriorização como pretensamente racional mesmo não havendo razões para tal. Com intuito de enfrentar estas questões, Habermas expõe inicialmente que:

Se uma exteriorização que, de saída, mostra-se irracional opõe-se duramente a tentativas de interpretação, o intérprete pode passar a explicar a exteriorização inacessível no sentido da ocorrência de um acontecimento empírico; e pode fazê-lo com ajuda de condições iniciais e hipóteses causais, de maneira psicológica ou sociológica, por exemplo (2012, p. 112).

O que se coloca como possibilidade não é simplesmente o abandono de uma tentativa de interpretação para com atitudes coletivas que se mostram à primeira vista irracionais, mas a busca de uma explicação dessas exteriorizações que estão pautadas na vinculação, que falamos a pouco, entre causa e efeito, que não separa *natureza e cultura* tal como *linguagem e mundo*. Claro que a abordagem psicológica ou sociológica pode ir de encontro a alternativa que Lukes sustenta, mas o que Habermas argumenta é que do ponto de vista metodológico não podemos rejeitar *prima facie* tais exteriorizações. Isso porque cabe ao intérprete justamente colocar à prova a (ir)racionalidade essas atitudes. Tal constatação não pode se dar arbitrariamente, pela razão abaixo:

Observe que, ao atribuir irracionalidade a ele, devemos apontar para a incoerência e incompatibilidade entre as crenças e critérios que ele já possuía em seu novo comportamento. Não é apenas que seu comportamento seria estranho com o que acreditamos ser apropriado; estaria em desacordo com o que sabemos que ele acredita ser apropriado (MACINTYRE, 1971 *apud* HABERMAS, 2012, p. 113).

A afirmação de MacIntyre sustenta a posição segundo a qual devemos refletir sobre as razões e motivos pelos quais uma dada exteriorização não condiz com a racionalidade. Isto é, não se pode classificar como irracional certa conduta unicamente por se mostrar estranha e desconhecida ou fora daquilo que se sustenta hegemonicamente enquanto racionalidade. É preciso indicar a contradição e incoerência de determinada ação a partir da faculdade reflexiva que o próprio agente, como ser humano, possui. Trata-se, assim, de um compromisso metodológico no qual a crítica não exclua a autoavaliação do próprio teórico crítico, isto é, um olhar sobre si mesmo, enquanto intérprete das imagens de mundo, objetivando a distância para qualquer imprudência hermenêutica diante de uma exteriorização. Essa postura,

como esclarece Habermas, não implica uma pressuposição acerca do que se sustenta enquanto racionalidade e nem uma relativização dela, mas justamente a procura por critérios que atestem racionalmente dadas exteriorizações. O que de antemão já se sabe é que se torna improvável a correta análise de uma dada exteriorização se o hermenauta tiver como ponto de partida acerca de certa imagem de mundo os seus próprios critérios para imputar racionalidade a esta ou aquela conduta *a priori*.

A consideração metodológica é exemplificada com os estudos antropológicos de Evans-Pritchard em suas investigações sobre as práticas mágicas dos azandes. A pesquisa só é possível e só faz sentido a partir da distinção entre a exigência lógica de consistência e as exigências metódicas dessas exteriorizações, ou seja, entre a dimensão racional e a empírica. O intérprete leva em conta um estado de coisas comuns às pessoas que fazem parte do contexto social azande para poder compreender o que legitima determinadas práticas mágicas, ainda que ele mesmo, enquanto antropólogo e pertencente a outro contexto social, não considere, do ponto de vista científico, que essas práticas sejam justificáveis pelo crivo da racionalidade científica. Na realidade, esta é uma tentação que o intérprete não pode, para ser coerente em sua pesquisa, ceder. “O antropólogo não tem o direito de julgar a crença em bruxas e a magia segundo parâmetros de racionalidade científica” (HABERMAS, 2012, p. 117). Este é, de fato, um erro comum, tanto para os intelectuais quanto para os que não se atém a cientificidade, isto é, é corriqueiro ao ser humano julgar toda e qualquer ação a partir dos seus próprios princípios, ocasionando, por vezes, a distorção desta ou daquela exteriorização. Isso não significa, entretanto, que diferentes imagens de mundo não possam ser comparáveis. O teórico crítico precisa compreender o mundo de entidades do grupo com o qual está lidando, já que sem isso sua análise está comprometida e fadada ao fracasso hermenêutico. O que é verificável, então, é a possibilidade de se vislumbrar em comunidades primitivas, como dos azandes, um sistema de regras que se consolida com o passar do tempo intuitivamente, assim como uma mesma imagem de mundo. Todavia, isso não remete “a um código de regras interpretativas intersubjetivamente válidas isento de ambiguidades” (HABERMAS, 2012, p. 116). Fosse assim, a visão de mundo moderna poderia ser aplicada, no mundo mítico, nos casos em que dadas interpretações não

fossem minimamente próximas. Não é o que acontece. Na imagem de mundo dos azandes, tal como ocorre em outras culturas, são as noções de *verdade* ou *realidade* que produzem alguma resolução em torno das contradições hermenêuticas. Noções essas que caracterizam inclusive as diferenças entre os sistemas linguísticos de uma e outra cultura, o que interfere, segundo Winch, claramente na interpretação do mundo que cada cultura faz.

O que fica evidente das preocupações de Lukes e da crítica de Winch sobre a abordagem de Evans-Pritchard é que o processo hermenêutico passa a ser compreendido, na teoria habermasiana, como processo de assimilação, uma vez que a tarefa de encontrar os critérios da racionalidade das exteriorizações implica a consciência de que “não podemos nos restringir à dimensão de ciência e técnica fornecida por *nossa* cultura, nem fazer da possibilidade de enunciados verdadeiros e técnicas eficientes o parâmetro para a racionalidade *dos outros* sistemas culturais” (HABERMAS, 2012, p. 121). Este ponto, no fundo, é o grande desafio do intérprete moderno. Habermas quer escapar de uma perspectiva relativista, que até aqui, parece que as últimas observações nos trouxeram. Neste âmbito, o conceito de *verdade* e que se torna expressivo, uma vez que se, num aspecto, toda e qualquer imagem de mundo assemelha-se, para o autor, como um retrato do mundo, isto é, como uma perspectiva entre tantas possíveis, noutro aspecto, toda e qualquer imagem de mundo, enquanto enunciados, estão sujeitos a crítica. Mas sujeitos a partir de qual critério? Danner explica que:

O critério fundamental para a avaliação da estruturação e da superioridade de uma visão de mundo específica consiste no ponto de vista cognitivo, na capacidade de uma concepção de mundo em formular um conceito de verdade que possa assumir o aspecto universalista, que seja formal o suficiente para abstrair do particularismo de seu contexto de origem, sustentando pretensões objetivas, universais de validade (2016, p. 52).

O exposto acima corrobora com a afirmação de Habermas segundo a qual “quando um enunciado é verdadeiro, merece assentimento universal, tenha ele sido formulado nesta ou naquela língua” (2012, p. 119). Este é o argumento em questão que contesta a posição de Winch – que imagens de mundo não poderiam ser comparadas – a qual Habermas considera um *mal-entendido cognitivista*. As imagens de mundo tanto são passíveis de comparação que podem ser julgadas pelos crivos

da *coerência, profundidade, economia, completude, estética, verdade* e, portanto, *adequação cognitiva*, ainda que consolidem no âmbito existencial humano “formas de vida *incomparáveis em seu valor*” (HABERMAS, 2012, p. 121). Se não estou equivocado, parece que o pensador alemão faz questão de ressaltar o valor cultural que as imagens de mundo de diferentes povos possuem no que se refere a história humana, e que é preciso distinguir os limites impostos pela variedade intrínseca a essas culturas quando se quer julgar a racionalidade de uma exteriorização. De todo modo, analisar a veracidade de um enunciado significa reconhecer (ou não) a racionalidade de dada exteriorização e a justificativa de sua universalidade. A questão é que no pensamento selvagem dificilmente, para não dizer nunca, encontrar-se-á uma pretensão de objetividade aos moldes da ciência moderna. As razões para isso já foram há pouco indicadas, mas no intuito de esclarecer é cabível dizer que:

Os indivíduos das comunidades arcaicas não entendem sua visão de mundo como uma construção intersubjetiva, como sua construção, mas sim como sendo prévias a eles próprios e enfeixando-os. Aliado a isso, a subsunção da individualidade na dinâmica objetiva da sociedade e da natureza, imbricadas, implica em que aconteça a falta de reflexividade de que fala Habermas enquanto definidora da dinâmica interna dessas sociedades míticas. Os indivíduos, assim, não submetem sua sociedade, sua cultura e suas tradições à crítica e nem à reformulação (DANNER, 2016, p. 51).

O que a explicação acima aponta é que no aparecimento de inconsistências no *pensamento selvagem*, a postura, que está atrelada a imagem de mundo mítica, não é de enfrentamento das contradições, mas tão somente de uma espécie de *epoché* diante da situação. Não há, por assim dizer, uma disposição para refletir e chegar a alguma síntese perante o conflito, o que leva a questão de saber se tal comportamento não indicaria justamente o caráter irracional do mundo mítico, ou, de modo menos categórico, se a racionalidade do *pensamento selvagem* não explicita sua inferioridade perante o desenvolvimento do mundo moderno. Neste aspecto, Habermas traz R. Horton que alimentando-se de Popper fala em mentalidades *abertas* e *fechadas* das sociedades como critério para comparar imagens de mundo. Trata-se de analisar quais imagens de mundo favorecem e quais prejudicam processos cognitivos de aprendizagem, ou para usar a terminologia de Horton que servirá mais a frente para análise, a aquisição *progressiva* do conhecimento.

As mentalidades *fechadas* impedem que o aprofundamento do aprendizado ocorra e, conforme Danner, “quanto mais fechada e centrada uma imagem do mundo é em relação a si mesma e aos indivíduos que a compõem, mais totalizante e reificadora ela é, menos chances de transformação crítica e de justificação universalista ela possibilita” (2016, p. 53). É o que podemos testemunhar, na história, segundo a abordagem habermasiana, no contexto das comunidades tribais. As inconsistências que podem ser trazidas a estas comunidades por um antropólogo não são suscetíveis de crítica, pois o mundo objetivo ao qual pertencem não é entendido como síntese de uma construção social. Por sua vez, as mentalidades *abertas* propiciam a crítica e autocrítica, isto é, permitem que as inconsistências passem pelo crivo da razoabilidade de certa conduta, o que significa que sua justificação e validade se desenvolva no âmbito social, como algo construído intersubjetivamente e não de modo predeterminado. O que chama atenção nesse ponto é como Habermas consegue desmistificar certa visão, às vezes romântica, que se tem das comunidades primitivas. Como se houvesse uma harmonia e mútua cooperação em relação aos valores que destinam a conduta de todos. Na realidade, há essa harmonia e não há. Trata-se de uma ambiguidade que transparece apenas quando compreendemos o sentido de cooperação habermasiano. Sentido este que implica numa posição crítica de todos os envolvidos em prol do desenvolvimento das ações comuns possíveis apenas mediante o que estamos discutindo, a saber, onde se vislumbra a racionalidade de dadas exteriorizações. Este sentido de cooperação não aparece no mundo mítico, uma vez que como mundo acrítico tem em sua síntese um aprendizado engessado e estagnado, sem possibilidade de aperfeiçoamento devido sua mentalidade *fechada*. Cooperar, neste sentido, exige refletir acerca da própria conduta e analisar a razoabilidade da universalidade de determinada exteriorização. Cooperar não implica isentar-se de posição crítica diante daquilo que está dado como “natural” para que não se alimente um mal estar coletivo, mas o enfrentamento das inconsistências e ambiguidades. O mundo mítico, desta maneira, não se apresenta como um ambiente ideal e evoluído para que as contradições sejam postas à mesa, mas sim, como o mais confortável *habitat* de exteriorizações predestinadas, irrefletidas e não justificadas.

A dicotomia formal-pragmática *fechamento e abertura* das imagens de mundo parece suficiente para Habermas reconhecer, apesar de todo o cuidado, que “a racionalidade científica pertence a um complexo racional cognitivo-instrumental que está certamente apto a reivindicar validade para além do contexto de culturas individuais” (2012, p. 130), uma vez que parece atender a necessidade de abertura que a aquisição progressiva do conhecimento exige. No entanto, simultaneamente, afirma que “as sociedades modernas do Ocidente fomentam uma compreensão desfigurada de racionalidade” (2012, p. 132). Há imagens de mundo que não podem ser interpretadas apenas através de fatores externos, exigindo uma análise cuidadosa dos processos de aprendizagem internos de dada exteriorização.

A teoria cognitiva de Piaget presta serviço mais uma vez ao pensamento habermasiano para explicar como se dá o processo ao qual determinadas imagens de mundo são consequência. O pensador suíço, como é sabido, explica o desenvolvimento cognitivo (e moral) do ser humano a partir de etapas e/ou fases, as quais a pessoa aprofunda sua atividade/capacidade inteligível. Trata-se de um processo que tem como ponto de partida unicamente o próprio instinto individual, sem qualquer uso da linguagem, e chega, através de um longo processo de aprendizagem, no ápice do desenvolvimento cognitivo, representado pelo sujeito autônomo, que a partir de operações formais do pensamento é capaz de abstrair conteúdos da realidade social, objetiva e subjetiva, até a formulação do curso de sua própria ação. Um processo que se dá não introspectivamente, de modo solitário, embora represente também a construção da própria identidade, mas que encontra no outro alternativas para confrontar o apreendido com o que está aprendendo, na quase certa impossibilidade de permanecer da mesma maneira diante das novas descobertas e exigências. Trata-se, assim, de um processo evolutivo de adaptação e racionalização.

Se para Piaget, todo sujeito avança quando sai da anomia para a heteronomia e desta para a autonomia, por significar a superação de um estado ultrapassado da consciência moral. Para Habermas, o abandono do pensamento mítico ou, mais adiante, do pensamento religioso e metafísico, na história, correspondem a “desvalorização do potencial de esclarecimento ou justificação de tradições inteiras” (HABERMAS, 2012, p. 135). Isso significa que a imagem de mundo do sujeito

autônomo sofre uma completa alteração se comparado ao estágio em que ele não reconhecia, por ignorância, norma alguma. Trata-se, assim, como bem dizia Kant, *da saída do homem de sua menoridade*, que Habermas, pautado em Piaget, encontra não somente na “construção de um universo externo, mas como a construção de um sistema de referências para a delimitação simultânea entre os mundos social e objetivo e o mundo subjetivo” (HABERMAS, 2012, p. 137). Esta delimitação torna-se prerequisite para uma imagem de mundo reflexiva, que na medida que progride e alcança o esclarecimento desvaloriza, naturalmente, o potencial de esclarecimento de outrora, que já não atende as exigências atuais para a justificação de determinada ação. É o que acontece com o sujeito que, enquanto criança, obedecia a uma regra familiar por puro medo da punição caso não a cumprisse e, tempos depois, encontra boas razões e justificativas para obediência a esta regra. Esta pessoa percebe que não faz mais sentido a obediência por temor do castigo, a regra é plausível e obedecê-la é uma questão de responsabilidade e consciência moral. Este pequeno exemplo evolutivo ilustra timidamente que a justificativa de certa exteriorização e sua racionalidade se efetiva, agora, na integração entre sistema e mundo da vida por meio da linguagem, isto é, através da razão comunicativa. Como explica Habermas:

Somente na medida em que o sistema formal de referências dos três mundos se diferencia e se autonomiza, pode formar-se um conceito reflexivo de mundo e alcançar-se o acesso ao mundo pelo *médium* composto de diferentes esforços interpretativos, no sentido de uma negociação cooperativa de definições situacionais (HABERMAS, 2012, p. 137).

O que se explicita nesse contexto emerge para o que Habermas considera indispensável para interpretar imagens de mundo com vista no entendimento, isto é, conceber a(s) sociedade(s) como sistema(s) e mundo(s) da vida, ainda que estes sejam conceitos opostos. O substantivo alemão *Lebenswelt*, traduzido por *mundo da vida* ou *mundo da experiência vivida*, implica, para Habermas, o contexto ao qual certo grupo partilha valores e crenças que, por vezes, estão por detrás da compreensão acerca de um dado objeto de discussão. Trata-se daquilo que é dado e pressuposto pelo grupo sem qualquer interrogação, uma vez que está atrelado desde sempre a vida, ela mesma, dos membros dessa comunidade. É esta experiência vivida que dá sentido a muitas exteriorizações e, por isso, como ressalta Pinzani, as ciências sociais “não podem fugir do mundo da vida na qual o próprio observador se encontra” (2009,

p. 108), isso porque escaparia do interprete o sistema de referências aos quais os membros de uma comunidade estão habituados. O filósofo alemão salienta que o mundo da vida “aparece como um reservatório de autoevidências e de convicções inabaláveis, do qual os participantes da comunicação lançam mão quando se encontram em processos cooperativos de interpretação” (HABERMAS, 2012, p. 227). Trata-se, assim, de compreender os nexos internos de sentido que uma determinada coletividade dá a certa exteriorização.

Sentido, símbolos e signos remetem mais uma vez ao campo da linguagem e esta, por sua parte, indica um dos pilares que estruturam o mundo da vida, isto é, a cultura. A cultura, como processo produtivo de construção e criação coletiva, estando presente desde sempre na vida de toda comunidade, faz o sujeito reproduzir ideias e ações que se intensificam enquanto costume. Ela é intrínseca a toda sociedade, que como parte estruturante do mundo da vida integra socialmente a diversidade de pessoas. É na esfera da cultura, da sociedade e da pessoa que Habermas reconhece os distúrbios presentes no mundo da vida. Eles “correspondem [a] diversos fenômenos de crise [...] nos âmbitos da reprodução cultural (perda de sentido), da integração social (anomia) e da socialização (psicopatologias)” (PINZANI, 2009, p. 109).

A perda de sentido ocorre sempre que uma dada exteriorização não atende ao aparato do saber culturalmente constituído ou, dizendo de outro modo, quando no interior de uma comunidade o sistema de referências considerado válido não se enquadra a uma dada situação. Grosso modo, para exemplificar, embora os exemplos sejam sempre passíveis de problemas, é o que acontece sempre que temos uma ruptura de paradigmas em quaisquer áreas que se queira pensar – moral, política, religião, ciência. Como constata Habermas, “o estoque cultural de saber, do qual os atores dispõem, já não consegue cobrir as necessidades de entendimento exigidas numa nova situação” (2012, p. 257). O mesmo ocorre na sociedade quando a norma vigente já não dá conta de novas demandas que aparecem no interior da comunidade social. O resultado acaba sendo o conflito e a indisposição, ou melhor, a desobediência perante as regras que, até então, orientavam a ação. Não por acaso em Ética falamos de algo tão importante quanto as transformações da Moral e no

Direito da reavaliação, de tempos em tempos, das normas jurídicas constituídas. A crise surge no ponto em que aquilo que está dado dá sinais claros de estar ultrapassado, o que não implica necessariamente o descarte de todo o passado, mas a readequação da norma para que o entendimento seja alcançado na nova realidade e situação. A socialização, que tem o papel fundamental de integrar subjetividades para construir uma forma de vida coletiva, vê-se por desmoronar ao não conseguir enfrentar o fenômeno da alienação. O sujeito alienado é um sujeito fora de si, incapaz de possuir uma identidade forte e, deste modo, incapaz de contribuir objetivamente no processo interpretativo do mundo com vista ao entendimento. Mas se as consequências da crise são claras, qual seria a função ideal da tríplice estrutura (cultura-sociedade-pessoa) do mundo da vida? Habermas responde:

Se a cultura oferece um saber válido capaz de suprir a necessidade de entendimento num mundo da vida, as contribuições da reprodução cultural para a manutenção *dos outros dois* componentes consistem, de um lado, em *legitimações* para as instituições existentes e, de outro lado, em *padrões de comportamento* para a aquisição de capacidades de ação generalizadas, *eficazes do ponto de vista da formação*. E quando a sociedade está socialmente integrada, a ponto de suprir a necessidade de coordenação num mundo da vida, as contribuições do processo de integração para a manutenção dos *outros dois* componentes consistem, de um lado, em *pertenças sociais de indivíduos, legitimamente reguladas*, e, de outro lado, em deveres morais e obrigações (2012, p. 258).

O que se constata na resposta habermasiana, novamente, como eu entendo, é o lugar central que ocupa o conceito de cooperação. A participação de cada sujeito na história é fundamental para que se desenvolvam instituições capazes de enfrentamento das crises, ainda que estas sejam, por vezes, institucionalizadas. Quem legitima tais instituições são os próprios sujeitos, que ligados por uma imagem de mundo, quer-se aberta/esclarecida, tendem a cooperativamente chegar ao entendimento via interpretação. Esta é uma realidade, no entanto, somente num contexto em que cada pessoa se sente pertencente ao grupo que partilha de dado repertório cultural, na medida em que a responsabilidade é assumida tão somente no escopo do processo de socialização. Trata-se de uma perspectiva comunicativa que encontra no outro, e não em si mesmo, os meios de interpretação e ação. Isso explica porque Habermas rivaliza a racionalização do mundo da vida ora como *concordância normativamente prescrita*, ora como *entendimento comunicativamente alcançado*. Esta última maneira, enquanto modelo da razão comunicativa, requer quatro

características das tradições culturais, a saber: (i) uma clara distinção entre os mundos objetivo, social e subjetivo, para que se reconheça as pretensões de validade nessas esferas e, com isso, avalie-se objetivamente a justificção de dada exteriorizaç3o; (ii) uma mentalidade aberta, fomentando a crítica e autocrítica de si mesma, abrindo m3o de qualquer dogmatismo, promovendo a reflex3o e o aprendizado; (iii) a institucionalizaç3o de saberes especializados, com vista no aprimoramento das avaliaç3oes da fundamentaç3o te3rica desses saberes; (iv) a compreens3o simult3nea da integraç3o e separaç3o entre sistema e mundo da vida, ou seja, a distinç3o entre “a institucionalizaç3o das pr3ticas e das normas, por um lado, e a espontaneidade da esfera vital, por outro, que ainda assim manteriam imbricaç3o e espontaneidade da esfera vital” (DANNER, 2016, p. 54). Estas qualidades s3o, no projeto habermasiano, indispens3veis para uma conduç3o racional da vida em toda tradiç3o cultural. Mas como se chegou a isso na modernidade?

A esta altura cabe uma lembrança. A import3ncia que Weber tem na teoria habermasiana para compreendermos a ideia partilhada com Marx, Adorno e Horkheimer da conex3o entre o desenvolvimento da *racionalizaç3o social*, que estamos indiretamente se referindo o tempo todo, e a ampliaç3o da racionalidade instrumental. 3 sabido, pelo que j3 vimos na seç3o anterior, que na perspectiva de Marx o processo de racionalizaç3o social est3 vinculado as forç3as de produç3o, que implica “na ampliaç3o do saber emp3rico, na melhora das t3cnicas de produç3o e na mobilizaç3o, qualificaç3o e organizaç3o sempre mais eficientes da forç3a de trabalho socialmente utiliz3vel” (HABERMAS, 2012, p. 266). Este processo evolutivo 3 compreendido por Marx atrav3s da experi3ncia concreta dos humanos desde os contextos mais remotos at3 alcanç3ar seu 3pice na modernidade, por influ3ncia j3 conhecida da Revoluç3o Industrial. Mas ao contr3rio de Marx, que enxerga nesse processo espec3fico a fonte da alienaç3o e aprisionamento do homem, Weber sustenta que o problema est3 no modo como a raz3o instrumental se intensifica, por meio de subsistemas, na racionalidade ocidental que se desenvolve coletivamente<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Mais uma vez resgatando a responsabilidade da 3tica protestante nesse processo. Habermas (2012, p. 267) explica como Adorno e Horkheimer assimilaram essa interpretaç3o weberiana de Marx, focando melancolicamente na forma como a raz3o instrumental se autonomizou.

É esse fato que na *Dialética do Esclarecimento* Adorno e Horkheimer também identificam. Devido a ampliação do conhecimento servir, ao contrário do que defendiam os iluministas, para a promoção dos modos de exploração, a síntese adorniana e horkheimeana vinculava-se a decepção e desesperança.

Habermas considera importante resgatar o contexto no qual Weber constrói sua teoria, isto é, num momento em que as filosofias da história e teorias evolucionistas já tinham sido amplamente tratadas. A perspectiva hegemônica da racionalidade era fundamentada nas ciências naturais e exatas e o trabalho de Condorcet veio a estabelecer um paradigma enquanto saber científico. A sua compreensão acerca da história humana não podia ser outra que não um caminho no qual ocorria o desenvolvimento da racionalidade. Isso significa conceber nossa história como um acumulado processo de aprendizagem e, neste contexto, apreender consiste em *progresso*. Progredir implica a superação das imposições por parte da natureza, na medida em que tais obstáculos forçam o ser humano naturalmente a desenvolver-se em direção a uma saída para aquilo que os aprisiona ou impede o crescimento. Trata-se, assim, do alcance da consciência em torno de uma determinada realidade, isto é, de um esclarecimento que se chega mediante aos desafios impostos pelas circunstâncias da vida. Neste sentido, se é por meio do esclarecimento que conseguimos ter ciência acerca das resoluções dos problemas, então, é por meio do saber científico que chegamos ao esclarecimento. Portanto, a ciência e os cientistas possuem uma tarefa: de contribuir com o aperfeiçoamento das pessoas e, conseqüentemente, da sociedade<sup>27</sup>.

Assim como Kant, Condorcet vê o progresso da civilização na linha de uma república que garanta as liberdades civis, de uma ordem internacional que traga consigo uma paz duradoura, de uma sociedade que acelere o crescimento econômico e o avanço tecnológico e faça desaparecer as desigualdades sociais ou pelo menos as compense (HABERMAS, 2012, p. 273).

Com o exposto fica evidente porque Habermas ironiza a perspectiva de Condorcet ao dizer que o filósofo francês acredita na vida eterna antes da morte.

---

<sup>27</sup> Por isso, como atesta Bury, Condorcet acredita que investigar a história humana tem duas utilidades: "Permite-nos estabelecer o fato do Progresso e deve permitir-nos determinar sua direção futura e, assim, acelerar o ritmo de progressão" (2009, p. 218).

Todos os preconceitos, violências e desigualdades seriam exterminados da face da terra, assim como a doença seria vencida pela medicina. Um pensamento radical o suficiente para dizer que “deve chegar um tempo em que a morte se torne cada vez mais que o efeito de circunstâncias excepcionais” (CONDORCET, 1963 *apud* HABERMAS, 2012, p. 274). Este quadro progressista que marcou o pensamento iluminado, no entanto, emerge alguns problemas: (i) Condorcet pressupõe um progresso contínuo, ininterrupto e linear do conhecimento na história, bem como assume a ideia de que todos os eventuais problemas que surgem possam ser solucionados por meio do paradigma científico; (ii) o pensador francês não tem a dimensão de sua perspectiva universalista, acreditando que mais cedo ou mais tarde todas as civilizações alcançarão o ápice da racionalidade que o mundo moderno alcançou; (iii) existe uma ingênua concepção na qual os progressos do saber técnico e científico são acompanhados simultaneamente pelo saber moral-prático<sup>28</sup>; (iv) finalmente, o autor se firma no aparato empírico, confiando num avanço constante do conhecimento, ainda que não se dê o trabalho de analisar em que condições esses pretensos progressos ocorrem.

No século XIX, as teorias evolucionistas vieram a rever a ideia da racionalização e estabeleceram no lugar do progresso científico o paradigma da evolução natural das espécies. Esta foi uma alteração que ia mais ao encontro da realidade desta época. Isso porque os novos arranjos da força produtiva, a formalização das liberdades burguesas e o desenvolvimento da economia capitalista tinha mais relação com a experiência concreta dos sujeitos e menos com os saberes propriamente teóricos ou científicos. Como Habermas explica:

Os dois primeiros motivos favoreceram a releitura empirista dos processos de racionalização e de crescimento, ao passo que o terceiro facilitou a assimilação da história da sociedade pelo modelo evolutivo que Darwin havia firmado para esclarecer a história da natureza. Foi assim que Spencer pôde erigir uma teoria da evolução social que eliminava o idealismo vago da filosofia da história e considerava os avanços da civilização uma continuidade da evolução natural, para subsumi-los todos sob leis naturais, sem todas aquelas dubiedades (2012, p. 280).

---

<sup>28</sup> Neste ponto Habermas (2012, p. 276-7) explica como esta unidade entre razão teórica e razão prática são exploradas nas filosofias da história de Kant e Hegel até alcançar a teoria social de Marx.

Apesar disso, a alteração promovida por Spencer não foi capaz de dar conta dos *perigos do eurocentrismo*. Permaneceu pressupondo, ainda que com menor ênfase, o *racionalismo*, o *universalismo*, o *naturalismo ético* e o *determinismo evolutivo*. É sob as críticas a esses pressupostos que Weber desenvolve sua teoria da secularização, do desencantamento e da racionalização. É por meio da comparação da tese weberiana com as teorias da evolução que Habermas encontra certo fio condutor para continuar a investigação de seu projeto de repensar a racionalidade. Faz isso ao analisar o que Weber considera como sinais da racionalização, reconstruindo a argumentação weberiana acerca da *lógica da racionalização das imagens de mundo*, que permite compreender a base da racionalização social exemplificada, por fim, no processo de racionalização do direito.

A ciência moderna, o surgimento das universidades, as diversas expressões artísticas, as doutrinas jurídicas, a administração do Estado, a economia capitalista, etc. são alguns dos exemplos que chamam a atenção de Weber para pensar que a racionalidade ocidental moderna possui algo de diferente para outros contextos e épocas. Essa diferença começa a ser identificada por uma característica comum que aparece nas várias *manifestações do racionalismo ocidental*, a saber, o desenvolvimento em todas as esferas de uma *autonomização e diferenciação* que ocorre, na abordagem habermasiana seguindo mais uma vez Parsons, na *sociedade*, na *cultura* e na *personalidade*. A racionalização da *sociedade* acontece a partir da estrutura economia, Estado e direito formal. A racionalização da *cultura* ocorre por meio da ampliação do conhecimento na ciência e na técnica, com a autonomia da arte, no sentido de uma *autolegitimação*, e com o universalismo que decorre nos campos do direito e da moral. A racionalização da *personalidade*, por fim, corresponde a uma *condução metódica da vida*, âmbito este no qual a teoria weberiana vê como fator provavelmente mais importante para a consolidação do capitalismo. Este aspecto é amplamente analisado na famosa obra de Weber já mencionada, cuja observação abaixo é significativa:

Está claro que a participação dos protestantes na propriedade do capital, na direção e nos postos de trabalho mais elevados das grandes empresas modernas industriais e comerciais, é relativamente maior, mais forte, ou seja, superior à sua porcentagem na população total [...] (2004, p. 29-30).

Esta vinculação do capitalismo com a religião se não é inaugural em Weber, ao menos encontra nele um representante incapaz de ser esquecido sempre que tal relação é feita. O autor, ao constatar que a “maioria das *idades* ricas haviam se convertido ao protestantismo já no século XVI” (2004, p. 30), foi instigado a identificar que vertente desta confissão religiosa se vincula fortemente a economia capitalista. Com uma rebuscada análise das denominações protestantes fica convencido de que este modelo econômico deve seu desenvolvimento à ética calvinista, que pode ser encontrada na Confissão de Westminster de 1647. Entre as afirmações do credo destaca-se a consciência de que “esteja destinado a salvação ou a danação, **o homem tem o dever de trabalhar** para a glória de Deus e criar o reino de Deus sobre esta terra (REALE e ANTISERI, 2006, p. 62, grifo meu). Este racionalismo ético, como Habermas interpreta, oferece a base segundo a qual na modernidade se instaurou “uma atitude cognitivo-instrumental em face de procedimentos intramundanos” (2012, p. 300).

A atribuição religiosa imputada ao trabalho implica considera-lo não apenas o esforço humano em vista do suprimento das necessidades básicas em torno da vida, mas, como parte da vida religiosa, consiste numa marca da obediência à Deus. Deste modo, ele não é opcional e a maneira de exercê-lo não é qualquer, trata-se de uma obrigação que se deve realizar da melhor maneira possível. Weber destaca:

A valorização religiosa do trabalho profissional mundano, sem descanso, continuado, sistemático, como o meio ascético simplesmente supremo e a um só tempo comprovação o mais segura e visível da regeneração de um ser humano e da autenticidade de sua fé, tinha que ser no fim das contas, a alavanca mais poderosa que se pode imaginar da expansão dessa concepção de vida que aqui temos chamado de “espírito” do capitalismo (2004, p. 156-7).

Isso demonstra que a doutrina soteriológica do calvinismo, para Weber, e que não é fácil discordar, proporcionou de maneira ímpar o desenvolvimento do “espírito” capitalista, pois o sucesso no trabalho era entendido como sinal da salvação. A prosperidade econômica passou a ser a medida e ser o sinal da convicção e certeza da *eleição* de Deus. Deste modo, “a ideia da necessidade de uma *comprovação da fé* na vida profissional mundana [...] fornecia, assim, [a amplas camadas de naturezas com pendor religioso] *estímulo positivo* da ascese” (WEBER, 2004, p. 110). O sociólogo jamais poderia ter imaginado que esta crença pudesse gerar na posteridade

uma forte tendência em países subdesenvolvidos. Tendência esta conhecida hoje pelo nome de teologia da prosperidade.

Fato é que o calvinismo quando estabeleceu sua ética na crença da predestinação, substituiu a aristocracia espiritual dos monges pela “aristocracia espiritual dos santos *no mundo desde toda a eternidade predestinados por Deus*” (WEBER, 2004, p. 110). Ou seja, se antes da atribuição religiosa ao trabalho somente o monge é que tinha uma vida religiosa *par excellence*, para usar a expressão weberiana, depois cabia a cada um, a cada cristão, ser um monge no decorrer de sua vida. Isso significa que ao cristão cabe a tarefa de glorificar a Deus, inclusive através do trabalho. O que fica explícito, com isso, é que a obra weberiana não se caracterizava por entender o capitalismo meramente como um sistema econômico ou modo de produção, como em Marx. “Era, *sim*, o capitalismo enquanto “espírito”, isto é, cultura [...], vivenciado pelas pessoas na **condução metódica da vida** de todo dia” (PIERUCCI, 2004, p. 07, grifo meu). Desta forma, foi compatibilizado os ideais progressistas do capitalismo, isto é, o “espírito do capitalismo”, com a ética protestante ascética do calvinismo, sobretudo do puritanismo. Tem que se deixar evidente isso, uma vez que Weber mesmo já havia adiantado no começo de sua investigação que:

O antigo protestantismo de Lutero, Calvino, Knox, Voët, ligava pouquíssimo para o que hoje se chama “progresso”. Era inimigo declarado de aspectos inteiros da vida moderna, dos quais, atualmente, já não podem prescindir os seguidores mais extremados dessas confissões (2004, p. 38).

A partir dessas relações vemos porque Habermas esclarece como a ética protestante veio a contribuir com modos de ação *racional-teleológico*. Em suma, encontramos nesse desenrolar da consolidação e promoção da economia capitalista, simultaneamente, o modo como ocorre a *racionalização de imagens de mundo*, isto é, a passagem da racionalização *cultural* para a *racionalização social*.

Para compreendermos a transição acima precisamos entender, segundo alerta de Habermas (2009, p. 306), que não estamos falando da mesma coisa quando pensamos na ampliação do repertório conceitual acerca da imagem de mundo e quando tratamos de melhores procedimentos que antes tínhamos a disposição para lidar com dada situação. É a este segundo tipo de racionalidade que Weber gasta energia para decifrar as condições da transição referida, ou seja, é por meio da

*racionalidade prática* que ele busca indicar o processo investigado. Esta racionalidade possui como características o seguinte: (i) tem uma técnica reprodutiva; (ii) usa recursos sempre adequados para uma melhor intervenção técnica nas situações concretas; (iii) reconhece quais finalidades são mais urgentes e passíveis de realização<sup>29</sup>; (iv) é consciente dos princípios que regulam a ação dando conta de justificar a validade de seu procedimento; (v) consegue vincular a ação *racional-teleológica* e a *ação racional-valorativa*<sup>30</sup>.

A vertente capaz de satisfazer as características acima e promover uma *racionalidade prática* que se transformou na mola propulsora da *racionalidade cultural* à *racionalidade social*, foi, como se pode supor, a ética protestante calvinista. Como Habermas interpreta Weber:

“Só aqui o mundo é significativo em sua viciosidade criatural, de maneira única e exclusivamente religiosa, enquanto objeto do cumprimento de obrigações por meio do agir racional, conforme a vontade de um Deus pura e simplesmente supramundano” (2012, p. 314).

A condução metódica racional da vida é marca da modernidade capitalista, de seu desenvolvimento progressivo. Weber assumiu isso, mas não arbitrariamente como veremos mais adiante. O importante nesse momento é compreender como ele forneceu as bases para deciframos o modo pelo qual as práticas e as normas da sociedade, por meio de uma *racionalização social*, foram institucionalizadas.

Quando se fala em institucionalização das práticas e das normas fala-se em “institucionalização social do agir racional-finalista em favor de propósitos generalizados” (HABERMAS, 2012, p. 141), entre os quais estão, no interior de todas

---

<sup>29</sup> De acordo com Habermas, nesta caracterização é preciso conceber que a racionalidade prática pensada por Weber não tem apenas em seu âmbito uma forte marca da racionalidade instrumental, mas, além disso, possui “a *racionalidade eletiva* de uma proposição de fins elegida segundo valores” (2012, p. 310).

<sup>30</sup> Neste ponto é preciso explicar a complexa terminologia conceitual e as distinções weberianas na *racionalidade prática* como *racionalidade instrumental*, *racionalidade eletiva* e *racionalidade normativa*. Trata-se não de uma distinção acerca do significado conceitual, mas do modo como esses aspectos da racionalidade prática podem ser mensurados. A *racionalidade instrumental* é medida por meio da adequação dos recursos utilizados em uma ação frente a sua finalidade; a *racionalidade eletiva* é medida a partir da assertiva delimitação das finalidades; e a *racionalidade normativa* é medida pelo grau de assimilação do modo de ação no âmbito social. *Racional-teleológicos* são os modos de agir que “satisfazem as condições da racionalidade de valores e da racionalidade eletiva”, enquanto *racional-valorativos* são os modos de agir “que satisfazem as condições da racionalidade normativa” (HABERMAS, 2012, p. 313). A *racionalidade prática no todo* corresponde a conexão do agir racional-teleológico com o agir racional-valorativo.

as tradições culturais, por exemplo, a economia e a administração. Deste modo, dinheiro e poder, como meios utilizados pelos subsistemas citados para o que pode ser entendido como um “desafogo tendo em vista os riscos e o ônus da comunicação” (HABERMAS, 2012, p. 331), evidenciam o processo de intensificação e consolidação da separação entre sistema e mundo da vida, pois quanto mais racionalizado é este e mais complexo se torna aquele, tanto mais o mundo da vida aparece como mais um subsistema entre outros. Este processo é concebido como *tecnicização do mundo da vida*, pois como explica Pinzani (2009, p. 111), “meios como dinheiro e poder, por meio dos quais esses subsistemas se diferenciam, substituem a comunicação como meio de controle, fazendo com que o próprio mundo da vida” seja dispensável para a orientação das ações.

Habermas exemplifica esse processo burocrático em detalhes na segunda seção do sexto capítulo da *Teoria do Agir Comunicativo*, ao tratar exatamente da *Disjunção entre mundo da vida e sistema*. Analisando este processo de um outro modo que Niklas Luhmann, o pensador alemão conclui que a *tecnicização* na modernidade chega a um nível “em que os imperativos do sistema, libertos, detonam a capacidade hermenêutica do mundo da vida, instrumentalizando-o” (HABERMAS, 2012, p. 281), isto é, o entendimento via linguagem perde o lugar em detrimento de “meios de comunicação que não necessitam mais da linguagem” (HABERMAS, 2012, p. 280). Trata-se da substituição gradativa da integração social pela integração sistêmica. O dinheiro é um dos melhores exemplos para atestar esta substituição.

É sabido que nas comunidades primitivas o escambo era a prática que consolidava a troca de coisas ou serviços, permitindo o acesso a estes bens ou força de trabalho com intuito de obter o que não se tinha ou era escasso. Como não havia uma forma de estabelecer um valor exato nessa troca, a possibilidade de que esta atividade possuísse uma configuração injusta não era nula, uma vez que o que determinava a permuta era a própria necessidade da coisa que o outro produzia. Mas numa perspectiva idealista e mais primitiva essa relação de troca exigia integração e cooperação, visando suprir as necessidades da comunidade, que era constituída de poucas famílias. Neste contexto referido, podemos lembrar como as atividades laborais estavam vinculadas ao gênero ou a faixa etária, sendo os homens

responsáveis entre outras coisas pelo provimento de alimentos seja por meio da caça ou da pesca, as mulheres lidavam com o cuidado da casa e alguns afazeres no campo, mesmo as crianças com tarefas simples no lar. Apesar desses distintos papéis, não se pode pensar aí numa divisão do trabalho nos moldes que pudemos testemunhar na história posterior.

O mundo do dinheiro é o mundo em que a diferenciação e valorização do trabalho se dá pelo grau de especificidade e complexidade técnica, regulado por relações de poder. Por um lado, obviamente o dinheiro não estava presente no contexto do escambo acima relatado, por outro, na medida em que num trabalho conjunto se obtinha como resultado o bem esperado com mais rapidez, tanto mais se consolidava o papel daquele que coordenava essa atividade e exercia alguma autoridade. O que isso quer dizer? Que num processo gradual longo de especialização técnica das atividades, depois denominado de divisão do trabalho, das relações de troca e de poder, isto é, de evolução social, chegamos num modelo de sociedade que se organiza sob a forma de Estado. Nesse modelo, cada âmbito possui a sua especificidade, autonomizando-se um do outro e desprendendo-se do mundo da vida. O dinheiro, como *equivalente universal* que se consolida para lidar com as relações de troca, relações econômicas, portanto, torna o processo comunicativo dessa esfera, sem uso da linguagem, um meio de controle social. Um controle que se instaura paulatinamente no interior das sociedades modernas a ponto de dispensar o mundo da vida como horizonte no qual a coletividade deveria pautar o curso de suas ações.

A intensificação da separação entre mundo da vida e sistema é vista por Habermas como processo de colonização do mundo da vida, pois este passa a ser consumido na esfera dos subsistemas, entre os quais estão poder e dinheiro, de tal modo que no interior das relações sociais ocorre a assimilação das novas relações de troca e de poder, do modo como já vimos com Weber. As *sociedades de classes constituídas economicamente* não são outra coisa que o resultado da complexificação ocorrida desde as *sociedades estamentais igualitárias*, passando pelas *sociedades estamentais hierarquizadas* chegando as *sociedades de classes estratificadas politicamente*. Entretanto, segundo o filósofo alemão, não é apenas pelo grau de

complexidade que as sociedades diferem, mas, principalmente, “por *complexos de instituições* que *ligam* qualquer novo mecanismo de diferenciação sistêmica *ao mundo da vida*” (2012, p. 301). Por sua vez, novos mecanismos tendem a surgir sempre que a complexidade do sistema se intensifica. Como eles estão sempre enraizados no mundo da vida, necessitam ser institucionalizados para que, como dito antes, libertem-se dos valores e normas preconcebidos.

O que constatamos acima, para deixar mais claro, é que na obra referida habermasiana o processo evolutivo, que vai das sociedades primitivas às sociedades modernas capitalistas, implica um modelo de sociedade que se institui por meio da razão comunicativa por um lado, mas que se desliga dessa mesma razão ao institucionalizar os subsistemas que se consolidam como mecanismos especializados para lidar autonomamente com cada âmbito do mundo da vida, o que, por seu lado, coincide com a disjunção para com o mundo da vida, ele mesmo, para resolução das demandas da sociedade. É o que se nota no âmbito jurídico. Todo tipo de disputa só encontra uma possível resolução por meio do direito. As pessoas parecem incapazes de convergir dialogicamente para uma saída e, por reconhecerem-se desse modo, levam questões das mais banais para os tribunais. Como salienta Habermas:

A moral e o direito têm como especialidade represar conflitos escancarados, a fim de que a base do agir orientado pelo entendimento – e, com isso, a integração social do mundo da vida – não seja prejudicada. Eles asseguram um ulterior nível de consenso, ao qual podemos recorrer quando fracassa o mecanismo de entendimento na esfera da comunicação cotidiana, regulada por normas, isto é, quando a coordenação das ações, prevista para o caso normal, não acontece, abrindo espaço para o risco de um confronto violento (2012, p. 313-4).

O nível de complexidade do sistema e da racionalização do mundo da vida, como se pode imaginar com a referência acima, também podem ser observados pelo grau de separabilidade que ocorre no processo de evolução social entre moral e direito. Com base nas análises de Durkheim e da diferenciação exposta por Kohlberg dos graus de consciência moral, Habermas esclarece como gradativamente o direito vai se desligando da moral. Se no nível da consciência moral denominada *pré-convencional* não se vislumbra uma separação entre moral e direito, o oposto é percebido no espaço da consciência moral *pós-convencional*. Nesta última, a moral, conforme atesta a teoria habermasiana, é desinstitucionalizada, ou seja, torna-se o

campo específico no qual a pessoa orienta a sua conduta individual. O direito, todavia, emerge como um *poder externo*, tornando-se parte de uma instituição que subordina a todos, consolidando a universalização dos valores e das normas. Assim, a consciência *pré-convencional* e a unidade entre moral e direito lembram as sociedades arcaicas ou primitivas, as quais costumeiramente reconhecemos uma perspectiva jusnaturalista acerca do cuidado e da orientação sobre a conduta humana, enquanto a consciência *pós-convencional* e a separação entre moral e direito nos remetem a sociedade moderna e contemporânea capitalista, em que observamos a instituição da perspectiva juspositivista sobre o ordenamento social.

O que se pode verificar a partir desta análise do processo de racionalização do mundo da vida não é outra coisa senão que a modernidade implica na consolidação da separação entre cultura, sociedade e personalidade, através da “institucionalização do Estado burocrático, da economia capitalista e do direito positivo e de formações de estruturas de consciência pós-tradicionais” (DANNER, 2016, p. 56), que representam sistemas de garantia da integração social por meio da incorporação de consciências morais que estejam nos dois últimos níveis da classificação feita por Kohlberg. Isso quer dizer que quanto mais evolui a sociedade mais complexos ficam os sistemas de integração, pois através do avanço especializado de cada campo – administrativo, econômico, etc. – novos sistemas surgem para lidar com demandas particulares de entendimento. Particulares no sentido das especificidades que meios como poder e dinheiro exigem no interior da integração sistêmica, pois no horizonte deste processo está sempre o anseio pela generalização.

A generalização/universalização de valores e normas, que aparece na esfera jurídica em toda sua gama de demandas particulares, isto é, de sistemas que garantem a integração por meios que não exigem mais a razão comunicativa, ainda que tenham se originado por meio dela, é própria da modernidade e do processo de *juridificação* do mundo da vida, que consiste no empreendimento segundo o qual “o direito se estende sobre âmbitos sociais cada vez mais novos, que até o momento eram regulados de maneira informal, e penetra neles sempre mais profundamente” (PINZANI, 2009, p. 111). Por isso, a delimitação cada vez mais específica das áreas que passam a ser colonizadas pela ordenação jurídica. O direito, como Habermas faz

questão de mostrar, distingue-se no processo de evolução social em direito *revelado*, direito *tradicional* e direito *formal*. No direito tradicional, onde começa a separação entre direito e moral, há uma divisão entre direito civil e direito penal, que é transformado no contexto das *sociedades de classes constituídas economicamente* enquanto direito coativo, separado da moral e com vista a realização de determinadas finalidades. Deste modo, enxergamos como a sede pela universalização e sua necessária formalização por meio do direito equacionam o que Habermas tem chamado de *tecnicização, juridificação e colonização* do mundo da vida.

Estamos diante de uma problemática ambigüidade. Por um lado, a sociedade moderna capitalista, nos olhos de Habermas, é o resultado de um processo progressivo de evolução social na qual por meio do entendimento intersubjetivo e do processo de racionalização do mundo da vida através da racionalidade prática que substitui a integração social pela integração sistêmica, que garante em sociedades cada vez mais complexas, à primeira vista, sistemas de controle de conflitos e desentendimentos por vezes insolúveis não fosse existirem órgãos de resolução. Por outro lado, tais sistemas ao imbricarem-se fortemente com o sistema econômico se especializaram tanto tecnicamente que embora tenham sido derivados dos anseios (racionalis-finalistas) no interior do mundo da vida, desligaram-se deste de tal maneira a burocratizá-lo, a ponto de controlá-lo nas suas várias dimensões de maneira coativa e, conseqüentemente, arrancando da vida humana a liberdade e esvaziando-a de sentido. A ação passou a ser orientada única e exclusivamente teleologicamente, de maneira estratégica com intuito exclusivo no êxito, fazendo com que as relações humanas obtivessem um caráter de irracionalidade, na medida em que a atitude assumida pelos atores sociais coincide com a objetificação dos outros e de si mesmo. Então, só com o uso público da razão comunicativa é possível impor limites a razão instrumental e fazer com que os sistemas de integração não sufoquem o mundo da vida, permitindo aos atores sociais uma base de validade das exteriorizações seja no mundo objetivo seja nos mundos social e subjetivo. É na ação comunicativa que deve estar ancorada a racionalização do mundo da vida, pois o entendimento como critério de validade para uma condução racional da vida compreende as pretensões de validade dos três mundos. Assim, importa para Habermas combater os excessos da

razão instrumental por meio da racionalidade comunicativa, que não havia sido decifrada por outros autores. Esta estabelece condições, desacreditadas pela primeira geração da Escola de Frankfurt, em que sujeitos partilham de um consenso acerca da justificativa e validade de potenciais pretensões de orientações para a ação. Trata-se, para falar de modo genérico, do acordo perante as regras do jogo, as quais devem ser aceitas como condição para o entendimento via comunicação. Portanto, Habermas possui uma crítica contundente a sociedade moderna capitalista e seu processo de reificação, mas diferente da primeira de Adorno e Horkheimer não vê neste diagnóstico um beco sem saída e sim, através da concepção da sociedade enquanto mundo da vida e sistema, uma possibilidade de emancipação humana deste complexo processo de tecnicização, burocratização, juridificação e objetificação através de uma nova perspectiva acerca da racionalidade, que outrora não se concebia<sup>31</sup>.

Habermas, assim, recupera o “projeto da modernidade”. Nos privilegia com a concepção de racionalidade comunicativa, que se amplia no percurso da história, como crítica às consequências dos exageros da então hegemônica razão instrumental. Mostra-se um grande crítico a partir de seu diagnóstico de época, porém otimista, fundamentando sua *Teoria do agir comunicativo* numa evolução social, numa ideia de progresso, considerando “que as sociedades modernas possuem um nível de aprendizagem e de maturação que nenhuma outra organização sociocultural possui” (DANNER, 2016, p. 57).

### 2.3 A teoria crítica habermasiana em xeque

Apresentados os pressupostos e conclusões principais da teoria habermasiana sobre a racionalidade comunicativa e o seu progresso no percurso do tempo, podemos agora investigar as críticas que Amy Allen dirigiu à Habermas.

Allen manifesta bastante incômodo com várias questões que estão no interior da teoria habermasiana, mas a principal se refere ao papel que a ideia de *progresso*

---

<sup>31</sup> Como Pinzani menciona, Habermas “crê firmemente na ideia iluminista de que a razão pode continuar a ser um instrumento de emancipação”.

e evolução social executada na obra do filósofo, sobretudo por esta ideia vincular-se estreitamente com o chamado eurocentrismo. Para a autora americana isso explica porque Habermas não lida em sua obra explicitamente com questões como o imperialismo e o colonialismo. Daí a interpretação dela de que a teoria crítica contemporânea precisa ser descolonizada.

Boa parte dessa crítica dirigida a Habermas parece residir no fato de ele estar longe de ser um marxista radical, que sugere a revolução como saída para a emancipação por parte de um proletariado consciente, disposto a lutar pela transformação social contando com uma crise insustentável da economia capitalista. Embora algumas crises tenham ocorrido ao longo da história, parece mais do que testemunhado o fato de que até aqui a economia capitalista se mostrou altamente adaptável às situações diversas. Habermas pensa na possibilidade de emancipação e quebra dos processos de reificação de maneira pacífica, como já explicamos anteriormente. Isso significa que não há uma pretensão de mudança *radical* na ordem vigente, a não ser a proposição de reformas necessárias à medida que a liberdade e o sentido da ação humana ficam comprometidos.

Allen quer analisar em que sentido Habermas atende aos requisitos de sua própria proposta, o mais central: construir uma teoria crítica da sociedade que valide seus próprios padrões críticos (ALLEN, 2016, p. 50). A autora mostra-se insatisfeita com o modo como Habermas amarra seus conceitos para sustentar o que ela considera a “fonte” da sua normatividade, isto é, o elo entre *entendimento* e *validade*. Esmiuçando o que já vimos na sessão anterior, ou seja, os vários âmbitos de pretensões de validade de uma exteriorização em decorrência dos mundos objetivo, social e subjetivo, a filósofa americana permeia a *Teoria do agir comunicativo* para ressaltar categoricamente, de maneira contrariada, que o pensador alemão parte de uma realidade específica, ao considerar que está explicando as estruturas de entendimento que se constatarem no conhecimento intuitivo do cidadão *competente* moderno. Trata-se, diz Allen, de “sujeitos adultos que aprenderam a diferenciar as três reivindicações de validade e dominaram a estrutura de comunicação dos três mundos” (2016, p. 51). Se esta perspectiva não parte de uma perspectiva metafísica, mas de sujeitos reais no mundo, ela questiona: em que sentido esta pragmática pode ser

universal? A autora infere que os potenciais normativos “representam o *telos* implícito para o qual a linguagem visa universalmente, na medida em que funciona como um meio de comunicação” (2016, p. 51). Esta é uma verdade que ela não pode rejeitar, porém, como sustentar que *somente* na modernidade dispomos de indivíduos capazes de distinguir as pretensões de validade com vista no entendimento? Esta superioridade ou suposição de que no mundo moderno estamos diante do progresso nos mais diversos campos subjaz a uma perspectiva, *prima facie*, eurocêntrica. Como fugir disso? Talvez Habermas não queira ou não considere deste modo, logo exploraremos.

Mais do que as interrogações acima, Allen exige explicações acerca do comprometimento que a pragmática universal possui intrinsecamente com a ideia de progresso e evolução social. O reconhecimento do desenvolvimento da aprendizagem e, portanto, dos âmbitos cognitivos e morais não pode ser justificado pela própria pragmática. O mesmo se dá inversamente e, por isso, a autora questiona se no fundo ambas teriam que se *reforçar mutuamente*. Na realidade, todas essas questões emergem para um posicionamento cético da filósofa em relação ao cumprimento do grande objetivo posto pela própria teoria habermasiana, isto é, fundamentar sua normatividade.

Sobre o modo como Habermas argumenta a superioridade moderna ocidental já vimos na sessão anterior. Inicia repensando a racionalidade e como o *telos* da linguagem é a comunicação que visa o entendimento. No entanto, para que isso ocorra, precisamos distinguir dentro de que contexto estamos exigindo as justificativas para nossos enunciados. A distinção dos mundos e suas respectivas pretensões de validade tornam-se fundamentais enquanto as regras do jogo do entendimento, necessitando para isso algum tipo de aprendizado e/ou desenvolvimento cognitivo. Esta distinção, então, só é possível para o indivíduo moderno clarificando uma posição de superioridade, segundo a autora, que Habermas reforçaria ao comparar as imagens de mundo míticas e a racionalidade do mundo da vida ocorrido na modernidade. Pelo caráter de abertura desta última, que dispõe da possibilidade de crítica e readequação em relação aquilo que não atende aos critérios de justificação ou validade, as imagens de mundo míticas não passam de uma etapa muito remota

do pensamento humano que deve ser inclusive o mais rapidamente superado. Por mais que Allen reconheça no contexto da modernidade e da teoria habermasiana o grau de universalidade que, por exemplo, talvez seja impossível negar quando falamos da racionalidade científica, o mesmo não se pode impor ou mensurar acerca do campo moral-prático, mas é isso que com todo rigor filosófico Habermas parece fazer. O processo de transição da racionalidade cultural para a racionalidade social, possível apenas por meio de um desenvolvimento da razão, é compreendido e captado de um modo antes não realizado pelos teóricos sociais, na medida em que se instituem de maneira ambígua dois paradoxos, o da racionalidade do mundo da vida e o da complexidade dos sistemas de integração. Para Allen:

Em suma, pelo menos no que diz respeito ao argumento da Teoria da Ação Comunicativa, a pragmática formal não serve para justificar a concepção de racionalidade de Habermas ou sua abordagem intimamente relacionada de normatividade. Nem a pragmática formal se sustenta por si mesma, independente da teoria da evolução social. Em vez disso, a reivindicação de universalidade do conceito de racionalidade comunicativa de Habermas repousa em sua leitura da história da teoria social e na capacidade da teoria da ação comunicativa de resolver problemas gerados dentro dessa história que não poderiam ser resolvidos em seus próprios termos. (2016, p. 60).

Além de considerar insuficiente a teia conceitual habermasiana, a pensadora ressalta que a *Teoria do agir comunicativo* está comprometida conscientemente com a ideia de superioridade da modernidade e, mais do que isso, que a assunção desta ideia não é meramente arbitrária para o fundamento normativo, mas possui comprovação. Todavia, na tentativa talvez de acalmar os críticos, Allen explicita como mais recentemente Habermas tem falado em *múltiplas modernidades*, já que não partilha da problematização existente da relação entre modernidade e eurocentrismo, que Bhabra, em quem Allen se apoia, chama de *crises de legitimação* das teorias sociais.

O que estamos dizendo até aqui implica, conforme a interpretação não só de Allen, na solidariedade intencional de Habermas perante um racionalismo que subjugou culturas e povos, levando-os muitas vezes ao esquecimento enquanto parte fundamental inclusive da própria constituição europeia. Enrique Dussel classifica esta postura como *falácia eurocêntrica*, na medida em que considera a Reforma Protestante, o Iluminismo e a Revolução os pilares da modernidade, seguindo a perspectiva hegeliana, excluindo assim, por exemplo, o papel que a conquista das

Américas havia desempenhado para o mundo moderno. Se levarmos a sério essa crítica central dirigida à Habermas teremos que reconhecer, conforme Danner, que o autor alemão precisou “pagar um preço extremamente alto para, conforme sua intenção, *salvar um projeto crítico* de filosofia e de sociologia calcado na afirmação da modernidade ocidental” (2016, p. 59). Um projeto, então, que tem como pano de fundo de sua construção “um *racionalismo grandemente cego e pretensioso* [...], reforçando [...] um sentido colonizador, missionário e messiânico dessa mesma cultura europeia, próprio do século XVIII e XIX” (DANNER, 2016, p. 59). Para escapar desta acusação, Habermas tem colocado sua compreensão da modernidade sob uma ótica diferente da concepção funcionalista e argumenta:

Baseada na mesma infraestrutura social globalizada (cuja característica principal é a orientação obstinada para o controle científico-tecnológico da natureza e do mundo, o exercício burocrático do poder e a produção capitalista de riqueza), a 'modernidade' hoje representa algo como a arena compartilhada na qual diferentes civilizações se encontram à medida que modificam essa infraestrutura de maneiras mais ou menos específicas da cultura (*apud* ALLEN, 2016, p. 70).

Apesar desta maneira aparentemente menos controversa de conceber a modernidade, Allen ainda sustenta que duvida da suficiência da ideia das *múltiplas modernidades* para afastar-se do eurocentrismo. Na interpretação dela, Habermas permanece convicto da superioridade europeia e de que o racionalismo ocidental representa o produto de uma evolução social e aprendizado histórico. Portanto, a consideração habermasiana de que o racionalismo ocidental promoveu simultaneamente ao sistema econômico capitalista – que pode ser mais ou menos adaptado nas diversas culturas – o direito positivo – que resguarda valores democráticos – é acusada de não levar em conta uma parcela não pequena de contextos em que essa realidade não se concretiza. Allen resgata a afirmação de Samir Amin, na qual a posição habermasiana é encarada como “recusa em conceder ao imperialismo toda a importância decisiva que ele tem no capitalismo realmente existente” (2009 *apud* Allen, 2016, p. 71). Esta visão transcorre da análise segundo a qual o marxismo ocidental tende a fundamentar suas elaborações a partir dos centros do mundo, esquecendo-se, assim, das camadas menos “significativas” da realidade, o que, de fato, chama bastante atenção caso não estivéssemos falando do marxismo. A conclusão de Allen não é outra senão que Habermas, para além de fundamentar

sua teoria contraditoriamente, acaba alimentando uma perspectiva a qual deveria criticar. Daí a posição categórica da filósofa de que para a teoria crítica ser efetivamente crítica, inclusive de si mesma, na contemporaneidade ela deve se descolonizar e abrir mão de uma ideia robusta de progresso.

#### 2.4 Considerações finais do capítulo

Expostos os aspectos da teoria de Habermas que nos interessavam e as críticas de Allen, podemos analisar agora em que sentido a interpretação da filósofa sobre a filosofia habermasiana pode ou não ser aceita. De modo muito direto, conseguimos perceber que o pressuposto do autor alemão de que a racionalidade ocidental europeia é superior ao tipo de pensamento que prevalecia em comunidades primitivas e/ou ao chamado mundo mítico, serve de base para a pensadora sustentar que esta visão coincide com uma linha de pensamento tal como as missões colonizadoras nas américas e imperialistas no continente africano.

É inegável que Habermas considera o modo de pensar moderno como um nível de aprendizado e cognição maior do que outras épocas históricas e contextos. Ele gasta boa parte da *Teoria do Agir Comunicativo* para sustentar isso. Como vimos, a razão deste juízo está no fato de outras realidades terem certa incapacidade de *abertura* para refletir sobre si mesmo e o mundo a sua volta, isso porque a indiscernibilidade dos mundos objetivo, social e subjetivo ocorrem pela influência marcante do mito ou da religião. Os três mundos, em comunidades primitivas, confundiam-se pela ideia de que tudo estava vinculado de um ou outro modo com o/a divino/natureza. A falta de sucesso numa colheita ou a derrota em algum setor da vida correspondia ao castigo ou sinal por parte do/da divino/natureza. Não havia uma relação entre o êxito de uma tarefa com o modo pelo qual se realizou, isto é, cada um buscava fazer o que era necessário, mas isso não era garantia do resultado esperado, pois os deuses ou a natureza poderiam reservar outro destino. O mundo moderno, por sua vez, deslocado desse universo mítico e ciente dos mundos objetivo, social e subjetivo, compreende, pelo seu caráter de *abertura*, que o fracasso e seu oposto podem ser refletidos a partir da maneira com a qual algo se efetivou, ou seja, é na

própria conduta humana que está a resposta para a causa desta ou daquela realização.

O reconhecimento deste processo de racionalização, que em Weber aparece pela roupagem da secularização e desencantamento do mundo, é, segundo Habermas, fruto do desenvolvimento, da aprendizagem dos autores sociais na história e, portanto, de um progresso. Mas assumir uma superioridade no modo de pensar e interagir com o mundo, reconhecer uma maneira melhor de conceber as coisas, implica *necessariamente* a partilha de uma perspectiva que subjuga outrem? Se a resposta a esta interrogação for afirmativa, então, teremos que concluir que toda história da filosofia consiste numa espécie de narrativa imperialista. Claro que este modo de colocar o problema pode parecer, à primeira vista, sem sentido ou confuso, mas o ponto é: o fato de se reconhecer uma cosmovisão como mais desenvolvida ou melhor formulada do que outra não permite deduzir que esta imagem de mundo deve chegar ao outro via imposição ou dominação. Ainda quando se afirma a responsabilidade do Ocidente como uma “força civilizadora” (HABERMAS, 2016 *apud* STEINMETZ, 2017), não vejo como isso pode levar a teoria habermasiana a ser associada mais radicalmente com a narrativa do colonialismo e do imperialismo. O Ocidente, concordo com Habermas, estabeleceu a possibilidade da *crítica* e a necessidade do *fundamento* como pilares estruturantes da racionalidade, isto é, como pressupostos centrais aos quais podem ser avaliadas a verdade de um enunciado, a correção de uma ação e a sinceridade ou autenticidade de uma exteriorização no mundo subjetivo.

A racionalidade moderna é superior a imagem de mundo mítica por corresponder a uma visão descentrada de mundo. É esta visão que permite a exigência do *fundamento* e a viabilidade da *crítica*, uma vez que se consegue distinguir fatos, normas e expressões subjetivas. Como atesta Andrews, “a visão descentrada é condição necessária para uma vida racional” (2011, p. 34). Neste aspecto, que se pode, na perspectiva moderna, considerar a irracionalidade da vida no mundo mítico, que impede a reflexão crítica, exigindo a obediência e manutenção do estatuto cultural existente já que este mundo centraliza a ação na conjunção entre natureza e cultura.

A superioridade que Habermas atesta à racionalidade moderna não é outra que não a capacidade para discernir os âmbitos cuja a ação pode ser validada por critérios específicos de fundamentação. Não vejo como isso pode incorporar a narrativa do colonialismo e do imperialismo. De todo modo, outras referências são necessárias para construir melhor e com mais detalhes as pretensões deste ponto. Porém, já se pode dizer que Habermas não adere ou endeusa o mundo moderno só porque identifica uma visão descentrada do mundo, que é fundamental para a concepção de racionalidade. Também não fomenta o colonialismo ou imperialismo por não ter abordado tais temáticas em sua obra. Sua teoria, que é uma teoria da ação, faz um diagnóstico um tanto crítico da modernidade sem contudo vê-la radicalmente de maneira pessimista, no sentido céptico horkheimeano e adorniano de não enxergar qualquer possibilidade de emancipação. Sua teoria “critica a realidade das sociedades desenvolvidas, porque estas não aproveitam o potencial de aprendizagem disponível culturalmente e se entregam sem reservas à crescente e descontrolada complexidade” (HABERMAS, 2012, p. 673). Se esta compreensão é suficiente para colocar em xeque o processo de objetificação e reificação do mundo da vida via juridificação, então parece que pretensões de superioridade de qualquer tipo também devem passar pelo crivo das pretensões de validade que o filósofo sustenta e, como já se pode imaginar, não haveria, por meio da racionalidade comunicativa, brechas para a legitimação de imposição, controle e dominação de qualquer tipo.

Entendo a posição crítica radical de Allen, buscando restaurar uma perspectiva “mais forte” de crítica imanente marxista, mas no ímpeto desta crítica à teoria crítica habermasiana acabamos nos defrontando mais uma vez com uma realidade a qual já não se teria muita coisa a fazer. Penso que as considerações de Horkheimer e Adorno, as quais estimo, sobre a modernidade são importantes enquanto olhar mais severo em relação a sociedade capitalista, mas, por outro lado, sentimos falta de algum caminho pelo qual possamos buscar a emancipação dos meios de dominação. A crítica de Habermas a visão da primeira geração da teoria crítica vai na direção de nos privilegiar com algumas saídas, mas não considero que esta esperança implique na solidariedade para com as narrativas de caráter exploratório que conhecemos na história. Não pretendo exatamente conciliar este

conflito entre Horkheimer/Adorno e Habermas ou Habermas e Allen, mas confesso que estas visões distintas servem hoje para um diagnóstico e apontamentos de possibilidades bastante ricas para a sociedade contemporânea.

Como Habermas vê, a teoria crítica não é inimiga de outras vertentes teóricas sobre a sociedade. Inclusive busca destacar seus aspectos positivos, mas sem deixar de elucidar as limitações segundo sua própria linha de interpretação. A *linha de pesquisa de cunho histórico social*, que tem, por exemplo, no interior de suas análises em maior ou menor grau o problema da luta de classes, é incapaz de reconhecer as patologias da modernidade. A *linha de pesquisa teórico-sistêmica*, do mesmo modo, ao se concentrar nas esferas da economia e da administração perdia de vista, pelos seus modelos idealizados, os arredores dessas esferas e, com isso, precisou levar em conta as integrações funcionais entre economia e Estado. Tal fato acarretou na *teoria social de sistemas*, que “analisa o surgimento e o desenvolvimento das sociedades modernas sob o ponto de vista da crescente complexidade do sistema” (HABERMAS, 2012, p. 676), mas desgarrando-se completamente da tradição sociológica acaba negligenciando, também, as patologias. Por último, o autor alemão ressalta o surgimento do que chamou de *teoria da vida cotidiana*, uma linha de pesquisa que conjugou fenomenologia, hermenêutica e interacionismo simbólico, Trata-se de uma *linha de pesquisa em termos de uma teoria da ação*, que ele explica assim:

Nessa linha, os processos de modernização podem ser representados pelo ângulo de mundos da vida específicos de grupos ou camadas; o dia a dia das subculturas sorvidas pelo torvelinho dos processos de modernização é descoberto com o auxílio dos meios de pesquisa de campo elaborada pela antropologia. Eventualmente, tais estudos se condensam formando fragmentos de uma história escrita na perspectiva dos vencidos (2012, p. 677).

A compreensão de que a história deve ser contada do ponto de vista dos vencidos está presente nos trabalhos de Eric Hobsbawm e o famoso frankfurtiano Walter Benjamin. Para Habermas, essa *história social*, importante e interessante, ainda deixa escapar com maiores detalhes os processos de complexificação e racionalização do mundo da vida.

Apesar das deficiências das três linhas de pesquisa, Habermas sugere que as conclusões dessas teorias podem ser úteis para uma crítica imanente, mas esta

precisa reconhecer a separação entre mundo da vida e sistema no interior da modernidade. É este reconhecimento que permite explicar as patologias da modernidade. Por isso, o autor esclarece como assimilou a psicologia cognitiva de Piaget, a sociologia da religião de Weber, a teoria da comunicação de Mead e a teoria da integração social de Durkheim. A partir da conciliação dessas teorias chegou ao que denomina como uma quarta linha de pesquisa, a saber, o *estruturalismo genético*. Esta linha interpretativa é que dá conta, para Habermas, de lidar com o que Marx chamou de “abstrações reais”. Elas referem-se não somente aos “paradoxos que os participantes percebem como deformações de seu mundo da vida” (HABERMAS, 2012, p. 679), mas também aos paradoxos que surgem no processo de racionalização deste mundo com a conseqüente complexificação dos sistemas de integração simbólica. Deste modo, a teoria habermasiana surge como “alternativa para a filosofia da história em que se apoiava a Teoria Crítica mais antiga, que já não pode ser justificada” (HABERMAS, 1975, p. 715). Se antes, *progresso* coincide com a iminente catástrofe, agora ele exige uma série de categorias que possam dar conta de decifrar no interior da sociedade capitalista como se dão os processos de integração sistêmica. Decifrar isso significa possibilitar caminhos nos quais a racionalidade comunicativa pode frear os excessos da razão instrumental, incluindo modos de dominação e subjugação.



### 3 ALLEN VS HONNETH

Outro autor que Allen dirige suas críticas é Axel Honneth, que foi assistente de Habermas entre 1984 e 1990. Honneth não apenas assumiu o posto de Habermas na Universidade de Frankfurt como também encontrou na crítica ao autor da *Teoria do agir comunicativo* parte do fundamento de sua teoria crítica. Para Nobre, a teoria honnethiana está alicerçada, por um lado, na virada comunicativa habermasiana e, por outro lado, “contra todo modelo crítico que atribua preeminência e primazia a estruturas, funções ou mesmo instituições sociais formais, deixando em segundo plano ou mesmo rebaixando o papel do social” (2013, p. 12). Neste sentido, Honneth se dá a tarefa de continuar o trabalho habermasiano resolvendo o que considera seus equívocos e/ou limitações, isto é, rompendo com o paradigma da crítica da economia política, que Habermas já havia feito, porém levando adiante a primazia do social para um diagnóstico crítico do presente<sup>32</sup>.

Embora Honneth, segundo a análise de Allen (2016, p. 81), tenha colaborado através de seu trabalho com diversos eixos para o debate da teoria crítica na contemporaneidade, a autora também argumenta que existem linhas interpretativas conflitantes acerca do modo como o filósofo fundamenta sua teoria do reconhecimento social. Boa parte dos apontamentos iniciais dela se baseiam no artigo de Christopher Zurn, intitulado *Anthropology and Normativity: A Critique of Axel Honneth's 'Formal Conception of Ethical Life'*. As várias ponderações de Zurn acerca da teoria honnethiana giram em torno da interpretação de que, na obra *Luta por reconhecimento*, Honneth sustenta o estabelecimento de uma teoria normativa capaz de avaliar as formas de organização social a partir de uma totalidade ética, isto é, uma eticidade ou concepção formal de vida ética. Assumir isso significa compreender uma determinada forma de vida como mais desenvolvida e evoluída em comparação à outras. Como se pode conceber isso? É o que veremos na seção abaixo.

---

<sup>32</sup> O que Nobre está apontando é para o fato de a teoria honnethiana se constituir numa *reconstrução* da teoria habermasiana e, portanto, não do marxismo webero-lukácsiano, tendo como intuito para além disso, ainda, a reconstrução da filosofia de Hegel e outras com intuito de atualizá-las.

### 3.1 O ponto de partida honnethiano para pressupor o progresso

Lembrando do artigo de Zurn, no qual o autor explica que Honneth possui três caminhos para responder as dúvidas e as interrogações sobre a validade de sua teoria, Allen considera que o caminho trilhado por Honneth foi principalmente da reconstrução histórica e normativa, apesar de pairar em vários momentos de sua abordagem uma antropologia filosófica. O ponto em questão da estratégia que Allen considera que Honneth utilizou para fundamentar sua teoria está no uso da ideia de progresso como um fato, o que ela costuma chamar em sua obra de noção retrógrada de progresso. Deste modo, a concepção formal de eticidade é apresentado como fruto de uma história do desenvolvimento das sociedades humanas, dos conflitos sociais, das lutas por reconhecimento. O progresso é, para Honneth, deste modo, ineliminável.

Como Allen apresenta, a ideia honnethiana acerca da impossibilidade de qualquer teoria crítica sem o pressuposto de algum progresso está implícita na *Luta por reconhecimento* e é explicitada pelo autor alemão em seu artigo *A irreduzibilidade do progresso*, no qual ele explora a chamada filosofia da história não oficial de Kant.

Honneth reconhece na filosofia da história kantiana o mesmo ímpeto que havia nas *Teses sobre o conceito de história*, de Walter Benjamin. Em ambos se pode admirar uma visão da história contra hegemônica, isto é, uma leitura que rompe com a perspectiva dos vencedores. É sabido que, apesar dessa linha comum, há várias diferenças entre Benjamin e Kant, mas que o próprio Honneth dispensa analisar, o que importa para ele é o fato de que o pensador de Königsberg buscou os *sinais* no interior da própria história humana de uma mudança da realidade para melhor, distinguindo-se, assim, tanto de uma filosofia que considera o declínio algo sempre inevitável, quanto do pré-julgamento de que a maioria das pessoas, ditas comuns, não pudessem experimentar qualquer nível de desenvolvimento moral.

Kant publicou *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*<sup>33</sup> em 1784. A Alemanha deste período estava numa situação bem

---

<sup>33</sup> Farei uso da tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra, publicada pela editora Martins Fontes em 2004. A boa tradução se mostra pela confrontação do texto alemão editado por Wilhelm Weischedel, de 1968, e o texto da Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, de W. de Gruyter, também

diferente de países como Inglaterra e França. A distinção entre esses e outros países não se dava apenas no campo teórico, mas também prático, na medida em que o contexto político e econômico estava aquém da situação que alguns Estados já usufruíam. Kant não ficou alheio a este cenário e certamente a sua filosofia da história procura lidar também com as questões postas em sua realidade.

O início do texto sobre a *História Universal* revela uma suposição central do filósofo, a de que a história seja capaz de indicar, através de análise e cuidadosa observação dos feitos humanos, certa regularidade dos acontecimentos no mundo. Seu objetivo está em decifrar o “fio condutor” da história do mundo (KANT, 2004, p. 5). Não se pode deixar de lado, para compreender este objetivo, a distinção que há no pensamento do filósofo alemão entre *Historie* e *Weltgeschichte*. Gérard Lebrun (2004, p. 71) reforça que esta oposição, ao contrário do que muitos pensam, é obra de Kant e não de Hegel. Ricardo R. Terra explica, por sua vez, que:

A filosofia da história, a *Weltgeschichte*, não é composta pelo acúmulo de fatos, nem depende apenas de algum tipo de ordenação, nem diz respeito a uma maior ou menor amplitude na abordagem de diferentes povos, não busca apenas as causas das instituições que existiram; a filosofia da história busca e afirma um sentido para o devir (2004, p. 45).

Se a *Weltgeschichte* trata não de coletar dados, mas de compreender o *sentido para o devir*, como exposto na referência acima, o trabalho que Kant se impõe é deveras complicado. Entretanto, os pilares de sua tarefa são logo esclarecidos e tratam de tornar a sua perspectiva compreensível. O pensador está certo de que a possibilidade de atingir o seu objetivo não está na observação das ações individuais, que podem se mostrar, por vezes, inconstantes, mas “no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais” (KANT, 2004, p. 3). É na esfera coletiva que o filósofo enxerga um fio condutor e a realização, mesmo inconsciente, de um plano natural. O desafio, portanto, reside aí, isto é, que o “filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos [...] nenhum *propósito* racional *próprio*” (KANT, 2004, p. 4). O que resta, então, conforme Kant afirma na mesma passagem, é “tentar descobrir [...] um *propósito da natureza* que possibilite, todavia, uma história segundo um determinado plano da

---

de 1968. Por vezes, podemos precisar algum termo chave da língua alemã que possa ampliar nossa visão em torno da filosofia da história de Kant.

natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio”. Como interpreta Honneth, a saída kantiana se refere a uma “necessidade inteiramente legítima de unificar nossa visão de mundo, que está dividida entre a natureza governada por leis e a liberdade” (2009, p. 3).

Kant estabelece como princípio a ideia de que o ser humano, como qualquer outra criatura, possui um *telos* e de que sua própria natureza converge para que se desenvolva de maneira necessária a atingir este *fim*. Desconsiderar isso implicaria na impossibilidade de compreender a história através de um *fio condutor*, isto é, de uma ordem que se dirige ao plano natural. No entanto, é preciso recordar que esse desenvolvimento só é possível no âmbito da espécie e não do indivíduo. Isso porque a criatura sozinha não dispõe de tempo hábil para aprofundar o intelecto plenamente nas mais variadas ciências. Sendo assim, cabe a espécie usar o conhecimento construído e aprofundá-lo geração após geração. É, pois, pela razão que os seres humanos devem guiar a sua liberdade e “tirar tudo de si mesmo” (KANT, 2004, p. 7). Mas se a razão é o meio pelo qual a espécie deve se desenvolver e progredir, o meio pelo qual a natureza promove esse esforço é o antagonismo.

A sociabilidade insociável indica o duplo caráter da natureza humana, isto é, de que, por um lado, existe uma tendência para *associar-se* e, por outro lado, uma tendência para *separar-se*. Sutilmente, o filósofo parece sugerir que da segunda tendência é que surge a passagem da ignorância para o conhecimento, uma vez que do impulso de fazer as coisas segundo o que convém e para o seu próprio benefício o ser humano percebe que aqueles a quem ele potencialmente teria que rejeitar são imprescindíveis para o seu desenvolvimento. Isso porque, como destaca Klein, o antagonismo só “pode garantir um progresso que de certa forma pode ser coagido, ou seja, uma garantia só pode ser coadunada com a ideia do progresso jurídico e da legalidade” (2012, p. 40). O instinto natural egoísta, assim, desperta o indivíduo para o desenvolvimento de outras disposições naturais superiores que levam a associação. Se, conforme Terra, “a insociabilidade tem um papel fundamental como estímulo ao desenvolvimento” (2004, p. 62), é porque o antagonismo “se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis” (KANT, 2004, p. 8). Isso explica a afirmação kantiana de que o ser humano se sente ainda mais humano num Estado de associação, na

medida em que neste Estado lhe é garantida a possibilidade de aperfeiçoar suas disposições naturais. Entretanto, não é possível inferir disso uma perspectiva na qual ocorre um melhoramento moral cumulativo do ser humano, isto é, não existe uma garantia em torno disso, o desenvolvimento se verificaria, isso sim, na ordem jurídico-institucional. Trata-se de uma passagem da anomia ao direito, mas é neste aspecto que se manifesta a maior dificuldade para o filósofo alemão. Como alcançar “uma sociedade civil que administre universalmente o direito”? (KANT, 2004, p. 10).

Antagonismo e liberdade são os pilares para que o *propósito da natureza* seja conquistado pela humanidade, mas somente numa organização social isso é possível. O que implica regulamentar uma *constituição civil* que seja plenamente *justa*, isto é, que promova o mais alto grau de liberdade sem que isso entre em desacordo com a liberdade de outrem. Este é o maior desafio da natureza para a humanidade. Um desafio que se dá, é bom lembrar, via conflito, mas que só se resolverá por último, porque “ela exige conceitos exatos da natureza de uma constituição possível, grande experiência adquirida através dos acontecimentos do mundo e, acima de tudo, uma boa vontade predisposta a aceitar essa constituição” (KANT, 2004, p. 12). Dificilmente, para o autor alemão, essas exigências são satisfeitas simultaneamente. Para que ocorra são necessários muitos esforços equivocados e um longo tempo.

Outro aspecto que dificulta o estabelecimento de uma *constituição civil* perfeita é que o mesmo antagonismo que ocorre entre indivíduos acontece entre as grandes sociedades (Estados). De nada adiantaria chegar a uma constituição ideal de uma república se ela teria que lidar com as ameaças de outros Estados. O que Kant constata é que a consequência, no fundo, acaba sendo a mesma que ocorre nos conflitos entre indivíduos. Depois de tanto desgaste em guerras e tudo que ela envolve, a natureza direciona os Estados ao que poderia ser descoberto pela razão, isto é, que a melhor possibilidade se configura em:

Sair do Estado sem leis dos selvagens para entrar numa federação de nações em que todo Estado, mesmo o menor deles, pudesse esperar sua segurança e direito não da própria força ou do próprio juízo legal, mas somente desta grande confederação de nações (*Foedus Amphictyonum*) de um poder unificado e da decisão segundo leis de uma vontade unificada (KANT, 2004, p. 13).

A questão posta por Kant, neste contexto, é que a prioridade em busca de satisfazer os desejos individuais, ou no âmbito de um Estado, torna-se irracional perante a finalidade da natureza no todo. Visto que para o bom comércio, a título de exemplo, é adequada a diplomacia entre os Estados, também e sobretudo a paz mostra-se como pré-requisito para que eles se desenvolvam e, conseqüentemente, os indivíduos que deles fazem parte. Vale lembrar, só é possível desenvolver-se na esfera social. O filósofo, ressaltando mais uma vez a importância da insociabilidade, reconhece que a partir dessa luta de interesses a humanidade vai sendo exigida a formular a melhor relação possível, “de modo a introduzir um Estado cosmopolita de segurança pública entre os Estados – que não elimine todo *perigo*, [...] mas que também não careça de um princípio de *igualdade* de suas *ações e reações* mútuas” (KANT, 2004, p. 16). Em suma, sem o conflito, que não pode ser literalmente considerado um bem, mas um mal necessário, não seria possível construir e aprofundar uma legislação capaz de resolver o impasse entre os distintos interesses dos Estados. O problema é que esta unificação dos Estados não é suficiente para a realização plena do *propósito da natureza*. Kant atesta que “mediante a arte e a ciência, somos *cultivados* em alto grau. Somos *civilizados* até a saturação por toda espécie de boas maneiras e decoro sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*” (2004, p. 16).

A moralidade, enquanto componente da cultura, é indispensável para que o *fim* natural seja alcançado. Faz-se necessário que os Estados se preocupem com o aprofundamento e/ou desenvolvimento interior de seus cidadãos, uma vez que o âmbito exterior de uma associação apenas por mera obrigação, corresponderia apenas a vida civilizada, mas que ainda não cumpriria com o aperfeiçoamento de todas as disposições da natureza para o ser humano. Se a formação moral dos cidadãos for negligenciada por parte dos Estados, estamos sujeitos a permanecer num estado em que prevalece a mera aparência e não a efetiva união de interesses. Há, portanto, no escopo da história universal um fio condutor que implica o desenvolvimento de “uma constituição política (*Staatsverfassung*) perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita” (KANT, 2004, p. 17). Toda e qualquer superficialidade no âmbito interno dos Estados resulta em

incapacidade de influência e poder perante as outras associações, o que exige de cada sociedade civil preocupar-se com a cultura interna, isto é, com a moralidade e liberdade civil do cidadão. Por isso, o Iluminismo (*Aufklärung*) evidencia, para Kant, o maior bem que os seres humanos podem usufruir e, como tal, deve permear os postos mais altos dos Estados para que oriente os governos. O filósofo alemão explica o espírito da *Aufklärung* assim:

Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria, se a sua causa não residir na carência de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo, sem a guia de outrem. Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo (1784).

É, então, a partir do esclarecimento, da saída de um estágio inferior para o superior ou do domínio para a liberdade, e do uso da razão prática que o plano natural, para a elaboração de uma *constituição civil* perfeita, pode ser efetivado. Como complementa Terra (2004, p. 64), os governos “deverão ampliar as liberdades, diminuir as restrições aos cidadãos, ampliar a liberdade de religião e favorecer a difusão das luzes” ainda que por interesses pessoais. Isso é fomentado, conforme ressalta no mesmo trecho, “pelo próprio desenvolvimento histórico, o *progresso* inscrito na própria natureza da sociedade”. Ainda que a grosso modo, do ponto de vista kantiano, podemos vislumbrar aí um indício de em algum tempo poder cumprir com o *propósito da natureza*, isto é, “um Estado cosmopolita universal, como o seio no qual podem se desenvolver todas as disposições originais da espécie humana” (KANT, 2004, p. 19). Eis o *fim* que não pode ser pensado impossível, por mais difícil e complicados que sejam seus obstáculos. Tal como nosso filósofo sustenta, essa finalidade, mesmo que distante aparentemente em sua efetivação, serve como um fio condutor da história que aponta para um todo agregado. É o que se pode observar, segundo o autor, desde a antiguidade grega. A história explícita, para aqueles que a enxergam de maneira esclarecida, uma regularidade que em cada época trata de aprofundar a *constituição política* (KANT, 2004, p. 21). Ela, a *Geschichte*, possui um fio condutor, que não é outra coisa senão a própria natureza do *progresso*.

[...] o mundo em seu conjunto sempre progride em direção ao melhor, isto não é autorizado a ser admitido por nenhuma teoria, mas a pura razão prática o autoriza, ela que prescreve dogmaticamente que se aja segundo uma tal

hipótese, e assim constrói sobre este princípio uma teoria (KANT *apud* TERRA, 2004, p. 66).

Se o sentido, portanto, da história remete a elaboração, por parte da espécie e não do indivíduo, de uma *constituição civil justa*, é claro que a consequência dessa construção, a partir do desenvolvimento da disposição natural mais importante dos seres humanos, isto é, a sua racionalidade, só pode ser uma *paz perpétua* entre os Estados. A guerra se torna dispensável. De acordo com Zákutná, “cosmopolitismo é entendido como resultado de um esclarecimento crescente em que o ser humano é capaz de compreender a importância da sociedade e da comunidade.” (2015, p. 80). Pela razão, o mundo moderno se convence da liberdade como valor inalienável, paz e liberdade se misturam, atribuindo ao direito um papel central na efetivação do que se entende, na abordagem kantiana, por *progresso*.

Honneth considera que esta é **uma** das justificativas que Kant possui em torno do progresso e que se completa metodologicamente com outra justificativa que aparece no § 83 da obra *Crítica da faculdade do juízo*. Na seção intitulada *Do propósito final da natureza como um sistema teleológico*, Kant trata de articular natureza e cultura ou, em outras palavras, o propósito progressista da natureza com a liberdade humana. O ser humano é entendido pelo autor não como um fim qualquer da natureza, mas sua finalidade última, isso porque a ele é conferido, nas palavras de Höffe (2009, p. 30), um “*status* metodológico” em relação ao fio condutor da história, isto é, por meio do ser humano todas as demais coisas podem ser compreendidas como estando abarcadas num sistema de fins. Isso porque só o ser humano possui a capacidade para o entendimento e, conforme análise honnethiana, não nos conformamos em não conectar “o reino das leis da natureza e a esfera da liberdade moral. [...], possuímos um interesse puramente cognitivo em dar unidade ao mundo das aparências governado por leis” (2009, p. 4). Ao fazermos isso usamos o que Kant chama de *juízo reflexivo*, que, diferentemente dos *juízos determinantes*, não concebe os particulares a partir do universal, mas sim, é capaz de “fornecer um universal para uma pluralidade de aparências particulares” (HONNETH, 2009, p. 4). Assim, é possível conceber a história enquanto síntese das suas próprias contingências particulares, sempre mobilizada por um propósito segundo o qual o desenvolvimento

da racionalidade humana, por meio de um processo de esclarecimento, é fundamental.

Com o exposto, temos duas justificativas para o progresso na filosofia da história kantiana. Trata-se de na primeira explicação colocar em evidência o papel que a razão teórica ocupa no curso do tempo, enquanto na segunda, indicar a natureza contingente da razão prática. Na primeira justificativa “temos um progresso gerado pela natureza, apresentado como a construção que nossa faculdade de juízo reflexionante usa para reagir à dissonância cognitiva entre a natureza governada por leis e a liberdade” (COELHO, 2013, p. 74). Na segunda justificativa, por meio do desenvolvimento de nossa racionalidade seríamos capazes de considerar a realização do imperativo categórico não apenas entre os que estão no tempo presente ou futuro, mas também entre aqueles que viveram no passado, pois os benefícios do presente só podem ser efeitos de boas ações praticadas no passado.

Mas para Honneth, ao contrário da maioria dos intérpretes, é possível decifrar na obra kantiana ainda uma terceira justificativa para compreendermos a história humana progressivamente. Klein (2012, p. 87), por sua vez, ressalta que “a tese de uma Natureza mantenedora do progresso perpassa todos os escritos de filosofia da história” do filósofo prussiano, ainda que o aparecimento desta premissa seja menos tratada em alguns escritos. Apesar desse impasse, é preciso dizer que Honneth sustenta que a terceira justificativa pode ser descrita como hermenêutica-explicativa. Ele lembra da leitura que Kant faz do intelectual judeu Moses Mendelssohn. Embora Mendelssohn, na visão kantiana, pudesse ter um olhar pessimista da história, ainda assim suas considerações, ensaios, teorias e obras tinham que adotar alguma noção de progresso. A ideia central é que qualquer autor comprometido com a explicação ou esclarecimento dos acontecimentos na história precisa inevitavelmente reconhecer que a possibilidade de poder esclarecer certo fenômeno é já uma marca da saída de um contexto inferior para um superior. Não fosse assim, não haveria qualquer motivo e possibilidade para tentar explicar os acontecimentos sejam eles quais forem. Como explicita Allen:

Ao contrário dos outros dois argumentos de Kant que justificam a ideia de progresso histórico, que são dirigidos a intérpretes ou observadores da história, este argumento hermenêutico-explicativo é dirigido a membros de

um público esclarecido que são participantes de um processo de progresso político-moral (2016, p. 85).

Deste modo, o que Kant faz é inferir com base no próprio intelectual esclarecido que sua tentativa de iluminar os leitores a uma certa compreensão da realidade já implica a assimilação de uma evolução e/ou desenvolvimento na história.

O que a análise kantiana elucida é o fato de que a própria crítica, por mais rigorosa e pessimista que seja, ilustra a superação de um estado moral humano inferior. Intelectuais como Mendelssohn ou um Walter Benjamin, Nietzsche e tantos outros, por mais adversos que sejam a certas situações, teóricas e práticas, exemplificam com algum grau a tese de Kant. A filosofia do martelo nietzscheana por mais primorosa que seja para mostrar a enfadonha e caótica vida daqueles que se guiam pela moral dos fracos, caso da grande maioria, tem em seu horizonte a tentativa de superar os valores estabelecidos com intuito de iluminar os seres humanos para a potência de ser que possuem. E Benjamin que, à primeira vista, manifesta um pessimismo e uma melancolia sem volta com suas críticas, deixa transparecer entre as linhas de seus escritos uma expectativa em relação ao enfrentamento da realidade com vista numa mudança.

No terceiro modelo, para Honneth, o pensador de Königsberg não faz qualquer referência a um propósito ou intenção da natureza, tratando de destranscendentalizar a razão prática, o que implica reconhecer o progresso “como produto de uma mudança de perspectiva do próprio sujeito histórico” (HONNETH, 2009, p. 11). Neste sentido, haveria uma possibilidade de aproximação das perspectivas de Kant e Hegel, entretanto, como explica Honneth, a conclusão kantiana não chega a uma teleologia objetiva, mas refere-se apenas ao contexto daqueles que estão imbuídos de um progresso político e moral.

Chama a atenção de Honneth a forma como Kant se deixa levar nos escritos em que sustenta a intencionalidade progressiva da natureza. Surpreende a nítida tentativa kantiana de atribuir até mesmo as maiores atrocidades da história um pano de fundo progressista ou que mostrava-se necessário para o progresso. A justificativa hermenêutica é bem diferente, pois abandona, na interpretação não convencional honnethiana, a teleologia natural como explicação do desenvolvimento e dá ao acumulado aprendizado da espécie o status de fundamento da evolução social. Allen

lembra que esta configuração do modelo hermenêutico de Kant não condiz com uma perspectiva idealista. Há uma série de barreiras para que este aprendizado não aconteça. Uma delas consiste na acomodação por parte dos seres humanos com as ideias e/ou “aprendizado” já constituído. Trata-se, inclusive, de uma dificuldade alimentada por parte daqueles que detém algum poder e o usam com intuito de se manterem nessa posição, pois não é novidade que o esclarecimento por parte dos sujeitos implica também no conhecimento capaz de questionar e querer mudanças na ordem vigente.

Se, por um lado, aqueles que controlam a realidade social e cultural de um determinado contexto ou época dificultam o aprendizado e com isso um movimento de melhoria, por outro lado, como Allen bem lembra, para Honneth todo pequeno avanço de ordem moral de apelo objetivo acaba deixando uma marca na *memória social*. Essas transformações não podem cair no esquecimento e “qualquer desvio dessas realizações deve necessariamente ser visto como uma regressão” (ALLEN, 2016, p. 88). Este seria, nas palavras de Honneth (2009, p. 16), o antídoto encontrado por Kant para enfrentar as barreiras que dificultam o progresso na história. Por mais que sempre apareçam empecilhos, e empecilhos violentos por parte dos que buscam manter a dominação e o controle da esfera social, a *memória social* e os avanços conquistados outrora e transmitidos na história impedem que o aprendizado cumulativo seja definitivamente interrompido. Mas isso ocorre, segundo a análise honnethiana, não por causa de uma intencionalidade da natureza, mas sim por meio do terceiro modelo obscurecido pelas interpretações ditas convencionais da filosofia da história kantiana. É pelo método hermenêutico-explicativo que se chega a constatação de que pelo esforço e luta dos atores sociais, eles mesmos, que este processo progressivo do aprendizado persiste, apesar das muitas, mas pontuais, interrupções. É inevitável, assim, que os que reconhecem no movimento Iluminista conquistas morais sejam “forçados a ver a história que os precede como um processo de aprendizagem conflituoso, que, como herdeiros desse processo, eles devem continuar em seu próprio tempo” (HONNETH, 2009, p. 18).

A mesma impossibilidade de rejeitar a ideia de aprendizado progressivo se impõe, na ótica de Honneth, a teoria crítica, o que ocasiona sim, entre outras coisas,

estabelecer cuidadosamente um diagnóstico imanente do tempo presente, com intuito de precisar seus problemas e equívocos, mas, também, de perceber, em comparação com o passado, o que representa uma superação e avanço. Só desse modo se viabiliza um caminho possível para uma melhora futura tendo em vista as patologias do agora. No caso de Honneth, a liberdade social apresenta-se como o eixo segundo o qual este processo de aprendizado e/ou progresso pode ser medido.

### 3.2 Reconhecimento e autorrealização

É sabido que o título da obra honnethiana *Luta por Reconhecimento* é inspirada na filosofia de Hegel<sup>34</sup>, mais precisamente no jovem Hegel. Honneth sustenta que o jovem filósofo eleva a investigação sobre a *luta social* a outro patamar em comparação com as elaborações feitas anteriormente por Maquiavel e Hobbes. Hegel pensa a questão dos conflitos humanos numa perspectiva moral e não apenas a partir do impulso de autoconservação ou luta pelo poder<sup>35</sup>. Isso significa que seu uso do modelo de *luta social* ocorre numa outra direção. Em resumo, conforme a análise honnethiana, Hegel tinha certeza que “para poder fundamentar uma ciência filosófica da sociedade, era preciso primeiramente superar os equívocos atomísticos a que estava presa a tradição inteira do direito natural moderno” (2009, p. 38). Segundo a filosofia hegeliana, tanto o direito natural empírico quanto o direito natural formal recaem no mesmo equívoco, a saber, conceber a ideia de indivíduos isolados uns dos outros, donde a coletividade e/ou comunidade/sociedade seria sempre uma abstração. O que o pensador quer, no entanto, é construir uma teoria que dê conta de

---

<sup>34</sup> É preciso ressaltar desde já que Honneth não partilha dos fundamentos metafísicos do pensamento hegeliano. Já no prefácio de *Luta por reconhecimento* ele esclarece esse ponto, antecipando também como posteriormente utilizará a psicologia social de George Herbert Mead para, como ele mesmo diz, “dar à ideia hegeliana uma inflexão empírica” (2009, p. 24).

<sup>35</sup> Honneth reserva uma pequena seção para relembrar os elementos centrais das abordagens de Maquiavel e Hobbes sobre a luta por autoconservação. Até esses filósofos predominava o pressuposto aristotélico segundo o qual o ser humano é entendido, por natureza, como um animal político (*zoon politikon*). Para além das obras de Maquiavel e Hobbes, também as mudanças que ocorreram na sociedade em diversos níveis favoreceram a desconfiança acerca da filosofia política clássica. De todo modo, importa compreender, conforme Honneth, que tanto o filósofo italiano quanto o inglês fizeram “da luta dos sujeitos por autoconservação o ponto de referência último de suas análises teóricas, eles veem do mesmo modo como fim supremo da práxis política impedir reiteradamente aquele conflito sempre iminente” (2009, p. 36).

um modelo de vida social na qual exista uma totalidade ética, isto é, uma “comunidade eticamente integrada de cidadãos livres” (HONNETH, 2009, p. 40).

As características gerais dessa eticidade Hegel encontra nas cidades-Estado gregas. Nelas ele vislumbra os aspectos primordiais de uma *coletividade ideal*, que são: (i) a vida social como espaço de efetivação da liberdade de todos; (ii) os comportamentos e a linguagem como *medium* de integração; (iii) e “um sistema de propriedade e direito” (HONNETH, 2009, p. 41). Estes aspectos explicitam como a filosofia social moderna é incapaz de fornecer um modelo de comunidade deste tipo, pois precisa romper com os pressupostos atomísticos que a teoria hegeliana sugere superar. No entanto, a solução hegeliana ainda não estava completa, estabelecendo apenas alguns princípios acerca de como uma unidade ética poderia ser formalizada filosoficamente. Algumas categorias precisariam tomar o lugar das premissas atomísticas que ele tanto critica, tal como partir do pressuposto que qualquer filosofia social deve pautar-se nos vínculos éticos, ou seja, considerar segundo uma perspectiva aristotélica que o convívio intersubjetivo é inato ao ser humano. Também seria indispensável a explicitação do modo pelo qual uma determinada realidade primitiva passaria num dado contexto à uma realidade mais complexa. Como Honneth explica, não se trata de “apresentar a gênese dos mecanismos de formação da comunidade em geral, mas sim a transformação e a ampliação de formas primevas de comunidade social em relações mais abrangentes de interação social” (2009, p. 44)<sup>36</sup>. Este processo evolutivo se constitui de um tal modo que o que Hegel chama de *vir-a-ser da eticidade* implica o aprofundamento do convívio social por meio de negações, que sempre se caracterizam enquanto conflitos, na medida em que as contraposições entre o *ego* e o *alter* precisam ser superadas progressivamente até que se alcance a unidade entre o universal e o particular. Apesar disso, Honneth ressalta que:

[...] nessa ideia fundamental, continua inteiramente inexplicado de que modo podem estar constituídos os potenciais não desdobrados da eticidade

---

<sup>36</sup> Crissiuma explica que “esse desenvolvimento seria ligado à capacidade da eticidade de superar diferenças que aparecem em seu estágio original e reincorporá-las em sua estrutura de modo a equilibrar o particularismo advindo das pretensões subjetivas dos indivíduos e o universalismo plasmado nas instituições sociais (2013, p. 65).

humana, que, na forma de uma diferença existente, já devem estar inscritos nas primeiras estruturas da práxis da vida social, e igualmente sem resposta permanece no texto a questão sobre que forma social deve possuir aquele processo de negações a se repetirem, através do qual os mesmos potenciais éticos poderiam depois se desenvolver até alcançar validade universal (2009, p. 45).

Hegel só foi possuir repertório teórico suficiente para tentar responder a essas questões após reinterpretar a teoria de Fichte, de quem ele era crítico. Tomando emprestado o conceito de *reconhecimento*, Hegel pensa o convívio social como um processo prático de relações recíprocas, no qual a identidade e as individualidades devem ser garantidas inalienavelmente. Por isso, a luta não pode ser mais compreendida como anseio de mera autoconservação física, é preciso ir além, e considerá-la como *medium* no qual as relações sociais progridem quando se tem como base o reconhecimento intersubjetivo dos atores sociais. Se Honneth, interpretando Hegel, sustenta que este processo ocorre simultaneamente por meio de situações em que reconciliação e conflito se verificam constantemente, é porque o processo ao qual estamos tratando não é outro senão comunicativo racional. Fichte gasta algum tempo de sua obra *Fundamento do direito natural* para ressaltar que a exigência do reconhecimento tem como condição esta mutualidade e reciprocidade sempre presente<sup>37</sup>. A abordagem hegeliana, então, ao fazer uso dessa premissa, consegue, para Honneth, inovar a perspectiva da luta social, e perceber que se a origem do conflito possui uma dimensão ética, então, um contrato social não dá conta de solucionar este problema. Assim, a nova perspectiva de luta “inclui desde o início não somente um domínio de tensões moral, mas abrange ainda o *medium* social através do qual elas são decididas de maneira conflituosa” (HONNETH, 2009, p. 48).

No *Sistema da vida ética*, a luta é apresentada pelo pensamento hegeliano como momentos de ruptura de formas de reconhecimento que se dão de maneira inter-humana. A primeira forma de reconhecimento recíproco é identificada na relação de pais e filhos. Hegel afirma que “a criança é o homem subjetivo, mas de um modo tal que esta particularidade é ideal, um exterior, apenas forma. Os pais são o universal, e o trabalho da natureza visa a supressão desta relação” (2018, p. 22). O

---

<sup>37</sup> Pode-se verificar este ponto em várias passagens de Fichte (2012, p. 54; p. 61; p. 63).

reconhecimento ocorre por meio da afetividade e do chamado *sentimento prático*, que na teoria hegeliana é, como primeira potência da vida ética natural, *intuição*. A educação, neste contexto, aparece como meio pelo qual essa interdependência afetiva seja superada com o alcance da autonomia por parte do filho. Trata-se de um mútuo reconhecimento que se dá por meio de ações nas quais o outro se sente atendido. A segunda forma de reconhecimento recíproco é localizada nas *relações de troca entre proprietários reguladas por contrato*. Neste caso, o reconhecimento acontece por meio de uma universalização jurídica, na qual os sujeitos enquanto proprietários possuem a legitimidade para, segundo sua vontade, proceder ou não diante de uma proposta<sup>38</sup>. Nesta relação ou naquela o que se evidencia é tão somente a oportunidade de exercer uma liberdade negativa, pois os atores sociais ainda não são postos enquanto *totalidade*, isto é, enquanto “totalidade que se reconstrói a partir da diferença” (HEGEL, 1967 *apud* HONNETH, 2009, p. 51). Honneth chama, então, atenção para o seguinte fato:

Hegel ainda não emprega aqui o seu modelo de luta com a finalidade de explicar teoricamente a passagem entre as diversas etapas distinguidas até então no movimento de reconhecimento; pelo contrário, ele faz com que siga a elas todas uma única etapa de lutas diversas, cujo efeito comum consistirá em interromper de maneira reiterada e conflituosa o processo já constituído de reconhecimento recíproco (2009, p. 51).

Esta única etapa, que interfere no reconhecimento recíproco estabelecido, a teoria hegeliana chama de *crime*. Os atos criminosos correspondem, não obstante, a “violação dos liames de relação comunitária por meio da negatividade de atos particulares, que depois é reintegrada por uma rearticulação dos liames rompidos em um grau acima do desenvolvimento institucional” (CRISSIUMA, 2013, p. 67). Em outras palavras, as manifestações criminosas ocorrem por que de algum modo seu autor não se compreende reconhecido plenamente no convívio social e a ação destrutiva nada mais é do que o enfrentamento das *formas imperfeitas de reconhecimento*. Mas desse modo, como Honneth enxerga, tal ação, de fato, não se constitui como crime no sentido próprio ou literal do termo, uma vez que “lhe falta o pressuposto social da liberdade juridicamente reconhecida” (HONNETH, 2009, p. 53).

---

<sup>38</sup> Hegel trata especificamente de maneira complexa sobre este ponto nos tópicos  $\beta$  e  $\gamma$  quando fala da *subsunção da intuição no conceito* (2018, p. 35-37).

Diferentemente é o caso de uma pessoa roubar a outra. Nesta situação, ocorre a negação da *forma universal de reconhecimento*, segundo a qual se dispõe do aparato jurídico. O roubo constitui não apenas numa perda de ordem material, mas também num tipo de violação que atinge a vítima enquanto pessoa, já que no contexto da convivência social natural a pessoa lesada não dispõe de um poder capaz de prover a devida restituição e justiça; cabe ao violado lutar sozinho pelos seus direitos. Este ponto remete, ainda, a uma outra etapa da negação, que é a *luta por honra*<sup>39</sup>. Neste caso, faz-se necessário o reconhecimento intersubjetivo dos sujeitos envolvidos no conflito ao qual reclamam por sua pessoa, isto é, trata-se de “convencer seu oponente de que sua própria personalidade é digna de reconhecimento” (HONNETH, 2009, p. 56).

Analisando as três formas de negação – devastação natural, roubo e honra – Honneth percebe algumas lacunas na abordagem hegeliana, mas ressalta que ao tomarmos em conjunto podemos identificar panoramicamente a transição da eticidade natural para a absoluta. Uma passagem que se consolida somente por meio do processo conflituoso de destruição das formas elementares de reconhecimento.<sup>40</sup> Apesar disso, expõe o fato de não ficar claro porque o reconhecimento aparece como fio condutor da história da eticidade e, ainda, sobre o lugar efetivo do *crime* nessa história. Isso ocorre em boa medida, segundo Honneth, porque Hegel alicerça *O sistema da vida ética* na filosofia política aristotélica e todo seu repertório conceitual. Somente na *Filosofia do espírito* que essa base teórica é alterada, ocupando em seu lugar uma filosofia da consciência. Esta alteração também ressignifica conceitos como da *natureza*, do *espírito ou da consciência* e, principalmente, do *reconhecimento*. A natureza passa a ser entendida apenas como natureza física e não a constituição abrangente da realidade, o que resulta na concepção do espírito como princípio que regula as relações humanas nesta realidade natural. Portanto, a luta pelo reconhecimento deixa de ser compreendida como “desdobramento conflituoso de

---

<sup>39</sup> Honneth esclarece que a *honra* corresponde a uma posição subjetiva na qual a pessoa reconhece suas características individuais – “qualidades e peculiaridades” (2009, p. 55).

<sup>40</sup> A teoria hegeliana, conforme análise Honneth, compreende a luta como processo no qual ocorre um aprendizado prático-moral e o desenvolvimento do sujeito não como apenas pessoa, mas sim enquanto *pessoa inteira* (HONNETH, 2009, p. 57).

estruturas elementares de uma eticidade originária” (HONNETH, 2009, p. 63), para ser percebida como meio em que o espírito se constitui, ou seja, enquanto processo no qual cada sujeito singular ao reconhecer-se no outro por meio da luta percebe-se pertencente a uma totalidade.

O que Honneth evidencia em sua análise é que as mudanças ocorridas na filosofia hegeliana acarretaram numa perda investigativa em relação a ideia de *intersubjetividade prévia da vida humana*. Hegel consegue com a filosofia da consciência decifrar mais do que nunca as etapas nas quais a consciência individual se desenvolve, mas deixa de lado a via da teoria da comunicação, que permitiria explicar por meio do reconhecimento intersubjetivo o grau de autonomia pessoal dos atores sociais. Em suma, “Hegel abandonou a meio caminho seu propósito original de reconstituir filosoficamente a construção de uma coletividade ética como uma sequência de etapas de uma luta por reconhecimento” (HONNETH, 2009, p. 117). Com intuito de sanar as lacunas resultantes dessa substituição hegeliana da luta por reconhecimento para a filosofia da consciência, Honneth considera necessário: (i) pautar a reconstrução hegeliana numa psicologia social fundamentada na experiência concreta da vida social; (ii) analisar as diversas formas de reconhecimento com base numa fenomenologia empiricamente controlada; e (iii) retomar a luta social como fio condutor da história para compreender o processo de formação da sociedade e a fundamentação normativa da filosofia social.

Nosso autor enxerga em George Herbert Mead o fundamento teórico necessário para lidar com as duas primeiras lacunas da mudança de perspectiva na filosofia hegeliana<sup>41</sup>. Quem sabe, por influência de Habermas, para quem é evidente que “se alguém pretende liberar a força revolucionária inerente às categorias fundamentais da teoria do comportamento e utilizar seu potencial para implodir paradigmas, é forçado a *retornar* à psicologia social de G. H. Mead” (2012, p. 7). A proposta de Honneth nessa altura é evidenciada no próprio título do quarto capítulo

---

<sup>41</sup> Como Crissiuma explica, Honneth considera Mead o fundamento necessário que falta a teoria do jovem Hegel porque sua psicologia social é capaz de “dar uma explicação da dinâmica de um estágio do desenvolvimento social a outro sem interferências do desdobramento de uma eticidade natural ou de uma inexplicada força derivada de uma filosofia da consciência que propõe a formação do espírito sempre a um grau maior de universalidade e autorreflexão” (2013, p. 69).

de *Luta por reconhecimento*, ao buscar estabelecer uma “transformação naturalista da ideia hegeliana”. É na obra meadiana *Mind, Self and Society*, que a teoria honnethiana encontra as semelhanças gerais acerca da luta por reconhecimento do jovem Hegel. Nesse livro, chama a atenção de Honneth, como foi singularmente construída, a partir de uma perspectiva naturalista, “a ideia de que os sujeitos humanos devem sua identidade à experiência de um reconhecimento intersubjetivo” (2009, p. 125). As palavras iniciais de Mead, com intuito de diferenciar-se para os modelos behavioristas de John B. Watson e Wilian James foram:

A psicologia social estuda a atividade ou comportamento do indivíduo conforme ocorre no processo social; o comportamento de um indivíduo só pode ser entendido em termos do comportamento de todo o grupo social do qual ele faz parte, uma vez que seus atos individuais estão envolvidos em atos sociais mais amplos, que vão além dele e abrangem outros membros desse grupo.

Em psicologia social, não construímos o comportamento do grupo social em termos do comportamento dos diferentes indivíduos que o compõem; Em vez disso, partimos de um determinado todo social de atividade social complexa, dentro do qual analisamos (como elementos) o comportamento de cada um dos diferentes indivíduos que o compõem. Ou seja, tentamos explicar o comportamento do indivíduo em termos do comportamento organizado do grupo social, ao invés de explicar o comportamento organizado do grupo social em termos do comportamento dos vários indivíduos que pertencem a ele. Para a psicologia social, o todo (sociedade) é anterior à parte (o indivíduo), não a parte ao todo; e a parte é expressa em termos do todo, não o todo em termos da parte ou partes. (1972, p. 39).

Como se pode reparar, a perspectiva meadiana na crítica acima às teorias behavioristas vai de encontro a tese básica hegeliana de que o Estado precede o indivíduo e, portanto, de que a conduta humana precisa ser compreendida e explicada por uma ótica holística, o que se refere a uma visão mais complexa do que se pode pensar à primeira vista. Isso pode parecer estranho quando se leva em consideração o objeto central de estudo da psicologia, o que exige justamente a reflexão, por parte de Mead, acerca do modo pelo qual a mente e a psiquê humana podem ser acessadas por meio das investigações psicológicas. Incomoda Mead o fato de o behaviorismo de Watson e também de James não captarem essa complexidade e simplesmente possuírem uma visão reducionista da psicologia.

Na avaliação meadiana a causa disso é, em primeiro lugar, a origem dos estudos comportamentais, que teve como parâmetro a *psicologia animal*. Na medida em que os comportamentos dos animais só podem ser analisados a partir das suas

exteriorizações e não de uma consciência individual, por falta de fundamentação ou qualquer prova empírica, a solução de Watson, ao inferir a mesma compreensão no âmbito dos seres humanos, foi atribuir uma rede de significados à conduta humana por meio da linguagem<sup>42</sup>. É, assim, a conduta mesma que deve ser observada e utilizada como ferramenta capaz de explicar as tendências comportamentais dos atores sociais, deixando de lado, com isso, qualquer pretensão de conceber uma consciência interna e subjetiva nesses atores, que serviria de impulso para um determinado modo de ação.

Em segundo lugar, aparentemente mais categórico, é o artigo de James intitulado *Does 'Consciousness' Exist?*. Neste, o autor argumenta como uma certa realidade de coisas pode significar ou receber valores distintos por parte daquele que tem a experiência com essa realidade. Isso pode ocorrer absolutamente com qualquer bem que queiramos pensar: um quadro, uma foto, qualquer outro móvel, um bem aleatório, etc. Tudo depende da experiência que cada indivíduo possui ou não com esse objeto. Num contexto familiar, um bem que é passado por algumas gerações possui um significado e valor que está para além do econômico, enquanto para aquele que não possui qualquer relação com este mesmo bem o valor pode ser puramente econômico. Nessa visão, o comportamento dos sujeitos é sempre reativo ao ambiente em que ele está inserido e possui, em menor ou maior grau, alguma familiaridade ou experiência. Deste modo, a psicologia é entendida como um campo de investigação que isola a consciência. Para Mead, ela é muito mais do que isso e, como falamos anteriormente, consiste em equacionar os âmbitos subjetivo e objetivo da ação dos atores sociais, isto é, tanto de compreender os significados das exteriorizações reativas ao ambiente como, também, das influências introspectivas que os atores sofrem no curso de seus movimentos<sup>43</sup>.

Esta conjunção entre sujeito e mundo, consciência e experiência, que com Mead, segundo Honneth, as relações sociais são compreendidas a partir de uma

---

<sup>42</sup> A teoria behaviorista de Watson não abarcava qualquer questão subjetiva acerca da conduta humana, compreendendo sempre a exteriorização como indicação da interioridade (cf. MEAD, 1972, p. 36).

<sup>43</sup> Em alguma medida a psicologia social meadiana lembra a psicologia cognitiva piagetiana, sobretudo no que se refere ao desenvolvimento da consciência cognitiva e moral e alcance da autonomia individual. A linguagem é fundamental em ambas vertentes, entendida como recurso para a interação dos sujeitos com outros sujeitos e dos sujeitos com a realidade.

teoria da comunicação e não de uma filosofia da consciência, alicerça a ideia hegeliana da evolução de uma eticidade, na medida em que o sentido da comunicação “proporciona uma forma de conduta na qual o organismo ou o indivíduo podem converter-se em um objeto para si” (MEAD, 1972, p. 129). O mundo da vida e os atores sociais interagem e nessa relação ocorre despropositalmente a decifração da subjetividade, por um lado, e da objetividade, por outro. Este processo evolui e alcança como resultado a autoconsciência do sujeito, mas somente na medida em que o mesmo repara e/ou reconhece a reação que sua conduta ocasiona num outrem. Só a partir desta consciência individual do que o ato produz no mundo externo que a autoconsciência e o esclarecimento do mundo interior são conhecidos. Honneth considera que “através da capacidade de suscitar em si o significado que a própria ação tem para o outro, abre-se para o sujeito, ao mesmo tempo, a possibilidade de considerar-se a si mesmo como um objeto social das ações de seu parceiro de interação” (2009, p. 129).

O processo descrito acima implica a distinção de dois conceitos meadianos importantes, a saber, o “Eu” e o “Me”. A autoimagem como resultado do processo de autoconsciência Mead denomina de “Me”. O Me corresponde a imagem generalizada que os outros tem da minha pessoa e que é autoevidenciada quando reconheço o resultado de minha ação perante os outros como os outros a encaram. O Eu, por sua vez, consiste na esfera do aparelho psíquico humano responsável “pela resposta criativa aos problemas práticos” (HONNETH, 2009, p. 130), ou seja, a reação da pessoa frente as atitudes dos outros que lhe impactam. É, ao mesmo tempo, “a ação do indivíduo diante da situação social que existe em seu próprio comportamento, e só é incorporado à sua experiência após a realização do ato” (MEAD, 1972, p. 155). Para Honneth, esta tese meadiana, da autoconsciência por meio do efeito da própria ação no outro e pela visão do outro indica o primeiro pilar para uma fundamentação naturalista da teoria do jovem Hegel, já que agora o processo pelo qual a intersubjetividade é pensada tem como alicerce as ciências empíricas.

Mead, por exemplo, explica como ao processo da autoconsciência está atrelado o de desenvolvimento/construção da identidade prático-moral. Tal processo se dá, como já lembramos anteriormente de Piaget, durante toda a vida do sujeito,

desde as etapas mais remotas da sua vida, como é o caso da infância. As ideias de justiça ou injustiça, de certo e errado, etc. só passam a ter sentido para a criança quando ela começa a fazer uso da linguagem, pois no processo comunicativo, inicialmente com seus pais, consegue ir assimilando paulatinamente o que pode e não pode ser realizado/praticado. Ainda que não seja efetivamente uma ação puramente consciente, autônoma, a regra/norma estabelecida pelo outro lhe atribui possibilidades de avaliar uma conduta apropriada ou inapropriada, segundo a consciência moral que está desenvolvendo. Mead reitera a ideia de que esta autoconsciência passa a ser aprofundada na medida em que o Me é generalizado, isto é, na medida em que a criança se desenvolve socialmente. O que importa para Honneth é o fato de que desta análise do processo de integração e/ou socialização da criança, “Mead extrai um mecanismo de desenvolvimento que deve estar na base do processo de socialização do ser humano em seu todo” (2009, p. 135). Por isso mesmo o conceito de reconhecimento se torna central, uma vez que a interiorização das normas sociais não são outra coisa que não a assimilação das regras do *outro generalizado* e que torna indispensável uma autoimagem também generalizada para que a identidade prático-moral seja estabelecida. A consequência desta compreensão é a seguinte:

Com a adoção das normas sociais que regulam as relações de cooperação da coletividade, o indivíduo em crescimento não apreende só quais obrigações ele tem de cumprir em relação aos membros da sociedade; ele adquire, além disso, um saber sobre os direitos que lhe pertencem, de modo que ele pode contar legitimamente com o respeito de algumas exigências: direitos são de certa maneira as pretensões individuais das quais posso estar seguro que o outro generalizado as satisfará (HONNETH, 2009, p. 136).

O exposto acima implica na dupla via da experiência do reconhecimento, isto é, não somente as normas estabelecidas intersubjetivamente são observadas e praticadas no âmbito do que concebemos como deveres no processo de reconhecimento do outro, mas também todos os demais devem estar conscientes de suas obrigações perante a responsabilidade de satisfação das pretensões individuais de reconhecimento. A reciprocidade torna-se, neste contexto, a base indispensável para as relações sociais dos sujeitos e o critério no qual se evidenciam a dignidade de cada pessoa e, com isso, o autorespeito. Por autorespeito compreende-se a satisfação individual de reconhecimento que o sujeito vislumbra acerca de si mesmo no âmbito social. Quanto maior o grau de autorespeito, mais contemplados são os

direitos individuais e, com isso, melhor reconhecida a pessoa na coletividade. Por isso, o “indivíduo não é apenas um cidadão, um membro da comunidade, ele reage também a essa comunidade e a muda em suas reações” (HONNETH, 2009, p. 140), pois o autorespeito implica não apenas na responsabilidade e deveres perante a esfera pública, mas, principalmente, na dignidade do Eu que se pode instaurar a partir da autorrelação entre Me e Eu, isto é, na exposição e luta pela liberdade de sua identidade. É neste conflito entre indivíduo e sociedade que identificamos, segundo a interpretação honnethiana, a “chave teórica para um conceito de evolução social que propicia à ideia hegeliana de uma “luta por reconhecimento”, de modo surpreendente, uma base na psicologia social” (2009, p. 143).

O que distingue as sociedades primitivas das sociedades “civilizadas”, segundo a teoria meadiana, é exatamente o nível de reconhecimento das individualidades. Nas primeiras sociedades, para não rejeitar por completo a possibilidade da individualidade, podemos dizer que havia muito pouco reconhecimento da liberdade individual. A medida em que as sociedades evoluíram também se aprofundaram os direitos de cada pessoa no campo moral, a ponto de identificarmos hoje, na modernidade, a descoberta da subjetividade. Não por acaso, entre os ideais do Iluminismo e tantas outras lutas e conflitos, que influenciaram esse período histórico, estar a defesa da liberdade. Porém, de modo mais amplo, para Mead, não apenas este contexto como todos os outros têm na *liberação social progressiva da identidade individual* o motor da evolução social. Esta noção, como interpreta Honneth, vai de encontro a perspectiva do jovem Hegel, porém conseguindo explicitar as causas e motivos da evolução social por meio da luta por reconhecimento enquanto conflito entre o “Eu” e o “Me”, isto é, a partir de uma base empírica. É na conjugação entre o jovem Hegel e a psicologia meadiana que Honneth encontra o pilar para uma teoria social *de teor normativo*, tendo como premissa o seguinte:

A reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco porque os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais (HONNETH, 2009, p. 155).

A afirmação acima remete a indispensabilidade de ampliação das formas de reconhecimento no decorrer da história, pois o imperativo descrito na citação funciona, nas palavras do autor, como uma *coerção normativa*. Por isso, esta teoria social está

centralmente ancorada, como destacado desde o início, nas lutas sociais (ALLEN, 2016, p. 81; CRISSIUMA, 2013, p. 28). É a partir disso e por considerar que as abordagens de Hegel e Mead não foram completas que Honneth busca vincular os padrões de reconhecimento, os estágios de autorrelação do ser humano e os tipos de integração social que favorecem o desenvolvimento da autorrelação e, portanto, do reconhecimento recíproco que leva, conseqüentemente, a uma evolução social e moral (BUNCHAFT, 2014, p. 176; HONNETH, 2009, p. 157-9; ZURN, 2000, p. 115).

As relações mediadas pelo amor, pelo direito e pela solidariedade aparecem como formas básicas, independentes e distintas de reconhecimento. Na primeira relação, o reconhecimento dar-se-ia por um processo de maturação no qual as partes conectadas por um sentimento comum perceberiam-se independentes e com demandas próprias, apesar da ligação, por meio do alcance da autoconfiança. Trata-se de um processo de superação da insegurança do sujeito, que tem na satisfação das carências o preenchimento dessa lacuna pessoal. Uma superação que se alcança por meio do conflito do que Honneth chama de *autoabandono simbiótico e autoafirmação individual*. A autoafirmação provém da autoconfiança, gerada no interior das relações afetivas que se transformam em amor quando as partes envolvidas na relação se reconhecem como pessoas distintas, promovendo, assim, a autonomia enquanto fundamento necessário para cada um ser parte da esfera coletiva.

Distinta da forma de reconhecimento acima é a que se dá por meio do direito. Na relação jurídica está presente a *coerção normativa* do *outro generalizado*, que tratamos a pouco, pois só na medida em que os atores sociais conhecem seus deveres perante seus pares e da perspectiva destes que cada um também pode considerar-se como sujeito de direitos. Isso significa que o reconhecimento jurídico implica na efetivação da concepção kantiana de que cada um deve ser visto como *fim em si*, encarnando a ideia de que todo ser humano deve ser considerado como pessoa e, por isso mesmo, tendo que todos serem respeitados na liberdade de sua vontade. Honneth chama a atenção para a seguinte exigência dessa concepção na contemporaneidade:

Reconhecer-se mutuamente como pessoa de direito significa hoje, nesse aspecto, mais do que podia significar no começo do desenvolvimento do

direito moderno: entretanto, um sujeito é respeitado se encontra reconhecimento jurídico não só na capacidade abstrata de poder orientar-se por normas morais, mas também na propriedade concreta de merecer o nível de vida necessário para isso (2009, p. 193).

A partir dessa ressalva, é possível perceber a amplitude que o reconhecimento jurídico almeja alcançar, não apenas no plano teórico, mas inclusive prático. Que cada pessoa tenha a condição necessária e adequada para guiar o seu próprio curso de ação, a ponto de refletir na esfera social aquilo que se formaliza no campo jurídico. Esta forma de reconhecimento, assim, articula o respeito mútuo, gerando no interior de cada pessoa o autorrespeito, pois inclui todo ser humano na ordem jurídica, promovendo àqueles que não eram assistidos um status indispensável para concretização de seus projetos de vida. Deste modo, o autorrespeito executa a idêntica função na esfera jurídica que a autoconfiança executa nas relações afetivas e amorosas. Ambos, autoconfiança e autorrespeito, surgem como pilares para a autonomia necessária visando a realização pessoal.

Ao reconhecimento recíproco pelas vias do amor e do direito, a abordagem honnethiana insere complementarmente a solidariedade como outra forma de reconhecimento. Honneth lembra que o conceito de eticidade do jovem Hegel e a abordagem meadiana acerca da divisão cooperativa do trabalho indicam essa forma de reconhecimento a que ele designa inicialmente pela expressão *estima social*. Esta é necessária para que os atores sociais tenham condições de exteriorizar com certa satisfação suas capacidades e propriedades. Por isso, ao contrário do reconhecimento jurídico, esta forma de reconhecimento se relaciona com as especificidades concretas de cada sujeito, isto é, capacidades singulares que somente o indivíduo possui e que são importantes para a sociedade. Fala-se de uma *solidariedade simétrica*, entendendo por simetria a oportunidade de cada pessoa de “experienciar a si mesmo, em suas próprias realizações e capacidades, como valioso para a sociedade” (HONNETH, 2009, p. 211). Assim, neste padrão de reconhecimento, cada pessoa é capaz de alcançar a autoestima, porque os atores sociais explicitam as capacidades e propriedades de seu semelhante, dando espaço para o seu desenvolvimento, já que são fundamentais à sua autorrealização e, conseqüentemente, à sociedade.

A autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima, no entanto, perdem-se quando diferentes modos de desrespeito prevalecem no desenrolar do tempo e nos múltiplos espaços das relações sociais. O desrespeito corresponde a privação do reconhecimento e está atrelado as patologias sociais, podendo ser distinguido em diferentes níveis, dependendo da intensidade pela qual são abaladas as pessoas nas três possibilidades de reconhecimento. Conforme Bressiani, Honneth trata de ligar “as assimetrias nas relações de reconhecimento, que correspondem as patologias sociais, o sentimento de desrespeito e o surgimento de conflitos sociais” (2013, p. 276).

A violência física aparece para Honneth como a forma de desrespeito mais vulgar, menos sutil e que em determinadas épocas históricas era tida como natural perante os olhos de algumas comunidades. Trata-se de uma atitude na qual o sujeito desrespeitado não sai apenas lesado do ponto de vista físico, mas também completamente desnortado do ponto de vista psíquico, perdendo a confiança, que advém das relações afetivas, de si e do outro. Não é arriscado dizer, pelos testemunhos que encontramos em documentários e pesquisas acerca dos traumas de pessoas que foram violentadas fisicamente, que as consequências psicológicas e afetivas acabam infelizmente acompanhando o sujeito ao longo de toda sua vida posterior. Só o fato de muitos conseguirem relatar as situações em que estiveram envolvidos já consiste numa superação inimaginável por parte de quem felizmente não teve que lidar com experiências desse tipo. Como escancara Honneth, os contextos históricos e ambientes nos quais se queira de uma ou de outra maneira justificar atrocidades como a tortura, por exemplo, referem-se a “um colapso dramático da confiança na fidedignidade do mundo social e, com isso, na própria autossegurança” (2009, p. 216). Deste modo, apoiar qualquer tipo de violência física para com outrem implica não apenas condenar a vítima da violência a perda de si e de suas potencialidades enquanto sujeito para a autorrealização, mas também inclui testificar o grau caótico de retrocesso que a própria sociedade se encontra não podendo garantir a si mesma qualquer segurança.

Além da violência física, as pessoas também podem ser privadas em suas relações sociais do desenvolvimento do autorrespeito, que, como vimos

anteriormente, é promovido por meio das relações jurídicas e do reconhecimento do outro como um sujeito de direitos. Ao indivíduo que não é atribuída imputabilidade moral a experiência da injustiça é manifestada de maneira material e imaterial, sendo, neste último caso, literalmente a desconsideração do sujeito enquanto partícipe da comunidade, isto é, enquanto alguém de igual consideração em relação aos direitos. A desqualificação cognitiva que se atribui a qualquer sujeito como alguém que pode decidir por si mesmo acarreta numa espécie de bloqueio para sua autorrealização, já que esta depende do autorrespeito que, por tal humilhação, torna-se inalcançável. A impossibilidade do autorrespeito implica a terceira forma de desrespeito, pois se falamos da desconsideração de uns em relação aquilo que deveria ser atribuído à todos, também estamos falando do déficit da estima social desse sujeito. Não ser incluído juridicamente e ser excluído no espaço social significa ainda um dano na posição social, o que desfigura e distorce a autoestima da pessoa, que é necessária para a autorrealização. Tanto nesta forma de desrespeito quanto na anterior, Honneth percebe uma estreita ligação com as transformações ocorridas na história humana.

A partir dessa estrutura, das três formas de reconhecimento e três formas de desrespeito, Honneth identifica o princípio da luta por reconhecimento. Sujeitos humilhados física e psicologicamente, desassistidos juridicamente e excluídos socialmente são impulsionados para a ação em nome dessas reivindicações morais identitárias, as quais têm como primazia o reconhecimento do sujeito enquanto ser autônomo e singular. Zurn explica que:

Quando as experiências individuais de desrespeito são entendidas como a norma para todos os membros de um determinado grupo - quando são vivenciadas de forma epidêmica - existe a motivação potencial para a resistência política coletiva às estruturas da sociedade que sistematicamente negam aos membros daquele grupo o reconhecimento de que precisam para plena autorrealização (2000, p. 118).

Para fundamentar e demonstrar empiricamente o esclarecimento acima, Honneth recorre inicialmente a historiografia de E. P. Thompson, que, rompendo com a historiografia convencional, estabelece o ponto de partida para permear os conflitos sociais de uma lógica moral. Na nova abordagem historiográfica os princípios utilitaristas de explicação dos conflitos dão lugar a pressupostos normativos, ou seja, a reação coletiva perante uma dada realidade não pode ser compreendida apenas

pela ótica da falta de recursos para uma vida minimamente digna, mas principalmente por meio das *expectativas morais*, de uma luta por reconhecimento. Atrelado a este primeiro impulso surgiu a ideia de *contrato social* de Barrington Moore, que tratou de explicitar como os conflitos se fortalecem através de uma coalisão, isto é, de um consenso normativo que quando ameaçado emerge como motor da revolta. Para Honneth, as análises desses autores, embora pontuais, são suficientes para indicar que “os confrontos sociais se efetuam segundo o padrão de uma luta por reconhecimento” (2009, p. 265). Mais ainda, nosso autor afirma que para além de explicar o fenômeno dos conflitos é possível discernir, através desses fenômenos e seus resultados, os processos de transformações sociais; e mesmo esses processos podem ser avaliados, agora, por meio de um critério normativo, que se institui enquanto *concepção formal de vida boa* ou eticidade. Esta eticidade contém “todos os pressupostos intersubjetivos que hoje precisam estar preenchidos para que os sujeitos se possam saber protegidos de sua autorrealização” (HONNETH, 2009, p. 270).

A concepção formal de eticidade honnethiana busca um denominador comum entre a ética kantiana e as éticas comunitaristas. Tem como centro, por um lado, a concepção kantiana de autonomia e de autodeterminação sem, contudo, cair na perspectiva cognitivista habermasiana e, por outro lado, aprofunda o conceito de autonomia ao vincular o que move as ações individuais e a estrutura da eticidade. Evitando o cognitivismo e o particularismo, Honneth, como afirma Zurn, “pretende caminhar nessa linha tênue entre as demandas do universalismo normativo e do substancialismo teleológico” (2000, p. 119). O que mais incomoda Allen nessa construção é justamente o fato de a teoria honnethiana sustentar que a concepção formal de eticidade serve de padrão normativo para a teoria crítica. Não é evidente para ela a validade e defesa dessa perspectiva ainda mais tendo como foco a autorrealização dos sujeitos e, por isso, questiona: por que ela merece nosso apoio?

### 3.3 Liberdade social como progresso

Até aqui notamos dois aspectos da teoria crítica de Honneth. Primeiro, que considerar a história humana como uma história não de um progresso constante, mas de progresso, é algo que o teórico crítico, aos olhos de Honneth, não pode se desviar, tomando principalmente como base dessa leitura a chamada filosofia da história não convencional de Kant, ou seja, não a versão mais conhecida de entender o progresso através de um *telos* natural, mas que o aprendizado progressivo se constitui a partir das lutas humanas, mais ou menos enfatizadas, no percurso da história. Segundo, como sua tentativa de continuar o trabalho habermasiano deu centralidade as motivações morais das lutas sociais e resultou, a partir da fundamentação empírica do conceito hegeliano de reconhecimento por meio da psicologia social de Mead, numa filosofia social que estrutura uma normatividade capaz de julgar se as condições necessárias para a autorrealização dos atores sociais são atendidas ou não, isto é, de poder avaliar o avanço e o retrocesso em determinados contextos sociais por meio de um padrão normativo, de uma eticidade, fato este que incomodou e alimentou a crítica de Allen.

Agora, cabe analisar o que pode ser entendido como síntese do trabalho intelectual de Honneth e a conclusão crítica de Allen, a partir dos principais aspectos que permeiam a obra do filósofo alemão *O direito da liberdade*, a qual, como ressaltam várias análises (ALLEN, 2016; CRISSIUMA, 2013; PINZANI, 2012; CAMPELLO, 2014), o autor se volta para Hegel não do período de Jena, trata-se, agora, de atualizar o Hegel maduro, depois de *Fenomenologia do espírito*.

Fala-se que o desenrolar do texto honnethiano tem muita semelhança com a *Filosofia do direito* de Hegel, que é dividida em três partes: (i) *O direito abstrato*, (ii) *A moralidade subjetiva* e (iii) *A moralidade objetiva*. Segundo Pinzani (2012, p. 209), esses tópicos aparecem em *O direito da liberdade* a partir das concepções de *liberdade negativa* ou *jurídica*, *liberdade reflexiva* ou *moral* e a *liberdade social*. Para Allen, a estratégia honnethiana, com isso, busca superar o que considera falho na filosofia política contemporânea. E esta falha é exposta por Honneth logo no início de seu texto, quando afirma que “uma das grandes limitações que sofre a filosofia política atual é que ela está dissociada da análise da sociedade e, portanto, fixada em princípios puramente normativos” (2014, p. 13). Em outras palavras, a normatividade

dessas filosofias políticas recaem em mera abstração ao deixarem de lado a experiência concreta dos atores sociais. Conforme a filósofa, Honneth, apesar de estruturar sua visão da história, ao invés de Hegel, na filosofia da história não convencional de Kant, trata de criticar o que considera a “natureza kantiana de muitos trabalhos recentes em filosofia política” (2016, p. 90). Assim, na proposta síntese de Honneth encontramos uma metodologia reconstrutiva da normatividade, isto é, uma descrição factual da realidade social que dá conta de explicar a chegada em certas normas e princípios de organização ideal. Como existe a necessidade de compartilhamento de certos princípios sob os quais a sociedade se organiza e as teorias da justiça pautam-se nesses valores, nas palavras de Allen, Honneth “se recusa a basear seu projeto normativo em uma justificativa construtivista de princípios normativos abstratos e “transcendentes”” (2016, p. 91). Em suma, o objetivo da obra honnethiana, entendida mais completa do que as anteriores, é “desenvolver uma análise da sociedade que permita revelar os princípios de justiça social a ela subjacentes” (SOBOTTKA, 2012, p. 219).

É preciso dizer ainda que em relação a *Luta por reconhecimento* e obras posteriores, como *Fenomenologia do Espírito*<sup>44</sup>, no supracitado escrito que estamos tratando se manifestam algumas diferenças cruciais, entre as quais podemos indicar uma ênfase histórico-sociológica no lugar das leituras antropológicas anteriores, o papel muito mais significativo das instituições sociais e o status de teoria da justiça aplicada de maneira inovadora a filosofia social honnethiana (ARENSHORTS, 2015, p. 167). Afinal, embora uma série de concepções e autores compelem Honneth no desenvolvimento de sua teoria, tudo acaba girando em torno da ideia de justiça, ideia esta repensada pelas filosofias políticas modernas e contemporâneas, mas que o autor alemão faz questão de destacar que é altamente dependente do conceito de liberdade. A liberdade e/ou autonomia individual é, para ele, a ideia sem a qual nenhum outro valor moderno consegue uma estrutura sólida para concretização. Somente com a ideia de liberdade temos uma conexão adequada e bem formulada

---

<sup>44</sup> “Livro no qual Hegel teria abandonado sua ideia original de construir uma teoria social com base numa explicação intersubjetiva da luta por reconhecimento em favor de uma filosofia do “espírito absoluto” (WERLE e MELO, 2007, p. 15).

entre indivíduo e sociedade, entre as condições sociais necessárias para a autorrealização dos sujeitos e, portanto, da justiça. Honneth defende que:

Esse entrelaçamento da justiça com a liberdade individual certamente nada mais é do que um **fato histórico**. Na fusão dos dois conceitos, aliás, manifesta-se o resultado de um processo de aprendizagem de longa data, no qual a princípio foi necessário libertar o direito natural clássico de seu arcabouço teológico para colocar o sujeito individual em pé de igualdade no papel de autor de todas as leis e de todas as normas sociais (2014, p. 32, tradução minha, grifo meu).

O que se constata é que a ligação entre justiça e liberdade não é contingente, mas uma necessidade que se decifra no percurso do tempo através do progressivo aprendizado, o que evidencia mais uma vez o papel que o telos histórico ocupa em sua teoria.

Cabe mencionar, com auxílio de Pinzani (2012, p. 208), que a autonomia individual é entendida por Honneth como valor que permeia todos os demais valores modernos não por considerá-lo hierarquicamente mais importante, mas porque no contexto da modernidade a ele é atribuído essa centralidade. Isso explicita mais uma vez que na base de sua teoria se encontra um fundamento sociológico para a normatividade em detrimento de uma estruturação que dependa de uma premissa transcendental/metafísica. Honneth não quer isso e trata de, com essa base empírica, fornecer recursos de análise crítica de contextos específicos, para avaliar até que ponto estes contextos atendem as condições necessárias para a satisfação da liberdade. Esta passa a ser, portanto, o elemento fundamental para considerar certo contexto social como justo ou não. O autor afirma que “deve ser considerado “justo” aquilo que garante a proteção, promoção ou realização da autonomia de todos os membros da sociedade” (2014, p. 33). Porém, como determinar o conteúdo desta autonomia, como compreender a liberdade individual, uma vez que este conceito aparece como um dos mais discutidos da modernidade? Para responder essa questão, Honneth desenvolve, atualizando Hegel, três modelos, que já citamos anteriormente, e que estruturam sua obra, a saber, a liberdade *negativa*, *reflexiva* e *social*, que se distinguem de acordo com o grau de complexidade de cada conceito.

Honneth identifica o surgimento da liberdade negativa entre os séculos XVI e XVII (2014, p. 36). Orientando-se pela definição de Hobbes, explica que este modelo

de liberdade consiste na característica central de *ausência de resistências externas* para ação individual. Esta concepção, que valoriza as vontades e interesses subjetivos dos indivíduos, ganhou força e tratou de marcar o individualismo na modernidade. O existencialismo de Sartre aprofundou esse modelo de liberdade ao entender a condição humana como fator principal que move o sujeito a tomar decisões que independem de racionalidade ou reflexão, ou seja, as escolhas são simplesmente espontâneas, de acordo com os desejos individuais que almejam satisfação. De maneira ainda mais categórica, segundo a interpretação honnethiana, é a teoria da justiça de Nozick, ao entender que “ser livre significa ser capaz de cumprir tantos objetivos de vida egocêntricos e totalmente caprichosos quanto for compatível com a liberdade de todos os outros cidadãos” (HONNETH, 2014, p. 41). Isso significa que não importa o quanto irresponsáveis ou prejudiciais a si mesmas são as vontades individuais, desde que não desrespeitem os direitos de outrem elas devem ser vistas como possibilidade de realização da liberdade individual<sup>45</sup>.

Neste primeiro modelo, negativo da liberdade individual, Hobbes, Sartre e Nozick contribuíram para de algum modo enaltecer o que consideramos direitos subjetivos, sem, contudo, perceber que faltava a este modelo uma *capacidade propositiva* para pensar a organização social, inclusive e principalmente em sua dimensão jurídica. Trata-se de uma redução ao interesse particular do indivíduo e nada mais. É este aspecto, única e exclusivamente, que a liberdade negativa está à serviço e, não por acaso, Honneth considera que a ideia de justiça por ela sustentada nada mais fomenta do que um sistema social egocêntrico (2014, p. 58). Perde-se, desta maneira, a oportunidade da comunicação em detrimento de uma solução sempre jurídica dos dilemas sociais, como se o direito fosse uma arma para a satisfação do ego (PINZANI, 2012, p. 209).

Com intuito de sanar o problema, ou melhor, a patologia social da liberdade negativa aparece a liberdade reflexiva. Honneth explica que este segundo modelo não pode ser confundido como sendo um aprofundamento e/ou continuação do primeiro (2014, p. 48), até porque sua origem pode ser percebida desde os tempos de

---

<sup>45</sup> Como explicita Sobottka: “o indivíduo seria tanto mais livre quanto mais objetivos próprios ele puder realizar sem afetar a liberdade de seus próximos” (2012, p. 220).

Aristóteles. Analisando as possibilidades de conciliação ou não entre diferentes conceitos de liberdade, como, por exemplo, nas abordagens de Isaiah Berlin e Raymond Geuss, Honneth sustenta inicialmente que a liberdade reflexiva permite distinguir as ações autônomas das heterônomas. Destacando a importância de Rousseau acerca dessa premissa, o filósofo alemão explica porque não podemos considerar a liberdade de uma ação apenas por ela ser praticada sem nenhuma resistência externa, como na versão negativa, é necessário, isso sim, que tal conduta seja efetivamente pautada no livre-arbítrio do indivíduo. Em outras palavras, “livre é o sujeito quando seu agir puder se limitar a intenções e objetivos desobstruídos de constrangimentos pela reflexão” (SOBOTTKA, 2012, p. 220).

O conceito reflexivo de liberdade não permite considerar que as ações são livres somente porque estão pautadas na vontade individual, porque do mesmo modo como já acontecia na ética grega podem existir desejos que quando analisados pela razão não podem efetivamente ser satisfeitos. Por isso, a abordagem de Rousseau lembra em alguma medida a posição aristotélica, também pela semelhança entre eles acerca da natureza humana, totalmente diferente do que sustentava Hobbes. Neste sentido, a liberdade deve ser pensada de modo que a satisfação de toda e qualquer vontade do corpo deve ser restringida pela própria razão. As formulações rousseauianas, embora não definitivas para a concepção de liberdade reflexiva, forneceram a base para, em primeiro lugar, a ideia de autodeterminação de Kant e, em segundo lugar, de autorrealização de Johann Gottfried Herder.

Kant, como é sabido, em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes* tratou de fundamentar a ação moral pela via antropocêntrica, isto é, entendendo que a razão humana é uma razão legisladora, capaz de formular imperativos, entre os quais distinguiu aqueles que estariam estruturados de acordo com as circunstâncias vividas e aqueles que viriam a se fundamentar *a priori*. Estes últimos tipos de deveres Kant chamou de imperativo categórico e nestes é que a conduta humana deveriam se pautar, já que, na visão do filósofo, estes deveres seria semelhantes a sua base epistemológica, a saber, de um conhecimento puro, capaz de estabelecer conceitos necessários e universais. A universalidade está justamente no horizonte da ética kantiana, pois a ação moral estaria justificada, isto é, teria validade sempre que a

máxima da ação pudesse se tornar lei universal. Como afirma Honneth, “a liberdade reflexiva que Kant considera consiste na execução do discernimento de que tenho o dever moral de tratar todos os outros sujeitos como seres autônomos, da mesma forma que espero que eles me tratem” (2014, p. 52, tradução minha). Por isso, a razão e a reflexividade são indispensáveis para a conduta livre e autodeterminação do sujeito. Herder, por sua vez, aborda a contribuição de Rousseau num caminho distinto de Kant, enfatizando a particularidade dos atores sociais. A reflexão é exigida para que o indivíduo possa projetar seus desejos no percurso de sua história com intuito de desenvolver suas capacidades de tal modo a alcançar a autorrealização. Não obstante, as posições de Kant e Herder “permanecem presas a processos transcendentais, ensimesmadas, sem conseguirem tornar a justiça social algo inerente a esta liberdade” (SOBOTTKA, 2012, p. 220).

Na interpretação honnethiana (2014, p. 54), a contraposição entre autonomia (autodeterminação) e autenticidade (autorrealização), provocada por Kant e Herder, foi importante para que a liberdade reflexiva ocupasse atenção central no *discurso filosófico da modernidade*. Praticamente todos os autores pensaram a concepção da liberdade a partir, em menor ou maior grau, da abordagem kantiana e herderiana, porém, afastando-se da fundamentação transcendental. Karl Otto-Apel e Habermas fizeram isso sobretudo com o primeiro autor, ao utilizarem como base de suas teorias da comunicação Peirce e Mead. Enquanto em Kant lidamos com o famoso paradigma do pensador solitário que se autodetermina, em Otto-Apel e Habermas podemos perceber a ideia de um ator social que participa de uma comunidade comunicativa e deve respeitar a todos como sujeitos também autônomos. Assim, a autodeterminação tem no mundo da vida sua fundamentação e, portanto, necessita da articulação com esse mundo, via entendimento intersubjetivo, para efetivar a liberdade reflexiva. O mesmo afastamento e abandono de um fundamento metafísico ocorre com a autorrealização herderiana, que se pode constatar por meio de Nietzsche e Freud. Ambos explicitam a impossibilidade de pensar o conglomerado chamado Eu como fruto de uma natureza que se pode descobrir no percurso do tempo. Eles esclarecem como cada sujeito nada mais é do que o produto de um processo de socialização a qual, quando decifrada, esta sim, pode ser rejeitada ou ainda mais incorporada, isto

é, só quando o sujeito é consciente das forças responsáveis por sua formação que ele tem a possibilidade de compreender até que ponto deseja/quer assimilar tais estruturas do pensamento ou não.

Do mesmo modo que acontecia na primeira concepção de liberdade individual, os dois modelos de liberdade reflexiva também se vinculam com alguma compreensão e ideia de justiça. O conceito de autonomia kantiano, inicialmente pensado como forma de autodeterminação da conduta individual, passa a ser o meio pelo qual se pode entender procedimentalmente a justiça, isto é, o que se considera como uma comunidade justa é aquele ambiente no qual se constrói junto aos demais uma série de finalidades que, em tese, são comuns a todos os membros. Trata-se do estabelecimento de princípios que tem em sua vista a premissa da igualdade de condições para os atores sociais. A proposta da justiça como equidade, de John Rawls, aparece como principal exemplo do conceito kantiano. Grosso modo, a posição original, que garantiria o estabelecimento dos princípios de justiça adequados para o alcance de um consenso, promoveria o bens primários pelos quais os atores sociais seriam levados à dignidade. Mas a questão é que não há como antecipar as decisões que cada indivíduo, por si mesmo, irá tomar em variados cenários e contextos sociais. O consenso não ocorre e isso mostra, segundo Werle e Melo, como Rawls “não chega a oferecer o vínculo entre teoria da justiça e um diagnóstico crítico das patologias sociais capaz de apontar ao mesmo tempo para sua separação” (2007, p. 31).

No caso do segundo modelo da liberdade reflexiva, não há condições de estabelecer uma ideia de justiça específica, uma vez que a perspectiva da autorrealização pode ser muito diferente para cada sujeito, já que esta se dá por um longo processo de construção do Eu. A única convicção, todavia, é que para a autorrealização não se vislumbre qualquer prejuízo ou dano a outrem. O que Honneth nota, com isso, é que neste modelo de liberdade a justiça pode ser pensada tanto numa perspectiva individualista quanto numa coletiva/comunitária. No primeiro caso, talvez mais intuitivo, é compreensível pensar que para todo e qualquer indivíduo alcançar a autorrealização são necessárias condições mínimas para que cada um efetive tantas e quantas ações forem necessárias para realizar-se, tendo o Estado a responsabilidade de garantir direitos básicos, entre os quais está a liberdade de

pensamento e expressão<sup>46</sup>. No segundo caso, porém, a concepção de justiça pode ser muito variada, mas tem em sua centralidade a ideia de que o indivíduo não tem condições suficientes de alcançar a autorrealização apenas sozinho, uma vez que a construção do seu Eu é dependente de um processo de construção social ao longo do tempo e que faz com que cada sujeito necessite da articulação com o mundo social em que está inserido para autorrealizar-se<sup>47</sup>. Em suma:

A partir daqui, se constrói uma ponte entre o tema da justiça e a questão de saber se os arranjos institucionais de uma determinada sociedade podem manter a necessária solidariedade dos cidadãos: em última instância, deve valer como "justo" aquilo que tende a promover socialmente as posições solidárias que constituem condição necessária para uma atuação comum na esfera pública (HONNETH, 2014, p. 61).

O problema, com isso, é descobrir o que se pode compreender como necessário para garantir, no processo de cooperação, as condições da autorrealização individual. Trata-se de uma resposta complicada e diversa, que demonstra para o autor alemão que a liberdade reflexiva, estruturada por meio da autorrealização, não integra satisfatoriamente indivíduo e sociedade a ponto de promover uma ideia precisa de justiça, tendo que se contentar com uma espécie de *neutralidade* acerca dessa questão. A única coisa que parece evidente é que, em comparação com a liberdade negativa, a liberdade reflexiva exige obrigatoriamente algum grau de cooperação para sua realização. Não é egocêntrica como a anterior, porém recai numa visão em que as condições institucionais necessárias para a autonomia ou autorrealização são compreendidas como um passo posterior ao próprio exercício da liberdade individual e não como fazendo parte do escopo de sua prática. A única exceção ocorre no âmbito da comunicação, pois nesta esfera da ação humana algumas condições aparecem como prerequisites para o exercício da liberdade e, por isso, "a instituição social do discurso não deve ser interpretada como uma simples extensão externa da liberdade, mas sim como seu componente" (HONNETH, 2014, p. 63). Como explicam sucintamente Werle e Melo:

---

<sup>46</sup> Aqui nosso autor lembra de John Stuart Mill e entre as várias obras citadas para fundamentar seu argumento podemos destacar *Sobre a liberdade*.

<sup>47</sup> Na abordagem honnethiana, a deliberação intersubjetiva acerca de uma questão de interesse comum serve de exemplo para uma ideia de justiça comunitarista pautada na autorrealização, que se verifica no republicanismo liberal. Hannah Arendt e Michael Sandel, para Honneth, são os melhores exemplos dessa perspectiva.

Estão em jogo os pressupostos idealistas das abordagens procedimentais, um conceito de liberdade individual que desconsidera seu contexto intersubjetivo de constituição, uma orientação radicalmente individualista dos direitos e o caráter parcial e inadequado da realização dos princípios normativos de justiça nas instituições das sociedades modernas (2013, p. 319).

A partir das observações acerca da liberdade negativa e reflexiva, de suas características e limitações, Honneth apresenta a ideia de liberdade social. Esta já manifestava indícios nas teorias de Apel e Habermas, mas carecia, como falamos no final do parágrafo anterior, da identificação da ordem social como parte indispensável do exercício da liberdade individual. Isso significa que “a liberdade só se complementa com sua efetivação na dimensão social dentro das relações de reconhecimento mútuo” (SOBOTTKA, 2012, p. 220). O que lembra bastante a abordagem do reconhecimento inter-subjetivo de Honneth na *Luta por reconhecimento*, porém, como falamos no início da seção, recorrendo, agora, ao Hegel da *Filosofia do direito* e outros escritos posteriores a *Fenomenologia do Espírito*<sup>48</sup>.

O “reconhecimento mútuo foi para Hegel desde o princípio uma chave para sua ideia de liberdade” (HONNETH, 2014, p. 67)<sup>49</sup> e, agora, isso implica compreender que a liberdade social consiste não apenas numa situação de ausência de coerção externa ou de uma conduta moral determinada pela reflexão, mas, contemplando os anseios anteriores, na norma de ação refletida e aprovada pela ordem social vigente. Só deste modo a liberdade social preenche a lacuna da liberdade negativa, que é a subjetividade, e da liberdade reflexiva, que é a objetividade. Mas para mostrar como isso se concretiza, Honneth articula uma “reconstrução histórica e social-teórica das maneiras em que a liberdade foi progressivamente realizada e institucionalizada nas

---

<sup>48</sup> Crissiuma (2013, p. 73-79) explica os motivos que levaram Honneth a buscar o novo fundamento de sua teoria crítica no Hegel maduro, ao invés de perseverar na articulação entre o pensamento do jovem Hegel e a psicologia social de Mead. Em boa medida, isto se dá pelas críticas que sua *Luta por reconhecimento* recebeu, tanto pela própria concepção de reconhecimento que ele deriva de Mead e que não coincide com aquilo que ele efetivamente sustenta enquanto reconhecimento, como porque esta base “não fornecia qualquer critério normativo para que pudesse justificar o reconhecimento moralmente motivado do comportamento daquele com quem interajo”.

<sup>49</sup> Em sua resenha sobre *O direito da liberdade*, Campello decifra a mudança por parte de Honneth do conceito de *reconhecimento*. Nesta obra, diferentemente do que ocorre em *Luta por reconhecimento*, Honneth não usa mais a ideia de reconhecimento para vincular uma teoria social a uma teoria da subjetividade e assim estabelecer os padrões de reconhecimento presentes na sociedade, trata-se agora, isso sim, de com base numa teoria crítica fornecer elementos suficientes para uma adequada teoria da justiça, que tem no conceito de liberdade, seu fundamento central (CAMPELLO, 2014, p. 23).

principais instituições da sociedade europeia moderna, incluindo a família, o mercado e o estado” (ALLEN, 2016, p. 94, tradução minha). Essa reconstrução busca analisar criticamente de que modo as condições essenciais para o efetivo exercício da liberdade individual foram contempladas. Embora isso tenha sido feito a partir da filosofia hegeliana madura, não se pode rejeitar o fato de que na elaboração honnethiana não apareça aquela convicção tão conhecida num progresso linear e inevitável que Hegel possuía.

Afirmações como a anterior precisam sempre ligar um alerta, para percebermos a sutileza com que certos autores muitas vezes fundamentam suas teorias. Sim, é fato que Honneth não partilhe de uma confiança exacerbada em torno de uma progresso linear e inevitável tal como Hegel, em boa medida pelo que vimos na seção anterior acerca de sua interpretação da filosofia da história de Kant. Mas isso não significa dizer que o autor abandona a premissa hegeliana, significa apenas perceber, como ele mesmo trata de ponderar, posições fortes com as quais não quer diretamente se comprometer. Feita essa observação, podemos dizer que, mesmo assim, Honneth tem um compromisso como uma narrativa progressista com sua reconstrução normativa, não fosse assim, ele não teria condições de indicar como no percurso do tempo uma série de condições foram sendo estabelecidas socialmente para que a liberdade individual fosse, em maior ou menor profundidade, privilegiada.

Na realidade, o que se verifica na perspectiva do filósofo é que só a liberdade social consiste na verdadeira liberdade, na medida em que a famosa afirmação hegeliana (*ser si mesmo no outro*) neste tipo de liberdade individual se concretiza. Isso acontece na medida em que a partir do fundamento social se elimina as chamadas patologias que permeiam os sistemas de liberdade que estão centralizadas na individualidade ou na autodeterminação e autorrealização. Enquanto a liberdade negativa está atrelada aos sistemas jurídicos, a liberdade reflexiva vincula-se aos sistemas morais. Em ambos é possível identificar o que Honneth chama de déficit sociológico que age como motor das patologias sociais.

Há uma rica exploração por parte de Honneth do modo pelo qual as instituições jurídicas foram se complexificando, mas o ponto em questão é que na liberdade jurídica, por exemplo ocorreria: “a total identificação, pelos indivíduos, de

sua liberdade com a liberdade jurídica, isto é, com seus direitos negativos e que, portanto, tais direitos acabem sendo os elementos constitutivos do plano de vida de seus titulares” (PINZANI, 2012, p. 209). Em outras palavras, a esfera jurídica aparece como única alternativa tanto para a resolução dos desentendimentos ou conflitos pontuais entre os sujeitos, como o horizonte segundo o qual são estabelecidos, unilateralmente, os objetivos possíveis a pessoa. Tudo é, de algum modo, consciente ou inconscientemente, regulado pelo direito e, deste modo, até mesmo as vontades individuais ao invés de se basearem nas “normas e valores harmonizados, utilizam-se apenas de princípios de acordo com a lei” (HONNETH, 2014, p. 124, tradução minha). É certo que o sistema jurídico tem a sua relevância para a organização social, mas mesmo ele, por estar atrelado a ideia de *reconhecimento mútuo*, não pode ser mal interpretado a ponto de desconsiderar as circunstâncias em que os sujeitos estão envolvidos, isto é, encontra um limite na medida em que esbarra na necessidade da integração social.

Nos sistemas morais, por sua vez, que não estão sob o controle estatal e, sim, cultural, é possível também identificar a influência na ação individual dos atores sociais. Estes não são apenas de caráter simbólico, uma vez que também dependem do reconhecimento mútuo que perpassa a ordem jurídica. Não por acaso, Honneth faz questão de ressaltar o papel que a concepção de autonomia kantiana teve no contexto das sociedades moderna e contemporânea. Só por meio de uma reflexão e atitude autônomo o sujeito é capaz de não apenas aceitar como, ainda, rejeitar de maneira legítima uma determinada realidade de um contexto social. Assim, por meio da razão, cada pessoa é capaz de definir por si mesmo aquilo que fundamenta a conduta moral apropriada e que pode ser, portanto, generalizada a todos os demais agentes de interação. Mas também nessa compreensão da liberdade lidamos, na visão honnethiana, com algumas patologias sociais, entre as quais se pode falar de:

[...] o indivíduo tornar-se um moralista incapaz de situar-se no próprio contexto social, agindo como se tal contexto não existisse, isolando-se socialmente e tendendo a considerar-se como um “legislador” moral todo-poderoso, ou chegar a uma postura de verdadeiro terrorismo com motivações morais, a partir da qual a ordem social é considerada injusta e imoral na sua totalidade, exigindo a sua destruição (PINZANI, 2012, p. 210).

Como fica evidente, os processos de institucionalização das liberdades jurídica e moral, devido as suas patologias, não cumprem plenamente a liberdade. Isso só é possível na liberdade social, uma vez que no processo de reconhecimento mútuo e de interação/integração social não somos isolados do contexto social a que pertencemos, ao contrário, a liberdade é compreendida como “a experiência de uma falta de coerção e de uma ampliação pessoal que resulta do fato de meus propósitos serem promovidos pelos propósitos dos outros” (HONNETH, 2014, p. 87). Como enfatiza Sobottka (2012, p. 221), liberdade aqui não consiste na ideia trivial daquilo que podemos escolher e fazer tendo a liberdade do outro como limite, trata-se, mais do que isso, de algo que acontece a partir da intersecção entre o eu e o outro, formando o *nós*. Não por acaso, Honneth intitula as partes em que faz a reconstrução normativa da realidade da liberdade social como *O “nós” das relações pessoais, O “nós” da ação da economia de mercado e o “nós” da construção da vontade democrática*. É por meio dessas três esferas que o autor fundamenta a realidade da liberdade social ao inferir nelas um processo de desenvolvimento progressivo, porém as vezes também errado.

Não é necessário tratarmos do argumento mais controverso da reconstrução honnethiana, que é a justificativa da liberdade social no campo das relações econômicas, no entanto, é indispensável mencionar panoramicamente o modo pelo qual o pensador explica o pano de fundo progressista nas relações pessoais. No que se refere as relações íntimas, Honneth indica várias diferenças em relação ao contexto moderno e contemporâneo para com épocas anteriores, buscando explicitar como estas relações se aprofundaram ao longo do tempo, ampliando, em sua interpretação, a liberdade individual. Ele relata que já na Antiguidade e Idade Média haviam, sem dúvida, aventuras pautadas unicamente no desejo sexual e/ou paixão, bem como relações homoafetivas, mas nenhuma delas era aceita pela ordem social institucionalizada. Estas situações eram encaradas como desvios da moral vigente, uma vez que “o contato sexual só se daria em relações a dois, legitimadas pela sociedade, matrimoniais, e que, além disso, estavam sujeitas a divisões entre bens e eram amparadas pelos valores econômicos dos chefes de família” (HONNETH, 2014, p. 188, tradução minha). O uso do casamento para expandir algum tipo de poder ou

garantia de aliança não é novidade e inspiraram uma série de histórias que são narradas na literatura e representadas de outros modos no âmbito artístico. O próprio Honneth lembra de vários exemplos e cita *Romeu e Julieta*, de Shakespeare, como a primeira manifestação contrária a ordem vigente acerca do casamento, demonstrando e apelando o valor e a necessidade do afeto e amor para a união entre as pessoas.

O pensador continua, ressaltando que apesar de alguns avanços no século XVII, em países como França, Espanha e Inglaterra, ainda predominava entre a grande massa do povo a ideia de que os sentimentos, afeto e amor viriam só após a união arranjada pela família. E é justamente aqui, nas relações íntimas, seguindo Hegel e Hölderlin, que Honneth enxerga a plenitude da liberdade individual humana, que foi ampliada principalmente com a desconstrução do pensamento predominante da cultura e sociedade antiga, medieval e que não podemos dizer apenas meados da moderna e contemporânea, porque este processo ainda continua até hoje. O amor aparece como o ápice da liberdade individual “porque nele um oferece ao outro a oportunidade de uma autorrealização sem impedimentos” (HONNETH, 2014, p. 189). Conforme Campello (2014, p. 24), esta compreensão remete aquela ideia hegeliana central da intersubjetividade, já dita a pouco, a saber, o *estar-consigo-mesmo-no-outro*. Entretanto, algum indício deste tipo de relação foi mais expressivamente notório, segundo a reconstrução de Honneth, somente no século XX, mas essa *democratização* das relações íntimas, pautadas apenas no sentimento, foi interrompida pelas grandes guerras, na medida em que elas favoreceram uma mentalidade já perceptível em contextos anteriores, patriarcais, nos quais o homem agia de maneira coercitiva e autoritária para com a mulher. Porém, também após os dois grandes acontecimentos mundiais:

Em uma série de lutas e conflitos sociais, que resultaram da ampliação do espaço social disponível para a articulação de suas próprias necessidades e ideias de identidade, mulheres e minorias sexuais conseguiram a partir dos anos sessenta, por meio da luta, uma série de reformas jurídicas e éticas que causaram uma mudança nas atitudes em relação ao casamento, a família e a sexualidade (HONNETH, 2014, p. 191)<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Honneth ressalta por exemplo a possibilidade do controle de natalidade, a tolerância para com as relações homoafetivas, a aceitação do divórcio em certos casos, as relações sexuais fora do casamento e algumas mudanças ocorridas na educação familiar e escolar, que passaram a compreender o castigo físico como algo totalmente inadequado para a educação da criança.

De acordo com o autor, neste cenário, começou a ocorrer uma desinstitucionalização da família burguesa, já que a afetividade e o amor é que passaram gradualmente a tomar o lugar das uniões e casamentos arranjados meramente motivados pelo interesse econômico e político.

Vale dizer que a partir das mudanças paulatinas no que se refere as relações íntimas apresentadas na reconstrução normativa do pensador explicita-se, com cuidado, como ainda são muito recentes certas conquistas na esfera social. O olhar da sociedade perante os casais homossexuais não é o mesmo que ocorria a décadas atrás, mas isso não significa que na contemporaneidade esta relação já encontra o mesmo patamar de aceitabilidade que se nota desde sempre para com casais heterossexuais. O mesmo acontece acerca das mulheres que tomam a iniciativa em direção a uma determinada relação, todavia, Honneth pensa que não é equivocado ou *prematureo* afirmar que no mundo contemporâneo temos a possibilidade de nos relacionar com quem desejamos, homens ou mulheres, de um modo completamente impensável e inaceitável que ocorria em outros tempos.

A mudança ocorrida nas relações íntimas como se vê é fundamental, na teoria honnethiana, para demonstrar, numa dada área da existência humana, a contemplação da liberdade negativa e reflexiva por meio da assimilação gradativa no interior da realidade social. No que se refere ao casamento de pessoas do mesmo sexo, Allen destaca principalmente como o pensador alemão compreende “o reconhecimento cultural e jurídico das relações homossexuais e o impulso para a expansão dos direitos do casamento aos homossexuais como a culminação de uma progressiva “democratização” do amor romântico que ocorreu nos últimos dois séculos” (2016, p. 98). O mesmo processo de democratização que o autor vislumbra acerca do amor pode ser identificado em sua obra através da educação familiar e escolar, da participação do cidadão na esfera pública e, também, no campo econômico. Em todas essas áreas Honneth enxerga não a perfeição, porque chega a falar de desenvolvimentos as vezes errados e bastante complexos para serem resolvidos nesses contextos, mas um potencial de autorrealização embasado nas lutas sociais que não consegue conceber, do ponto de vista prático, nas filosofias políticas e teorias da justiça contemporâneas.

### 3.4 Considerações finais do capítulo

Allen, como já falamos, não nega as contribuições de Honneth à teoria crítica, mas traz a tona sua maior preocupação e crítica, isto é, o modo como também nele a ideia de progresso como um fato perpassa sua reconstrução normativa. Ela explora o ponto central de sua questão assim:

Se, como Honneth argumenta em seu ensaio sobre a filosofia da história de Kant, ao apoiarmos a expansão dos direitos do casamento para gays e lésbicas em nosso próprio tempo, estamos, portanto, necessariamente comprometidos em ver essa mudança como um estágio intermediário em um processo de aprendizagem sociocultural dirigido e se este processo de aprendizagem for entendido como um progresso histórico em um sentido robusto, então me parece que Honneth está implicitamente comprometido em afirmar que a expansão dos direitos do casamento nos contextos europeu e americano não apenas constitui um progresso para nós, por nossa luz, mas também serve como evidência de que “nossa” forma de vida ética moderna tardia, europeu-americana, é superior àquelas formas de vida que não toleram ou aceitam o casamento gay (2016, p. 100, tradução minha).

Pelo exposto, é possível notar que a crítica da autora não está direcionada apenas ao fundamento da teoria normativa de Honneth, mas também a própria normatividade que o autor sustenta. Ou seja, para além de considerar inadequado e problemático para qualquer teoria crítica ter uma visão progressista forte da história humana, ela questiona de que modo o que o autor sugere como avanço deve realmente servir de padrão ou modelo para criticar sociedades que não apresentam uma determinada eticidade. Sutilmente, ela até faz a ressalva de que o filósofo não defenda explicitamente o que ela está afirmando, mas que entre as linhas dos escritos ele não tem como não se comprometer com uma perspectiva como essa. Considerar uma sociedade na qual a cultura assimilou as relações íntimas entre pessoas do mesmo sexo superior à contextos que ainda não respeitam essas relações aparece como um imperativo da própria teoria que discorre sobre as mudanças éticas e jurídicas de determinadas realidades. Mas é exatamente assim? Ou, ainda, tem como escapar disso?

A filósofa americana destaca o que é percebido por outros autores, ou seja, que o que a teoria honnethiana narra e descreve está baseado especificamente na realidade europeia e americana. Alguns consideram ainda exclusivamente o contexto

européu. Este é também um dos pontos que incomoda a autora e que motiva a criticar o autor alemão. É evidente, no desenvolvimento dela, que a mesma não rejeita o fato de que os direitos das pessoas foram ampliados nas últimas décadas e século, porém o que lhe parece equivocado é atrelar essa expansão da liberdade individual com o que chama de “concepção robusta de progresso histórico” (2016, p. 100). A justificativa da autora para configurar essa relação como um erro está na conexão do que denomina heteronormatividade e nacionalismo. É por meio desta conexão que surge o homonacionalismo, um conceito retirado dos trabalhos de Jasbir Puar para construir uma crítica em relação a ideia de que por certos Estados aceitarem as relações íntimas homossexuais então, os mesmos, só podem ser considerados melhores e mais evoluídos que outras nações. Trata-se, assim, não mais do que mera *instrumentalização liberal das identidades sexuais* sem, contudo, estar efetivamente comprometido numa dimensão mais ampla com os direitos das pessoas. Puar, por exemplo, ainda mostra como esta instrumentalização estaria atrelada a um racismo, que inclusive passou a ser assimilado pelo senso comum, já que se estabeleceu o seguinte:

[...] é claro que somos contra a guerra contra o terrorismo, mas e a homofobia dos muçulmanos? é claro que somos contra a ocupação do Médio Oriente pelos Estados Unidos, mas os iranianos continuam a enforcar homens homossexuais inocentes; é claro que apoiamos a revolução no Egito e a Primavera Árabe, mas os abusos sexuais das mulheres mostra que os egípcios são umas bestas. Estes tipos de reprodução binária entre os secularistas liberais iluminados e esses Outros, esses fanáticos religiosos racializados, são, não só intelectualmente redutores e politicamente ingénuos, como também simplesmente inaceitáveis (2015, p. 300).

Com a ironia crítica da referência acima, fica evidente porque para Allen a homonormatividade no final das contas está a serviço da heteronormatividade hegemônica. O homonacionalismo, que tem no excepcionalismo sexual uma variante, nada mais explícita do que, pelo fato de uma dada sociedade permitir a existência de casais homossexuais, uma superioridade capaz de legitimar não só narrativas como também ações que são totalmente contraditórias a defesa das liberdades individuais, isso pensando nos questionamentos acima de Puar. Nesta perspectiva, como Allen vê, paradoxalmente o reconhecimento de garantias jurídicas e sociais/culturais na questão das relações homoafetivas, ou das causas das mulheres, ou das transformações ocorridas no processo de educação familiar e escolar, acabam

servindo de fundamento para uma visão etnocêntrica que as alterações nessas esferas não deveriam fomentar. Portanto, discordando de Honneth, Allen sustenta que a teoria crítica não deve cair na tentação de com seu diagnóstico de época classificar uma e outra sociedade como estando num ou vários degraus abaixo ou acima de uma caminhada progressista. Fazer isso implica estar numa posição de quem julga entre as sociedades qual está cognitivamente a frente umas das outras no processo de desenvolvimento e a posição da teoria crítica não deveria ser esta e, sim, de poder conceber a discórdia para com certas realidades, mas nunca um juízo no qual se coloca acima dos outros.

A crítica alleniana, então, reside no apelo e urgência que busca explicitar a necessidade de descolonizar a teoria crítica. Aos moldes da reconstrução normativa honnethiana, a teoria crítica estaria perpassada pelos mesmos princípios que fomentaram o imperialismo mais evidente de outros tempos e que agora transfigura-se para um imperialismo informal. Para além de basear esta acusação na reconstrução de Honneth, ela especifica afirmações contundentes do autor, tais como a dispensa de uma fundamentação autônoma e construtiva do tipo que ocorre em Rawls e Habermas, uma vez que o filósofo diz que “[...] já pode ser provado na reconstrução do significado dos valores dominantes que estes são normativamente superiores que os ideais sociais que os precedem historicamente [...]” (HONNETH, 2014, p. 19). Para a filósofa, a afirmação do pensador alemão justifica, tendo como base a ideia de progresso como um fato, porque temos que aceitar e apoiar os princípios normativos da realidade social em que nos encontramos. Tais princípios, em Honneth, são frutos de um processo de aprendizado progressivo e, portanto, não podem ser rejeitados, precisando ser ainda mais ampliados e aprofundados. Entretanto, a autora considera melhor para a teoria crítica não assimilar a estratégia honnethiana e principalmente a noção robusta de progresso, apoiando o que denomina como *contextualismo metanormativo completo*, que avaliarei junto a validade de sua teoria crítica no último capítulo.

## 4 A TEORIA CRÍTICA DE AMY ALLEN

Nos capítulos anteriores pudemos compreender ideias gerais das teorias críticas de Habermas e Honneth e perceber os motivos para que Allen apontasse uma necessidade de descolonização da teoria crítica desses autores. Agora, buscaremos compreender em mais detalhes a proposta da teoria crítica da pensadora americana, em que medida ela se distingue das estratégias de Habermas e Honneth e de que modo sua fundamentação da teoria crítica realmente mostra-se descolonizada e como melhor alternativa do que as linhas de trabalho dos filósofos alemães. Para tanto, começaremos apresentando as principais influências intelectuais que a autora explicita em sua obra, a saber, os trabalhos de Adorno e Michel Foucault.

### 4.1 Adorno e Foucault por Amy Allen

Conforme dito no final do primeiro capítulo da presente investigação, a primeira geração da Escola de Frankfurt, representada principalmente por nomes como Horkheimer e Adorno, teve no interior de sua tarefa primordial no início do Instituto de Pesquisa Social a construção de uma crítica direcionada à percepção hegemônica acerca da história humana marcada pelo positivismo. Esses e outros autores manifestavam explicitamente, por meio de diversificados trabalhos, uma grande rejeição e descrença em relação a linguagem e a ideia de progresso<sup>51</sup>. Para Allen, esta mesma postura crítica pode ser captada na obra *História da loucura*<sup>52</sup>, de Michel Foucault. Tanto o pensador francês quanto Adorno, possuem uma filosofia de trabalho que visa refutar a filosofia da história hegeliana, ainda que partilhassem de Hegel a importância atribuída ao contexto histórico sob o qual os fenômenos analisados se verificavam. Portanto, nas elaborações de Foucault, a pensadora americana enxerga um *outro filho* de Adorno e, além disso, uma possibilidade

---

<sup>51</sup> Vale destacar, como lembra Allen (2016, p. 163), que Adorno, por exemplo, não duvidava de uma possibilidade de progresso no futuro, mas que fundamentar essa possibilidade a partir de uma ideia retrógrada de progresso, isto é, de que somos já fruto do progresso é extremamente perturbador. Mais a frente veremos o caráter dessa perspectiva futura.

<sup>52</sup> Utilizo aqui a 9ª edição da tradução de José Teixeira Coelho Neto. Não nos interessa aqui a reprodução ou apresentação detalhada da obra, mas tão somente o uso que Allen fará de Foucault.

alternativa de pensar a conexão entre história e normatividade. Vale dizer que o trabalho do francês articula várias das impressões e convicções que aparecem em autores sempre tidos como polêmicos, pelas críticas desenvolvidas em relação a civilização ocidental, que se considerou paradigma do saber e da racionalidade humana evoluída. Entre esses autores estão Hölderlin, Nietzsche e Van Gogh, os quais servem inclusive de exemplo para o tipo de personalidade que se torna incômoda para o contexto moderno.

A primeira tarefa que Allen se impõe é decifrar entre as obras adorniana-horkheimeana e foucaultiana *Dialética do esclarecimento* e *História da loucura*, um denominador comum que explicita porque os autores são costumeiramente entendidos como concebendo uma filosofia negativa da história (*Verfallgeschichte*), compreensão essa que ela refuta. A posição pessimista de Adorno e Horkheimer tem relação com o sentido que atribuem ao termo *Aufklärung*, que denota literalmente *iluminação* ou *esclarecimento* e é utilizado para se referir ao Iluminismo. Para que se compreenda adequadamente o teor da obra adorniana-horkheimeana é preciso dizer que a palavra, na obra referida, está indicando “um processo mais geral de racionalização progressiva que permite aos seres humanos exercer um poder cada vez maior sobre a natureza, sobre outros seres humanos e sobre si mesmos” (ALLEN, 2016, p. 167). Dessa forma, lembra muito o processo de desencantamento formulado por Weber e que Adorno e Horkheimer mesmos fazem referência no início da obra. O problema com isso, é que, no caso dos teóricos críticos, o esclarecimento (*Aufklärung*) acaba prestando serviço aquilo que ele busca em seu cerne combater.

No capítulo 1 da obra, intitulado *O conceito de esclarecimento*, é marcante como no início *Aufklärung* é compreendido como a busca de “dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 17), promovendo a libertação do ser humano para com o medo do desconhecido e não previsível. Francis Bacon aparece como grande representante desta noção com sua famosa convicção de que *saber é poder*. Entretanto, no final do mesmo capítulo, depois de explorarem tanto o otimismo baconiano quando as mudanças ocorridas pelo esclarecimento, é apresentado como síntese o diagnóstico dos autores, que inclusive já havíamos adiantado em nosso primeiro capítulo, de que “o esclarecimento se

converte, a serviço do presente, na total mistificação das massas” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 46). Essas colocações e percepção na obra sugere, como Allen também aponta, para uma perspectiva dupla acerca do esclarecimento. Não se trata de uma consideração apenas negativa, existem passagens nas quais os autores reconhecem, mesmo que timidamente, o entendimento de que no âmbito do *dever ser* o esclarecimento possibilita o que se propõe. No entanto, refletir acerca do processo pelo qual o resultado alcançado não é aquele que deveria, significa buscar decifrar os problemas, obstáculos e/ou deturpação do próprio esclarecimento. Não fosse assim, como a autora recorda (2016, p. 167), Adorno e Horkheimer não teriam porque afirmar “de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor” (1985, p. 13).

Essa relação dialética entre os aspectos negativos, totalitários, regressivos, bárbaros e amorais do esclarecimento e seus aspectos positivos, reflexivos e emancipatórios, entre o esclarecimento como dominação e o esclarecimento como capacidade de autorreflexão racional, é o núcleo filosófico do livro (ALLEN, 2016, p. 168).

Apesar do exposto, o que prevalece na filosofia adorniana-horkheimeana não é uma expectativa de que o “esclarecimento esclarecido” prevaleça, mas, ao contrário, que os obstáculos firmes de então são tais que a deturpação do esclarecimento impede o alcance da liberdade. A razão instrumental estaria de tal modo arraigada na sociedade que a possibilidade de emancipação aparentava ser nula. Por outro lado, como desenvolve Fleck, analisando sobretudo o pensamento de Adorno, não se pode confundir essa visão negativa presente no diagnóstico de época com uma resignação, uma vez que:

[...] embora ele [Adorno] sustente um diagnóstico bastante sombrio acerca da sociedade em que viveu, um diagnóstico que diz não só que tal mundo não é livre, mas que mesmo a liberdade não está no horizonte das possibilidades de um futuro não tão distante, ele defende uma postura teórica crítica que mantém viva a lembrança de que o atual estado do mundo é fruto da própria cegueira dos homens e que tal estado, do mundo e da cegueira, pode ser superado (2015, p. 50).

Essas noções gerais em permitem notar que o foco da *Dialética do esclarecimento* não é resolver a equação entre a deturpação do esclarecimento e seu sentido positivo, isto é, não é eliminar a dicotomia, mas, antes, explicitá-la sob a forma de uma aporia, em que a razão possui a emancipação enquanto *dever ser* e a

dominação e o controle enquanto *realidade*. Esta contradição é problematizada por Allen, que ao refletir sobre quais seriam as saídas possíveis para esse imbróglio aponta estas opções: (i) ou não há saída do ponto de vista da razão, tendo que recorrer a filosofia romântica; (ii) ou o que se exige é uma nova compreensão sobre a razão; (iii) ou a redução da razão à dominação poderia ser concebida por um processo de racionalização. A segunda opção vai em direção ao que fez Habermas, como vimos no capítulo 2. A terceira opção é a mais explícita da estratégia dos filósofos, que combinam em algumas críticas elementos do romantismo. No geral, Adorno e Horkheimer, desprendendo-se da metafísica, seguem a linha hegeliana de pensar os conceitos sempre situados historicamente, porém sob uma visão contingente<sup>53</sup>, não correndo o risco de serem acusados de uma espécie de naturalização dos fenômenos decorridos na história e, com isso, levando em conta a distinção com Hegel em relação ao futuro, serem interpretados como resignados.

Compreender o totalitarismo e a barbárie do século XX como contingencialmente localizados na história implica não apenas na negação de uma filosofia positiva da história, mas também a negação de uma filosofia negativa da história, isso porque entendê-la contingencialmente consiste em não estabelecer/determinar seu fim, uma vez que estabelecê-lo implica, pela via positiva ou pela via negativa, afirmar transcendentemente uma conclusão simplesmente impossível de ser antecipada, a não ser por meio da configuração de um mito, que os autores parecem tentar combater.

O esclarecimento, então, aparece como essa via de mão dupla, de fornecer a possibilidade de por meio da razão os sujeitos reconhecerem, de fato, os entraves para à verdade da realidade que estão inseridos, e, por outro lado, de subsidiar o senhorio não apenas do ser humano sobre a natureza, como, ainda, o domínio do ser humano sobre o ser humano. Por isso, o que perpassa a obra dos teóricos críticos da primeira geração é a convicção numa *regressão*. A “regressão como um fato histórico

---

<sup>53</sup> Sendo assim, apesar dos autores trabalharem os conceitos situando-os historicamente, não partilham jamais de um ponto de vista determinista acerca da história, enfatizando deste modo o que já havíamos anunciado como característica dos teóricos críticos em comparação com a teoria social tradicional. Deste modo, dirigem uma crítica ao próprio Hegel que eles fazem uso, na medida em que o filósofo elimina a contradição por meio do Absoluto, retrocedendo, na interpretação adorniana-horkheimeana ao universo dos mitos.

– é empregada a serviço do progresso como um imperativo político-moral voltado para o futuro” (ALLEN, 2016, p. 173). Mas esse imperativo não consiste num dado domínio específico concebido como progresso na história, mas tão somente, conforme Adorno e Horkheimer, na ideia de que “o esclarecimento tem que tomar consciência de si mesmo, se os homens não devem ser completamente traídos. Não se trata da conservação do passado, mas de resgatar a esperança passada” (1985, p. 14).

Esta esperança aparece não como possibilidade real de qualquer tipo de melhoria e/ou evolução social, mas o impedimento do avanço regressivo até uma totalidade, lembrando, assim, a crítica benjaminiana à ideologia do progresso. Em suas teses *Sobre o conceito de história*, Benjamin apresenta o progresso nada mais nada menos do que uma marcha desenfreada para a completa destruição humana<sup>54</sup>. A ideia de revolução sustentada pelo berlinense tem a ver não com uma transformação substancial da sociedade aos moldes de Marx, “como o resultado “natural” ou “inevitável” do progresso econômico e técnico [...], mas como a **interrupção** de uma evolução histórica que leva à catástrofe” (LÖWY, 2005, p. 23, grifo meu). E que catástrofe seria essa? Em grande medida muitas características e realidades que Adorno e Horkheimer captaram nos paradoxos do esclarecimento. Na interpretação benjaminiana da história, como Löwy apresenta, a sociedade capitalista manifesta:

[...] a transformação dos seres humanos em “máquinas de trabalho”, a degradação do trabalho a uma simples técnica, a submissão desesperadora das pessoas ao mecanismo social, a substituição dos “esforços heroico-revolucionários” do passado pela piedosa marcha (semelhante à do caranguejo) da evolução e do progresso (2005, p. 20).

Este processo de reificação e de contradição não só na esfera econômica, mas no campo da epistemologia, da ética, da política e da cultura em geral manifestam concretamente a impossibilidade de sustentação do progresso como um fato. “A quantificação e a mecanização da vida, a reificação das relações sociais, a dissolução

---

<sup>54</sup> A descrição benjaminiana mais conhecida e que alimentou muitas críticas em relação à ideologia do progresso está em sua tese IX *Sobre o conceito de história*. Nesta, o autor usa como referência o quadro de Paul Klee *Angelus Novus*. Como Löwy (2005, p. 87-95) explica ricamente, as colocações que Benjamin faz tem pouca relação explícita com a referência utilizada, tendo muito dos próprios sentimentos e pensamentos que a obra e a reflexão evocam no autor. De todo modo, trata-se de uma alegoria utilizada para mostrar não só a força como também a grande dificuldade que se impõe para enfrentar as mazelas do progresso.

da comunidade e o desencantamento do mundo” (LÖWY, 2005, p. 18) da obra benjaminiana aparecem na *Dialética do esclarecimento* como concepção progresso/regresso/decadência e/ou esclarecimento/irracionalidade, acarretando na tese de Adorno, descrita em *Progresso*<sup>55</sup>, de que o progresso seria:

[...] sair do encantamento, também daquele progresso que é ele mesmo natureza, por uma humanidade cônica da sua própria naturalidade e capaz de pôr termo à dominação que impõe à natureza, através da qual prossegue a da própria natureza. Nessa medida se poderia dizer que **o progresso se dá no ponto em que termina** (1992, p. 224-5, grifo meu).

Allen esclarece nesse ponto, tal como Fleck argumentou, que é um equívoco por parte de alguns intérpretes considerar que Adorno está salientando em sua investigação uma impossibilidade de progresso futuro. Ele não recai, conforme a autora, numa perspectiva deste tipo, porém, também não deposita de maneira clara uma confiança nessa ocorrência futura. O foco adorniano, seguindo Benjamin, está muito mais na postura dos sujeitos perante a realidade, da qual eles mesmos fazem parte, do que qualquer outra coisa. Trata-se de uma visão *negativista* sobre a ordem vigente, uma posição crítica que propõe **frear** a engrenagem do sistema reificador. Deste modo, o progresso *real* tem relação com a dupla função que se espera, por exemplo, da ciência em torno dos fenômenos naturais, isto é, explicar e prever. Compreender o que perpassa a regularidade dos fenômenos permite, não absolutamente, mas ao menos em algum grau a previsibilidade acerca dos eventos naturais. Os fenômenos sociais não são concebidos em sua totalidade integralmente deste modo, porém, a maneira de diagnosticar o real e o fato histórico, reconhecendo-se como parte desta realidade, é um bom caminho para ao menos evitar a catástrofe total. Como lembra Allen, essa concepção, de acordo com a terminologia de James Gordon Finlayson, relaciona-se com uma *ética da resistência* de Adorno.

Resistir implica rejeitar conscientemente determinadas formas de conduzir as diversas áreas da vida humana que fomentam a irracionalidade, a dominação e a exploração das pessoas por quaisquer meios. Ao identificar que o avanço econômico, apesar de produzir meios para que as pessoas tenham mais dignidade, também cria uma forma de dominação por parte daqueles que detêm a maior parte do poder

---

<sup>55</sup> Utilizo aqui a tradução de Gabriel Cohn, publicada na edição 27 da Revista Lua Nova, em 1992.

econômico, Adorno está convicto em demonstrar que “o irracionalismo da *décadence* denunciava a não-razão da razão dominante” (1992, p. 225). Em suma, “para Adorno, a imagem do mundo correto surge da negação determinada da falsidade do existente, de modo que a crítica, quando acerta o alvo, desvela também aquilo que precisa ser mudado [...]” (FLECK, 2015, p. 123).

Estes *pontos cegos* do esclarecimento e do uso da razão, captados por Adorno e Horkheimer, também são delineados por Foucault, mas Allen faz a ressalva que para bem compreendermos como isso se dá na *História da loucura*, faz-se necessário refutar os críticos mais diretos do pensador francês e, também, por outro lado, seus seguidores mais empolgados.

A autora americana explica que a abordagem foucaultiana sobre a razão é *ambivalente*, pois existe o reconhecimento de que a razão nos potencializa com a ferramenta pela qual podemos refletir, analisar, investigar propriamente as coisas que consideramos importantes, mas ela também pode ser um tanto perigosa. Para cuidar com os perigos, Foucault rejeita a filosofia da história hegeliana em seu cerne. Isso não significa que ele rejeite a razão, mas não assimila a ideia de que a história corresponde a “autorrealização dialética da razão à medida que avança em direção ao conhecimento Absoluto” (ALLEN, 2016, p. 177). Deste modo, ele vai em direção a visão adorniana que também não concebia a história a partir de um *telos* que se chegaria via progresso e, assim, também não partilha da fundamentação transcendental kantiana<sup>56</sup>.

O que mais interessa Allen parece ser a tentativa foucaultiana de situar a filosofia da história hegeliana na história, isto é, uma tentativa de historicizar a posição teleológica de Hegel. Na interpretação da americana, a dificuldade da genealogia presente na obra de Foucault é conseguir articular essa estratégia de investigação do pensamento hegeliano sem cair na própria perspectiva dialética do pensador alemão. O caminho trilhado, então, foi construir uma história da razão a partir de “eventos contingentes, descontínuos e fragmentados [...] como um processo de racionalização”

---

<sup>56</sup> Foucault, numa direção distinta das filosofias da história kantiana e hegeliana, para compreender seu tempo e as formas de exclusão dos corpos na história, nas palavras de Prado, “foi se tornar mais crítico do que fora Kant e respeitar mais os acontecimentos do que fizera Hegel” (2014, p. 206-7).

(ALLEN, 2016, p. 179)<sup>57</sup>. Mas um processo que se assemelha as conclusões de Adorno e Horkheimer, isto é, de uma paradoxal conexão entre razão e desrazão ou irracionalidade. Essa forma, na realidade, não de compreender que a loucura tenha uma história, mas que na historicidade da história identifica-se a loucura enquanto eventualidade, implica um modo de *desdialelizar* a história e, com isso, rejeitar diretamente a perspectiva hegeliana<sup>58</sup>. Sartre acusa este método de matar a própria história, o que para Allen constitui um equívoco sobre a teoria foucaultiana que pode ser evitado quando se tem em conta que o autor francês não está desenvolvendo e nem possui uma *Verfallgeschichte*, que atribui ao momento anterior a ruptura entre razão e loucura um contexto de liberdade. “A chave para entender isso é a distinção difícil e inconstante, mas crucial, entre loucura e irracionalidade” (ALLEN, 2016, p. 180). Na renascença:

A loucura torna-se uma forma relativa à razão, ou melhor, loucura e razão entram numa relação eternamente reversível que faz com que toda loucura tenha sua razão que a julga e controla, e toda razão sua loucura na qual ela encontra sua verdade irrisória. Cada uma é a medida da outra, e nesse movimento de referência recíproca elas se recusam, mas uma fundamenta a outra (FOUCAULT, 2012, p. 30).

O pano de fundo da afirmação acima está atrelado a disputa entre fé e razão, religião e ciência. Foucault mostra como no século XVI a epístola de Paulo aos coríntios ganha destaque inimaginável com seu elogio da loucura. As verdades da fé cristã aparecem como loucura para os sábios do mundo e Paulo faz questão de atestar a loucura em nome de Deus. Buscando enfrentar as divisões da igreja de Corinto e provavelmente disputas acerca do modo como as coisas deviam proceder, já que um se dizia de Apolo, outro de Pedro, outro de Cristo e mesmo do próprio Paulo. O apóstolo está convicto em sustentar a irracionalidade da sabedoria mundana enquanto os sábios do mundo insistirão na irracionalidade da fé. Trata-se, assim, de um debate que tende a relativizar tanto o que se concebe como loucura e irracionalidade quanto o que se

---

<sup>57</sup> A filósofa explica que a história aparece no pensamento foucaultiano não devido a necessidade de fazer *afirmações universais* sobre a historicidade da razão, mas porque o autor entende a história como ferramenta capaz de nos permitir compreender os motivos do porquê devemos criticar a modernidade.

<sup>58</sup> Foucault segue a linha de trabalho de Lévi-Strauss, que rompe com a visão linear da história e a postura de explicar efeitos futuros por uma causa passada. No modo de conceber a história pela etnologia straussiana haveria uma “pluralidade de histórias não conectadas a um sujeito central e domesticador do eu e do outro” (BACH, 2006, p. 72).

entende pela razão. O escrito paulino sempre vem à tona nesse tipo de embate e inspira os cristãos em todos momentos de alguma possível ruptura com a fé, caso em que ocorre no contexto do Renascimento. Porém, o referido contexto pelo relativismo exposto permite conceber uma unidade entre razão e loucura, onde uma fundamenta necessariamente a outra.

A loucura torna-se uma das próprias formas da razão. Aquela integra-se nesta, constituindo seja uma de suas forças secretas, seja um dos momentos de sua manifestação, seja uma forma paradoxal na qual pode tomar consciência de si mesma. De todos os modos, a loucura só tem sentido e valor no próprio campo da razão (FOUCAULT, 2012, p. 33).

Foucault parece convencido de uma má índole da razão e para que não ocorra mal entendido podemos atrelar a esta razão o seu uso instrumental. Não por acaso lembra, indiretamente, outros autores que são críticos do processo de racionalização da vida que ocorre por meio da *civilização*. Como em Rousseau o ser civilizado apresenta-se como um sujeito fora de si e de sua natureza, ou como em Freud a felicidade plena aparenta ser inalcançável pela repressão dos instintos naturais e como em Nietzsche o apolíneo se sobrepôs ao longo da história ao dionisíaco enquanto obstáculo para a potência de ser do homem, em Foucault podemos captar um fio condutor semelhante a essas posições. Isso porque a era clássica oportuniza a ruptura entre razão e irracionalidade, atribuindo a esta última juízos que se fundamentam moralmente. Assim, irracional não é apenas o *louco*, mas “todos aqueles que a ordem social burguesa constituía como antissociais e indesejáveis, incluindo libertinos, pervertidos sexuais, desempregados e criminosos” (ALLEN, 2016, p. 180). Todas essas classes de sujeitos ficaram à mercê da sociedade, excluídos, ocupando o lugar que outrora era dos leprosos, abrigados em locais específicos para literalmente não causarem incômodo na sociedade (FOUCAULT, 2012, p. 3-44). Mais adiante ocorreu a distinção entre irracionalidade e loucura, permitindo determinar também aquelas pessoas que se caracterizavam como possuidoras de doenças mentais e outras que de maneira deliberada optavam por agir de acordo com o que se tinha como inadequado do ponto de vista moral. Mesmo com essa distinção, na modernidade, todos aqueles que se arriscavam a experiência da irracionalidade era atribuída a loucura. Por isso, a questão central da obra foucaultiana não é tanto, embora apareça com destaque, a loucura em si mesma, mas “a irracionalidade que é

idealizada e figurada como espaço de liberdade radical ou absoluta” (ALLEN, 2016, p. 180). E ainda, como a autora americana salienta, a visão negativa sobre a racionalidade moderna tem relação com “um lamento sobre o fato de que não se pode ser irracional sem ser forçado a enlouquecer e, portanto, ser patologizado, medicalizado, objetificado e silenciado” (ALLEN, 2016, p. 180). É o caso em que podem ser enquadrados Nietzsche, Nerval e Artaud, uma vez que suas obras se apresentam como irracionais perante a racionalidade moderna.

A moral dos fracos, como Nietzsche argumenta, nada mais faz do que exercer o domínio e controle sobre aqueles que não conseguem e também não tentam pautar suas ações de maneira autônoma. Essa forma de conceber a conduta dita correta se institucionalizou de maneira a universalizar o comportamento humano. Se pela ótica moderna essa universalização pode ser pressuposta como algo positivo e fruto de um processo de evolução social, na obra nietzscheana aparecerá como fruto da decadência e do resultado do que defendeu como *O nascimento da tragédia*, que também aparece em sua *Genealogia da moral*. Foucault, de algum modo, segue essa linha crítica de Nietzsche, não para considerar o espaço da “irracionalidade” aos olhos modernos como espaço que deva ser almejado, mas como elemento que permite refletir e estabelecer uma autocrítica sobre a racionalidade ocidental que enclausura os corpos. Como na abordagem nietzscheana promove-se uma moral dos fortes, que é possível pela superação dos valores ortodoxos, isto é, uma transvaloração, também em Foucault podemos apreciar na loucura e na irracionalidade não um elogio ou uma apologia da *desrazão*, mas uma estratégia crítica perante a realidade vigente e suas maneiras de desqualificação e exclusão dos indivíduos. Compreender isso é fundamental para a aproximação que Allen faz entre a postura crítica do francês e a abordagem dialética adorniana.

Tanto Adorno quanto Foucault não estruturam com suas críticas uma crítica totalizante em torno da racionalidade iluminista. O que suas obras evidenciam, como vimos, é a dupla face que esta racionalidade moderna possui, isto é, servindo para o aprofundamento de âmbitos nos quais são inegáveis alguma melhoria – se pensarmos nos aparatos tecnológicos e técnicos - e outros nos quais se percebe paradoxalmente a realidade de uma pseudoliberalidade. É conhecida a “coincidência” entre a abolição

da escravatura em vários países que foram consolidando a economia capitalista e a busca por aumentar cada vez mais o lucro, por parte dos capitalistas, a partir do uso de uma mão de obra cada vez mais barata. O fato da abolição não impediu e ainda não impede a exploração da força de trabalho através de jornadas de trabalho muito excessivas e mesmo pelas condições em que ele é realizado. Ainda hoje, inclusive, são recebidas denúncias, feitas investigações e muitos que são condenados a indenizar as pessoas que trabalhavam em situações consideradas análogas à escravidão. Mas outro cenário mais complicado consiste na sutileza com que determinados direitos que ao longo da história foram conquistados por parte de uma classe trabalhadora no percurso do tempo vão sendo cerceados e anulados.

Um simples exemplo como este acima ilustra o problema com que temos que lidar. Conforme Allen enfatiza, com Adorno não temos uma tipologia da razão ou do esclarecimento, como ela sugere que acontece em Habermas, mas uma mesma ferramenta que está à disposição dos homens para, simultaneamente, libertar e dominar. Por isso, torna-se impossível a negação da própria razão, o que a filosofia adorniana fomenta é uma tarefa filosófica que seja capaz de superar o conceito via conceito, trata-se de uma posição sempre dialética para com o conceito estabelecido e dominante como forma de resistência ética em direção a relação (quase) inevitável entre razão e poder.

Em Foucault esta relação é ainda mais central e evidente. Toda sua obra lida, direta ou indiretamente, com as formas e exercícios do poder, isto é, com os meios pelos quais as pessoas são controladas. No entanto, ele recusa a tentação iluminista de julgar esta razão. Ao invés de pensar o desenvolvimento geral da racionalização, Foucault busca investigar racionalidades específicas, distinguindo-se deste modo da metodologia geral dos teóricos críticos. De todo modo, a aproximação do francês com Adorno se dá no tipo de postura que sugerem perante ao trabalho filosófico, principalmente sobre o alerta com o perigo que há sempre da reflexão racional crítica e formas de dominação.

O fio condutor comum entre Adorno e Foucault leva Allen a questionar: “Mas se a tarefa da filosofia é refletir sobre sua própria atividade racional e, ao fazê-lo, tentar transcender a si mesma, que sentido pode ser dado a essa noção de transcendência?”

(2016, p. 187). Existe por trás da preocupação dos críticos uma noção que dê conta de superar a imbricada relação entre razão e irracionalidade ou razão e poder? Há uma perspectiva de superação, reconciliação ou de eliminação da contradição? Em outras palavras, Adorno e Foucault tem um compromisso com uma ideia de vida boa, de mundo ideal ou uma utopia?

Como Allen esclarece, tanto em um quanto em outro filósofo não se pode pensar numa sociedade ideal a partir de uma realidade estruturada por meio de relações de dominação e poder. As posições dos autores fornecem somente uma visão negativa de utopia, permitindo alguma elaboração deste porte apenas nas obras de arte, de maneira imaginativa. O que indica que eles não partilham, não confiam e não sustentam essa noção forte, uma vez que “qualquer visão da vida boa oferecida dentro de uma sociedade estruturada por relações de dominação tende a reproduzir essas relações de poder, a ser infectado por elas” (ALLEN, 2016, p. 188). Entretanto, como falamos anteriormente, inexistente a presença de uma teleologia determinista nos autores citados por Allen e, por isso, o futuro precisa obrigatoriamente permanecer como um campo aberto e disponível para possibilidades inesperadas e contingentes. Isso significa que se, por um lado, não há uma clara confiança numa mudança mais profunda da sociedade, ou uma ideia mais forte de utopia, por outro lado, ao permanecer abertas as circunstâncias futuras é permissível em suas teorias vislumbrar utopias ainda mais radicais do que os tipos de sociedades e mundos que se idealizam em Habermas ou Honneth. Por mais remota que seja essa eventualidade, na abertura de possibilidades que possui o futuro, caso se realizem as tarefas propostas nas críticas de Adorno e Foucault, elas se mostram ainda mais profundas.

A possibilidade de abertura futura tem a ver com a historicização da história que os pensadores desenvolvem. Fazer isso acarreta em dois aspectos importantes que precisamos detalhar um pouco mais. A historicização implica, nas palavras de Allen:

[...] primeiro, revelar a contingência histórica de nosso próprio ponto de vista historicamente situado; segundo, mostrar como esse ponto de vista foi contingentemente constituído e como tal está vinculado a relações particulares de poder (2016, p. 190).

Refletir criticamente acerca de nossa tarefa filosófica bem como sobre os conceitos que utilizamos para pensar o mundo que nos cerca exige reconhecer que nossos conceitos estão situados num dado contexto histórico e se este contexto é permeado por movimentos imperialistas, por exemplo, significa que nossas concepções podem, em maior ou menor grau, estarem comprometidos com as ideias dominantes de então. Por isso, é preciso encontrar maneiras de desconstruir tais conceitos com intuito de não promover ainda mais discursos etnocêntricos. Allen sustenta que um *tipo distinto de método genealógico* dá condições para esta desconstrução e podemos diferenciar três modos de análise, que são: subversiva, reivindicativa e problematizadora.

Um método genealógico subversivo tem como característica não apenas a localização de porquê pensamos como pensamos, dos valores e princípios que pairam nossos conceitos, mas inclui a recusa desses valores e conceitos. Tal método claramente foi utilizado por Nietzsche em sua filosofia do martelo e influenciou Foucault. Na genealogia reivindicativa temos uma construção ou reconstrução histórica que explica como chegamos aos nossos valores e porque eles são válidos e justificados. Nessa alternativa estariam como representantes Habermas, Honneth e outros. Finalmente, o método problematizador, de acordo com Allen, concilia as características da subversão e reivindicação, tendo no centro o intuito, como o próprio nome diz, de problematizar criticamente as normas e valores instituídos seja na dimensão moral seja na esfera jurídica. As duas primeiras metodologias genealógicas ilustram o embate entre relativismo e universalismo. Allen, por meio das críticas adornianas, não aceita o relativismo, porém enxerga inúmeros problemas no universalismo e, por isso, considera a alternativa da problematização o caminho mais adequado para compreender a realidade social.

Para a autora americana, tanto Foucault quanto Adorno exercitaram a problematização. No caso do primeiro, uma problematização efetivamente genealógica. Lembrando de uma passagem de *Ethics: Subjectivity and Truth*, de Foucault, Allen afirma que o objetivo do autor francês não é “subverter ou minar os atos, práticas e pensamentos que são tão problematizados” (2016, p. 191), mas enfatizar “não que tudo seja ruim, mas que tudo é perigoso” (FOUCAULT, 1997, p.

256). Assim, o pensador francês destaca a atitude crítica que sempre esteve presente no cerne do Iluminismo. Atitude esta também presente na obra adorniana. Do mesmo modo, Adorno não tinha como objetivo primário recusar a normatividade iluminista, existiram avanços que o crítico não podia negar, porém, como avaliava, segundo Bernstein, “os ideais do Iluminismo, conforme chegaram até nós, são uma mistura de dominação e promessa” (2001 *apud* ALLEN, 2016, p. 192). Deste modo, tanto um quanto outro buscaram compreender essa época paradoxal de discursos, movimentos, mudanças em direção a autorrealização dos atores sociais e ao mesmo tempo a exploração, dominação e narrativas de superioridade que não compunham apenas o plano teórico ou do pensamento, mas também na realidade concreta da vida dos sujeitos.

A rejeição do olhar otimista e progressista de Adorno e Foucault para a racionalidade iluminista, segundo a interpretação alleniana, não implica numa rejeição em si da mentalidade moderna, pois as críticas dos pensadores encarnam o que há de primordial do *Aufklärung*, ambos concedem “uma realização mais plena de seu valor central, a saber, a liberdade” (ALLEN, 2016, p. 195). A liberdade para contrapor e criticar a ordem, os valores e normas vigentes atende ao anseio do esclarecimento esclarecido e pode ser explicitamente vista na relação que Adorno realiza entre história e natureza em sua conferência de 1932 intitulada *A ideia de história natural*. Nesta apresentação o autor distingue duas realidades que podem ser identificadas no percurso contingente da história e que também aparecem na *Dialética do esclarecimento: a natureza e a segunda natureza*. O segundo conceito da conta de esclarecer o primeiro, que não tem relação com o objeto das ciências naturais ou a natureza num sentido intuitivo.

A base desse conceito de segunda natureza é este: Lukács apresenta uma ideia geral histórico-filosófica, a de um mundo pleno de sentido e um mundo vazio de sentido (mundo imediato e mundo alienado, mundo da mercadoria) e tenta representar esse mundo alienado. Esse mundo, como mundo das coisas criadas pelos homens e danificadas por eles, denomina ele mundo da convenção. Ali onde os fins não são dados imediatamente, as figuras – que a alma (psique), pela sua humanização, encontra como cenário e suporte de sua atividade entre os seres humanos – perdem suas raízes evidentes em necessidades suprapessoais, que devem existir; elas simplesmente existem, talvez onipotentes, talvez corrompidas, porém não trazem em si a benção do absoluto, nem são receptáculos naturais da interioridade transbordante da alma. Elas formam o mundo da convenção [...] (ADORNO, 2005, p. 7-8).

A convenção dos valores e normas, da ordenação jurídica, da educação, da família, do Estado, da sociedade em geral aparece como mudança positiva em relação ao mundo mítico (da natureza). Como transformação humana que tem validade e encontra justificativa na realidade social. Mas a distinção entre natureza e segunda natureza, de acordo com as colocações adornianas inspiradas em Lukács, é defendida no fundo não enquanto dicotomia entre os dois conceitos, mas enquanto complementaridade. A natureza, inicialmente identificada com o universo do mito, onde tudo já é, de alguma maneira, previsto e conhecido sem que se espere alguma alteração ou mudança acaba por indicar o problema com o que se lida na segunda natureza. Nesta, os sujeitos das transformações, valores e normas estabelecidos, que em tese representam um avanço significativo se comparado à outras épocas e ao mundo mítico, não se percebem estagnados, alienados e oprimidos, pois estão convencidos de que representam efetivamente algum progresso. A segunda natureza condiz com a objetificação, reificação e transformações de tudo e todos em mercadoria. Por isso, “revelar essa “segunda natureza” como historicamente contingente e, portanto, mutável é uma tarefa crucial da teoria crítica de Adorno” (ALLEN, 2016, p. 195). Trata-se de trazer a luz a ilusão do tempo presente, da manipulação e exploração do ser humano. A crítica imanente deve permitir, nas palavras da americana, “quebrar ou escapar do feitiço, libertar o pensamento daquilo que pensa silenciosamente para que possa pensar de forma diferente - essas são as duas maneiras de realizar a liberdade” (2016, p. 196).

A partir dessas considerações, Allen conclui que a problematização crítica presente nas obras de Adorno e Foucault apresentam uma análise da realidade social completamente diferente das abordagens de Habermas e Honneth, sobretudo no que diz respeito a linguagem e ideia de progresso. Adorno e Foucault rejeitam a ideia de progresso como um fato e a história de um progresso e/ou aprendizagem histórica como fundamento de suas teorias. De acordo com a defesa de Allen, não fazem essa recusa por sustentarem uma história romântica de decadência, mas unicamente com intuito de problematizar uma certa passividade e apatia diante da realidade catastrófica que os seres humanos se encontram. Questionar a ideia de progresso como um fato é indispensável para que algum progresso, quem sabe, aconteça, ainda

que na visão adorniana o que “pode ser considerado progresso no futuro não é enraizado em uma história de progresso que olha para trás como o que levou a “nós”. O progresso ocorre somente onde chega ao fim” (ALLEN, 2016, p. 198). Para a filósofa americana, Adorno e Foucault contribuem com sua crítica para o desenvolvimento de uma teoria crítica pós-colonial.

#### 4.2 Contextualismo, razão prática e crítica à teoria crítica

Não é evidente nos trabalhos de Adorno e Foucault uma teoria crítica pós-colonial. Na realidade não há esse pano de fundo em suas teorias. Allen reconhece esse ponto e procura traçar em linhas gerais porque a metodologia problematizadora dos autores pode contribuir com esta finalidade e seu objetivo de descolonizar a teoria crítica. Tomar a problematização como método e a crítica como base significa ter na própria *herança iluminista* subsídios para criticar o eurocentrismo presente no projeto da modernidade. Isso implica mostrar como os valores e princípios iluministas possuem intrinsecamente pressupostos de *dominação colonial e violência epistêmica*.

A partir das considerações de Jay Bernstein e Christoph Menke, Allen argumenta que existem contradições implícitas na defesa da liberdade e autonomia individual como acontecem nas teorias críticas contemporâneas, isto é, nas propostas normativas de Habermas e Honneth. No final das contas, estes autores argumentam em torno de uma série de condições segundo as quais a sociedade precisa alcançar para possibilitar a emancipação e o reconhecimento subjetivo dos atores sociais. Mas os princípios que fundamentam essas condições, segundo interpreta Allen, servem de base para o exercício do controle e, até mesmo, da violência na ordem social. Ela está sempre pendendo para as propostas de Adorno e Foucault, que, como julga, estabelecem uma crítica bem mais radical do que fazem os filósofos citados. A liberdade adorniana, como *quebra do encanto*, e a foucaultiana, como possibilidade para sempre *pensar de outra forma*, permitem “realizar melhor nosso compromisso normativo existente com a liberdade, abrindo nossos compromissos normativos para o questionamento radical” (ALLEN, 2016, p. 205). Desta forma, como acredita a autora, existe, aí sim, uma possibilidade de pensar, não de maneira determinista, uma mudança futura, uma vez que há sempre a abertura para a crítica e a reavaliação

desta mesma crítica por meio da problematização. Inexistindo a problematização, o estabelecimento e a instituição de valores e normas sempre possuem uma relação muito próxima com alguma forma de exercício do poder e da dominação.

A compreensão acima está vinculada com a seguinte pressuposição alleniana: “se a teoria crítica parte do pensamento basicamente hegeliano de que a razão está histórica e socialmente situada, então segue-se que a própria teoria crítica, como empreendimento racional, também o está” (2016, p. 205). Esta premissa é suficiente para a autora justificar seu posicionamento perante a teoria crítica contemporânea, pois uma vez que ela situa a razão numa história progressiva acaba por emergir posições atreladas a noções de sociedades mais desenvolvidas e superiores do ponto de vista político-moral. Assumir essas ideias significa assumir para a autora visões que serviram de base para projetos coloniais e imperialistas.

É preciso lembrar que sempre esteve presente na tradição dos teóricos críticos a forma alleniana de trabalhar, isto é, de não tomar a geração anterior de críticos de maneira dogmática, como se houvessem estabelecido verdades inabaláveis, mas sempre considerando uma atualização e transformação de perspectiva. Esta lembrança mostra que o que Allen busca justificar neste ponto não é nada novo e inclusive pertence a uma característica central dos frankfurtianos. Diferente, todavia, é o significado que ela atribui a essa justificativa e questão. Sim, podemos considerar distinto, não no sentido de não ter qualquer relação possível com Habermas e Honneth, mas pela ênfase que a autora atribui ao caráter contingente da história. Este reconhecimento do caráter contingencial da história, como tratamos na seção anterior, refere-se a historicização da historicidade provocada por Adorno e Foucault. Essa estratégia busca refutar concepções lineares ou quase lineares dos acontecimentos humanos, que buscam sempre traçar algum tipo de causalidade que explique a realidade social. Adorno e Foucault consideram esta posição passiva e até naturalizadora da ordem vigente, quando não promovem, ainda, o espírito colonialista. Para refutar esta concepção, situam a própria historicidade num tempo histórico, porém numa historicização contingente e que recusa qualquer flerte com uma posição de superioridade perante outras épocas.

Importante notar que o eurocentrismo foi e ainda é muito bem assimilado nos círculos intelectuais e de algum modo, seguindo a leitura de Allen, podemos captar uma ampliação dessa cosmovisão em relação ao mundo ocidental, incluindo, assim, no centro desse etnocentrismo Europa e Estados Unidos. Para a filósofa, um primeiro passo para não recair nisso seria um processo de desaprendizagem. Fazendo uso das colocações de Walter Mignolo<sup>59</sup>, considera mais uma vez que a problematização genealógica é capaz de fornecer recursos para essa desaprendizagem que as reconstruções normativas e racionais não dão conta de fornecer. Na realidade, essas reconstruções em sua avaliação até minam a possibilidade em questão, pois mesmo querendo:

[...] reconhecer a contingência dos desenvolvimentos históricos que eles traçam, ou as desvantagens, perdas e regressões que acompanham os processos de aprendizagem que eles identificam como progressivos do ponto de vista do desenvolvimento, eles, no entanto, visam a defesa de nosso ponto de vista normativo (ALLEN, 2016, p. 209).

Sendo assim, exige-se para o desaprendizado uma postura completamente distinta do que a autora americana percebe em Habermas e Honneth, faz-se necessária uma posição que ela concebe como *humildade epistêmica*, isto é, colocar-se de maneira desarmada e aberta diante do colonizado para se dispor a problematizar aquilo que se supõe tão claro e evidente, a saber, a pretensa imagem de mundo evoluída em comparação aos ditos não civilizados ou inferiores do ponto de vista cognitivo e moral. Porém, como julga, ao invés disso, Habermas se coloca como sendo previamente possuidor da melhor alternativa para tratar as questões problematizadas, mesmo assumindo um falibilismo. Aliás, um falibilismo que se apresenta na abordagem alleaniana como pseudohumildade, pois não basta reconhecer a possibilidade de poder estar errado, é preciso efetivamente estar disposto a julgar a própria imagem de mundo pela via de outra cosmovisão e, deste modo, permitir verdadeiramente a autocrítica necessária. O falibilismo, que a autora enxerga em Habermas, e a ausência

---

<sup>59</sup> O autor sustenta que o ponto central da descolonização está em destruir certa cumplicidade entre o discurso iluminista e a maneira com que foram justificados os movimentos de colonização. Para tanto, defende ser necessário relocalizar o espaço no qual o conhecimento é construído. Trata-se, no fundo, de buscar olhar para a narrativa moderna pela visão dos colonizados e, assim, explicitar criticamente a realidade da exploração e de onde provém a justificativa exploradora.

da humildade epistêmica resulta numa falta de respeito perante o outro, uma negação completa da alteridade.

A humildade epistêmica ou *modéstia*, que fomentam a postura aberta e a alteridade diante do colonizado, é embasada num contextualismo metanormativo que Habermas parece recusar. Como Allen argumenta, o autor não faz questão de diferenciar claramente suas posições metanormativas das normativas, o que acarreta numa argumentação que transcende a realidade social e acaba permitindo a afirmação de que os valores e as normas entendidas como ideais “que emergem na modernidade europeia podem emergir de um contexto particular, mas também transcender esse contexto para atingir significado universal” (ALLEN, 2016, p. 210). O resultado disso é compreender os valores e normas das sociedades pré-modernas como inferiores, já que são a todo instante ressaltadas na teoria habermasiana como imagens de mundo existentes antes de nossa compreensão desenvolvida e representante do progresso. É para não cair nessa percepção que Allen ressalta a importância do contextualismo normativo para justificar a normatividade, como forma de estarmos sempre problematizando nossas posições e assim reconhecer que essa metodologia, como ela diz, “oferece uma maneira melhor de instanciar as virtudes da humildade e da modéstia que são necessárias para uma abertura genuína à alteridade” (2016, p. 211).

Além da indistinção habermasiana entre os pressupostos metanormativos e a normatividade, o que Allen imagina que impede o autor alemão de assumir o contextualismo para justificar a normatividade é que esta metodologia resultaria num relativismo moral, isto é, toda posição normativa justificada pelo contextualismo teria que imediatamente após o estabelecimento de valores e normas ideais indicar que tal normatividade é pressuposta subjetivamente, ou seja, que seria válida tão somente para quem a proferiu. Só que esta interpretação é equivocada para a filósofa, que busca esclarecer a questão por meio dos estudos de Michael Willians e Linda Martin Alcoff, direcionando por meio dessas análises novamente as saídas de Adorno e Foucault, bem como, ainda, através da obra de Judith Butler.

Willians e Alcoff desenvolvem a concepção de contextualismo epistemológico, mas chegam a conclusões distintas. Em *Unnatural doubts*, uma das obras mais

importantes de epistemologia para Duncan Pritchard, Willians defende que a distinção dos contextos epistêmicos se dá por meio das próprias estruturas inferenciais. Isso significa que nossas proposições sempre estão situadas num dado contexto contingente e não podem transcendê-lo tendo como justificativa que seu conteúdo é possuidor de um status epistêmico universalizável independentemente de qualquer situação, isto é, como proposição que reivindica uma crítica totalizadora. Essa tentativa de unificar todos os contextos em direção a um sentido é a metodologia do realismo epistemológico que Willians rejeita, uma vez que sua defesa está na concepção de que “toda avaliação racional é essencialmente local, na medida em que ocorre em relação a compromissos articulados racionalmente” (PRITCHARD, 2017, p. 228). Portanto, o contextualismo epistemológico de Willians é um contextualismo inferencial que sustenta, nas palavras de Allen, “que não existem meios independentes de contexto ou transcendentais de contexto pelos quais possamos avaliar diferentes padrões epistêmicos contextuais [...]” (2016, p. 213), mas apesar disso, diferente do que a autora americana indicia em Habermas, não se tem como resultado um ceticismo radical, isto é, de que o relativismo intrínseco ao contextualismo inferencial impeça qualquer normatividade. O que se requer apenas é uma autocrítica e problematização constante para que a racionalização dos valores e normas sejam compreendidos tão somente dentro de um dado contexto histórico contingente.

O contextualismo epistemológico de Alcoff, por sua vez tem uma motivação distinta de Willians e tem como foco a esfera política. A autora argumenta que a epistemologia de Hegel, que permeia as teorias de Habermas e Honneth, não conseguiu se livrar de uma hierarquização das ideias com a apresentação do movimento dialético do real frente às épocas passadas, explicitando, assim, seu eurocentrismo. Apesar de existir uma tentativa hegeliana situar espacialmente e historicamente a produção do conhecimento, Alcoff julga que sua estratégia pode ser concebida como uma *epistemologia do imperialismo*. Pelo que já temos falado desde o capítulo anterior é compreensível essa avaliação da autora, que sugere a concepção foucaultiana de *poder/conhecimento* como adequada para lidar com a realidade do eurocentrismo. O filósofo francês mesmo ressalta essa centralidade para análise da

sociedade em sua *Microfísica do poder*. Mesmo assim, é uma temática que aparece no decorrer de todas as suas obras, às vezes, é claro, com maior intensidade. De todo modo, Alcoff, pautada em Foucault, ressalta o modo como o estudioso das formas de exclusão e de exercício de poder toma sempre o cuidado para localizar contingencialmente as concepções e fenômenos analisados, rejeitando, como já tínhamos visto, uma perspectiva linear desses acontecimentos.

A distinção do contextualismo de Willians e Alcoff não se resume a ênfase epistemológica do primeiro e da política com a pensadora. A principal diferença recai na teoria da coerência. Allen explica o que ambos entendem por coerência para não concluirmos equivocadamente suas propostas. No caso de Alcoff, a coerência deve ser entendida como um *impulso em direção a unificação* e a tentativa de lidar com as contradições, mas isso não quer dizer que todas as questões sem um denominador comum precisam ser solucionadas, pois podem existir oposições que coexistam em dada realidade tranquilamente. Na realidade, novamente tudo vai depender do contexto em que as dicotomias aparecem e é ele mesmo, o contexto, que de algum modo determinará a forma da coerência. Por isso, a perspectiva de Alcoff é melhor descrita com um coerentismo contextualista, isto é, não há universalidade dos valores e normas, que dependem sempre de uma adequação dialética problematizadora em dada situação histórica. O que interessa, tanto em Willians quanto em Alcoff, para Allen é:

[...] ambas as visões vinculam a justificação e o conhecimento a contextos específicos; ambos abrangem não apenas crenças e afirmações, mas também condições historicamente específicas, sociais, culturais e materiais e até, para Alcoff, relações de poder no âmbito de elementos relevantes envolvidos no conhecimento; e, para ambos, o conhecimento só é possível dentro de um contexto, e o que torna o conhecimento possível dentro desse contexto é a coerência com outras crenças. Para Williams, alguns compromissos básicos são mantidos com firmeza e outros são feitos para se apoiarem nessa base contextualmente específica; para Alcoff, os compromissos devem ser sustentados por relações de inferência, correlação ou analogia por outros elementos da teia de crenças (2016, p. 214).

Em suma, a proposta de uma genealogia problematizadora que enfatiza como as concepções, valores e normas estão sempre situadas socio-historicamente e, por isso, consiste num contextualismo epistemológico, embora não dê respaldo e recuse uma universalização normativa, por outro lado, não implica numa sujeição para um ceticismo radical e qualquer impossibilidade de olhar para o futuro com algum

potencial de transformação, ainda que seja desconhecido o tempo e as reais condições em que ela aconteça. Esta posição crítica é muito mais frutífera, na opinião alleniana, do que as posições que consideram a ordem vigente já com inúmeras transformações positivas se comparada a contextos anteriores ou étnicos distintos.

O argumento da autora é que o contextualismo epistemológico condiz com uma melhor justificativa normativa do que a reconstrução da racionalidade habermasiana e a reconstrução normativa honnethiana, principalmente porque nesse modo de fundamentar a teoria crítica não há compromissos com a linguagem e ideia robusta do progresso como um fato. Há, sim, duas reivindicações: (i) a normatividade é justificada por meio de concepções ideais acerca da “vida boa” que é contextualmente relevante; (ii) não há um contexto que seja superior ou que transcende todos os demais contextos a ponto de servir como padrão normativo para julgar a correção ou não dos ideais normativos de cada realidade historicamente situada.

As duas reivindicações da genealogia problematizadora combinada com o contextualismo epistemológico, proposta de Allen, ressaltam com base na crítica adorniana a recusa radical do ponto de vista transcendental, pois considera que este olhar está vinculado necessariamente a uma posição autoritária ainda que o discurso tenha uma roupagem progressista. Esta recusa é o imperativo moral sustentado por Adorno e que não pende ao relativismo. Não pode pender na medida em que o relativismo de certo modo também instaura um modelo no qual o outro ou a outra realidade é tomada como inferior. O relativismo moral, por isso, na verdade é um falso problema colocado pelas teorias que favorecem narrativas e ações imperialistas. O problema real e urgente é, de fato, o combate do absolutismo e de discursos/teorias que sutilmente estruturam ideias de superioridade cognitiva e moral.

A emergência da crítica imanente em relação a própria crítica produzida tem mais uma vez em Adorno seu exemplo. O tipo de crítica construída por Adorno não é diferente do que Allen tem defendido e está historicamente situada. Faz parte de um dos, senão o pior, contextos mais trágicos e tristes da história humana, os acontecidos em Auschwitz. Se levamos isso em conta precisamos reconhecer que a crítica radical adorniana não deveria causar surpresa por mais melancólica ou pessimista que ela

possa ter sido vista por muitos leitores e intérpretes. Adorno não tem como urgência o estabelecimento do que as coisas são ou porque elas não tem sido desta ou daquela maneira. Sua preocupação está em evidenciar da maneira mais clara possível o que não é. Saber o que uma coisa não é torna-se a tarefa mais urgente para não alimentar ainda mais os equívocos da ordem vigente. Assim, existe uma tentativa, como em Hegel apesar das grandes diferenças, de resgatar o olhar dos sujeitos para as circunstâncias concretas em que estão e abandonar aquilo que fez a sociedade esquecer dessa realidade ou ao menos contribui para isso. Trata-se de um novo imperativo categórico<sup>60</sup>, que não deixa de lado as contingências nas quais as pessoas tomam suas decisões quando podem e conseguem, mas que pretende ser solidário ao sofrimento alheio.

[...] o apelo ao sofrimento ou à desumanidade concreta como base para nossos julgamentos morais negativamente estruturados é um apelo não a um conjunto de fatos morais objetivos, mas sim ao momento suprimido dentro de nossa própria maneira historicamente condicionada de experimentar o mundo normativo (ALLEN, 2016, p. 217).

A crítica de Adorno, que lembra também as considerações de Benjamin, assim como remete ao pensamento de tantos outros autores da tradição marxista que buscaram chamar a atenção para os problemas da realidade concreta dos sujeitos, e que nem por isso consiste num realismo ingênuo, requer pensar os valores e normas de uma forma de vida contingencialmente estabelecidos como sempre abertos à crítica e a outras formas ideais sociais. Esta abertura é imprescindível e tem relação com a disponibilidade, primeiro pessoal e depois coletiva, para a mudança e para *aprender a desaprender*.

Todo esforço de Allen, no final das contas, tem como objetivo promover este aprendizado. Trata-se de desconstruir aquilo que parece estar muito bem fixado, fundamentado e, portanto, justificado como melhor alternativa para lidar com os dilemas sociais, isto é, a nítida sensação, ou melhor, convicção que evoluímos. É o que se pode notar ao menos em Habermas e Honneth. No primeiro, através do

---

<sup>60</sup> Numa passagem da *Dialética do esclarecimento* Adorno e Horkheimer afirmam: “As doutrinas morais do esclarecimento dão testemunho da tentativa desesperada de colocar no lugar da religião enfraquecida um motivo intelectual para perseverar a sociedade quando o interesse falha. Como autênticos burgueses, os filósofos pactuam na prática com as potências que sua teoria condena” (1985, p. 74).

processo de racionalização do mundo da vida, que o permitiu identificar as patologias sociais e a partir desse diagnóstico perceber as condições segundo as quais se pode vislumbrar a emancipação das relações de poder por meio da racionalidade comunicativa. No segundo, a racionalização social que intensifica progressivamente distintas formas de reconhecimento mútuo serve como condição para a autorrealização e, assim, purifica as relações de poder. Tanto em um quanto em outro teórico, nas palavras da autora, o “progresso moral-prático consiste em uma razão socialmente instanciada trabalhando livre de seu enredamento com as relações de poder” (2016, p. 219). Em resumo, ambos autores não são só solidários, mas também instrumentos de promoção do eurocentrismo que tanto favoreceu e justificou em nome do progresso contextos de exploração e subjugação de vários povos.

Oposta as teorias críticas de Habermas e Honneth, Allen busca o fundamento do que considera necessário para a emergente descolonização da teoria crítica contemporânea nas teorias de Adorno e Foucault. Estes autores lidam diferentemente com a razão, pois estando ela a serviço da dominação não pode ser instanciada numa esfera à parte das relações de poder. Por isso, ambos desenvolvem uma crítica radical em direção a estreita relação entre razão e poder. Ao fazer isso, rejeitam a percepção hegemônica de que o progresso é um fato histórico. Buscam mostrar como as mesmas relações de poder de outrora se fazem presente na sociedade moderna, as vezes de maneira sutil outras vezes de um modo ainda mais violento. No entanto, não estabelecem essa rejeição por meio de uma outra reconstrução histórica e que tenha em oposição a visão hegemônica em seu eixo uma decadência. Não se trata de uma nostalgia em relação ao passado como se noutro tempo uma racionalidade ideal fosse concebida. Trata-se isso sim de compreender a história através de seus eventos contingentes e contextuais, distante de uma causalidade ou determinismo transcendental.

Através dessas contraposições e seguindo a linha adorniana-foucaultiana, Allen busca esclarecer que sua concepção de razão prática tem relação direta com literalmente uma prática social. Inspirada nas elaborações de Anthony Laden, esta prática social e/ou razão prática aparece claramente como um processo dialético distinto. Como ela expõe: “raciocínio não é o trabalho de deduzir conclusões a partir

de um conjunto de premissas, nem envolve convencer um interlocutor por meio da força não forçada do melhor argumento” (2016, p. 220). O raciocínio é uma prática social, uma atividade coletiva na qual se desenvolve uma contínua conversação, não para impor uns aos outros cada um à sua verdade, mas para construir juntos formas de pensar que não chegam num ponto final. Esta concepção se encaminha em direção a crítica adorniana ao tipo de uso da razão sustentada por exemplo por Kant, pois o raciocínio enquanto prática social e espaço constante da abertura não permite a universalização de ideais e nem conceitos absolutos que se sobrepõem aos demais.

Diante da concepção da razão prática enquanto prática social podemos questionar como colocar em prática tal raciocínio no contexto de uma teoria crítica. Parece-me que mais do que uma conversa informal este é o ponto da autora. Refere-se a uma crítica ao modo como validamos nossa normatividade. Ter que incluir nas linhas da teoria crítica esta prática social e este conceito de razão requer, para usar o que Allen fala de Laden, desenvolver uma teoria enquanto convite, mas isso não é possível por meio de uma descrição densa da realidade como alguém que está sempre olhando de fora. É preciso se colocar como participante, como aquele que está entre as linhas corridas da própria teoria, isto é, como quem faz parte do próprio objeto de estudo social. Uma teoria que apresenta uma razão capaz de emitir convites não é autoritária, antes evidencia que a “autoridade da razão não reside em sua capacidade de emitir comandos legítimos, mas sim em sua capacidade para as partes que estão raciocinando juntos para permanecerem conectados um ao outro” (ALLEN, 2016, p. 221).

No centro da percepção de Laden que Allen assimila está a alteridade. Cabe ao teórico crítico dar conta de “falar pelos outros”, mas não como quem hierarquicamente tem alguma primazia em relação aos demais e, sim, como quem tem o compromisso de lidar com as relações de poder, que como mencionamos está sempre vinculado à razão, mesmo a razão entendida como prática social. O raciocínio deve se constituir de tal modo que aquilo que é referido diante da realidade é dito por meio de um “nós”, de tal modo que o outro sente-se incluído na dimensão da razão.

Laden afirma que:

Aceitar uma razão, então, envolve um reconhecimento de que compartilhamos algum, talvez pequeno, espaço de razões. Compartilhar tal

espaço, no entanto, permite que qualquer um de nós fale por nós dois, e assim podemos descrever o convite que o motivo profere como um convite para tomar as palavras de outrem como falando por nós também (2012 *apud* ALLEN, 2016, p. 222).

Allen destaca que esse *falar por* não significa considerar que o outro não tenha condições de lutar pelos seus interesses, significa apenas que como o *eu* e o *outro* fazem parte do mesmo *espaço de razões*, tendo como prerrogativas necessidades básicas comuns, aquele que raciocina, teoriza e fala deve levar a sério, em sua prática social, este “nós”.

A teoria ladeniana acerca da razão como prática social permite uma alternativa, aos olhos de Allen, para lidar com a relação razão e poder. Sua caracterização da razão como abertura e não autoritária já é, em si mesma, uma maneira de enfrentar as relações de poder que ocorrem inclusive no espaço das razões. Em outras palavras, até mesmo nos atos de fala e processos comunicativos existem em muitos casos uma espécie de hierarquia que se estabelece antes mesmo do pretense diálogo acontecer. É como se imaginássemos um cenário no qual conferencistas de diversas nações teriam a oportunidade de falar, mas claramente se evidenciasse que um e outro apenas por pertencerem a determinadas nações alcançassem mais atenção e holofotes por pertencerem a certa comunidade com alguma “tradição”. Tradição neste caso consiste em reconhecimento e importância e, portanto, numa certa distinção perante os demais. A que se atribui essa distinção? Poder-se-ia dizer, especulando é claro, que o lugar de onde aquele falante específico proveio possui determinada autoridade ou status em relação ao eixo central do evento. Entretanto, existe aí uma garantia que sua contribuição será mais importante ou adequada se comparada com aqueles que vieram de nações “menos expressivas” naquela área? De modo algum. Até o uso das palavras aqui se torna complexo e essa dificuldade ao que parece dá razão justamente para o ponto que Laden busca enfrentar com a razão enquanto convite.

Chegar às sutilezas do poder na esfera comunicativa ou em tantas outras esferas não resulta num abandono para com a reflexão e o raciocínio, no sentido de considerar que não existe qualquer alternativa para escaparmos das relações de poder. Não é esta a conclusão que Laden chega. O que ele propõe e que se mostra

bastante salutar para a filósofa americana é sobretudo o caráter de abertura da prática social. Se reconhecemos, como Allen, que até mesmo “os termos de uma conversa particular excluem ou marginalizam estruturalmente alguns indivíduos” (2016, p. 223), então, mostra-se adequado considerar que quando nos comprometemos em falar pelo “nós” tomaremos o cuidado para não reproduzir um tipo de racionalidade que serve de base para o exercício de alguma autoridade e manifestação, discreta ou não, do poder. O que se percebe com isso é que tal compromisso só pode efetivamente ser realizado com a concepção de Laden, de uma razão que tem em seu cerne a contínua e sempre aberta conversação. Trata-se, assim, de virtuosamente se dispor a vulnerabilidades e as críticas a própria razão, pois é por meio desta abertura e humildade que a contínua conversação, pela prática social, se efetiva.

A partir dessa concepção de razão prática e da alternativa para justificar a normatividade por meio do contextualismo epistemológico, Allen questiona o que ainda resta da ideia de progresso. Para responder à questão recorda que no percurso de seu trabalho sempre levou em conta duas concepções de progresso, uma perspectiva retrógrada, na qual o progresso é entendido como um fato, e uma perspectiva futura, na qual o progresso é entendido como possibilidade de chegarmos a um estágio melhor e mais justo enquanto sociedade. Por meio da crítica adorniana a autora sugere que a ideia de progresso futuro só é possível se rompermos com a cosmovisão eurocêntrica, de que a modernidade europeia representa este processo evolutivo e serve como modelo do progresso cognitivo e moral para outras etnias. Essa ruptura acarreta na ideia, defendida por Adorno, de que o progresso começa onde ele termina. Trata-se de uma nova concepção de progresso e não de uma resignação ou completo abandono cético e melancólico sobre qualquer possibilidade de melhoria futura, ao menos na interpretação da autora, que também sustenta a problematização contínua de nossas posições normativas se realmente queremos superar a ideia de progresso como um fato através de ideia de progresso como imperativo político-moral. Isso implica tanto desconsiderar a história por meio de uma narrativa progressista como também desconsiderá-la sob a ótica de uma regressão ou decadência, pois deste modo cairíamos numa posição nostálgica reconhecendo um ápice e uma situação ideal no passado.

Vale ressaltar que ambas posições em torno do progresso, como um fato ou como um imperativo político-moral, estruturam-se através de uma normatividade, isto é, as duas concepções dependem de valores e normas que sejam consideradas melhores para a sociedade do que os princípios ou forma de organização social que são criticadas por essas vertentes. A ideia de progresso, seja ela qual for, só tem razão de ser quando existe um objetivo e uma meta que se almeja alcançar. Este objetivo/meta funcionaria, então, como princípio avaliativa para julgar em que medida o progresso é ou não uma realidade nos diversos contextos históricos. Sendo assim, as duas alternativas “poderiam ser vistas como distinguíveis apenas na medida em que são referências temporais distintas indexadas a um conjunto comum de pressupostos normativos” (ALLEN, 2016, p. 226). Mas se for assim, caberia interrogar se as concepções propostas tem, de fato, algum êxito ou se, no fundo, a autora procura refutar a normatividade das duas posições.

A filósofa americana procura esclarecer esse ponto lembrando que nas teorias de Habermas e Honneth as duas concepções de progresso se entrelaçam. É justamente a ideia de progresso como um fato que serve de justificativa para o progresso como imperativo político-moral. Ambos autores dependem da ideia retrógrada para sustentar um avanço e desenvolvimento futuro. Trata-se de uma estratégia para justificar a normatividade que visa escapar de três aspectos considerados problemáticos: (i) do fundacionalismo e/ou princípios metafísicos para sustentar suas teorias; (ii) do relativismo político-moral e (iii) de posições utópicas e irrealizáveis. As duas propostas avaliam-se como amparadas na realidade concreta dos atores sociais e julgam propor alternativas para resolução das patologias sociais que podem ser realizáveis na medida em que reconhecem na própria história empírica humana os potenciais necessários à emancipação dos sujeitos. Potenciais que se evidenciam pelos progressos que já ocorreram. Essa forma de escapar dos aspectos problemáticos, no entanto, como Allen vê, torna-se altamente criticável do ponto de vista da teoria pós e descolonial, que enxergam nas formas de teorização dos autores alemães narrativas de superioridade que serviram para justificar na história movimentos colonialistas e imperialistas e que hoje ainda favorece um imperialismo informal.

Com intuito de descolonizar a teoria crítica e mesmo assim evitar os aspectos problemáticos que Habermas e Honneth buscam superar, Allen afirma que a genealogia problematizadora atrelada ao contextualismo metanormativo resultam numa metodologia que dá conta de se afastar de *qualquer tipo de fundacionalismo* ao colocar em seu lugar uma *normatividade contingente e imanente ao contexto* (2016, p. 227). Ao fazer isso, a pensadora mostra como as duas concepções de progresso tornam-se passíveis de crítica e nenhuma ideia robusta ou convicção forte sobre o progresso, seja como um fato seja como um imperativo, podem permanecer de pé. Trata-se de uma posição crítica que sempre foi marcante entre os teóricos frankfurtianos e que na contemporaneidade faz-se necessário, na avaliação da autora, retomar. A teoria crítica precisa ser, em primeiro lugar, crítica dela mesma e de seus padrões normativos.

Ainda vinculado ao problema do fundacionalismo estão as perspectivas em torno do *progresso histórico* e *progresso na história*. Allen distingue esses conceitos dizendo que por *progresso histórico* entendem-se as colocações *trans-históricas* que compreendem as épocas por meio de um processo de aprendizagem cumulativo/evolutivo. O problema com isso é o estabelecimento de uma normatividade *a-histórica* para julgar os progressos de uma ou de outra época, recaindo assim na polêmica do fundacionalismo. Entretanto, quando fala de *progresso na história*, a autora indica o reconhecimento de alguma forma de melhora em um âmbito da vida, mas que é medida contextualmente em uma situação contingencialmente localizada. Allen avalia que na teoria de Honneth aparece a utilização da ideia de *progresso histórico*, ainda que não de maneira tão robusta, o autor, na interpretação dela, julga o progresso perpassando as diferentes épocas através de um padrão normativo a-histórico, quando deveria na verdade, para não cair num fundacionalismo, fundamentar sua teoria por meio dos progressos contingencialmente localizados.

O contextualismo normativo defendido pela autora americana consegue falar do *progresso na história* sem cair no fundacionalismo e, assim, justificar os padrões normativos pelos quais a teoria crítica pode ser efetivamente crítica da sociedade, livre da linguagem eurocêntrica, e articulando as duas concepções de progresso sem

pendar para uma utopia e evitando a melancolia/resignação. Localizar os progressos na história contingencialmente consiste na seguinte concepção da autora:

[...] minha visão permitiria dizer, por exemplo, que a expansão dos direitos dos homossexuais na segunda metade do século XX e na primeira parte do século XXI nas democracias pós-industriais ocidentais constitui um progresso na história, onde o progresso é compreendido em termos da realização mais plena de certos compromissos normativos que consideramos fundamentais - por exemplo, igualdade - e não está ligada a qualquer tipo de reivindicação sobre se a forma histórica de vida em que tais compromissos normativos estão embutidos é superior em termos de desenvolvimento a pré - ou formas de vida não modernas (2016, p. 229).

Apesar do exposto, Allen faz questão de ressaltar que, mesmo localizando contextualmente progressos na história, o teórico crítico precisa estar atento a não cair na tentação de considerar que este contexto de melhoria represente um estágio ou uma cultura superior se comparada a outros contextos e culturas. Existe, com isso, uma facilidade muito grande de promover uma posição etnocêntrica com a qual devemos estar sempre comprometidos em combater. Então, a identificação de melhorias contingenciais não deve implicar de maneira alguma o enfraquecimento da problematização e da crítica, mas o aprofundamento da atitude crítica frente as relações de poder que nos cercam e tentam nos convencer que estamos numa situação muito melhor que outras épocas.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de não ter explorado neste trabalho, a presente tese só foi possível devido ao modo que fui incomodado há anos atrás pela leitura de alguns textos de Walter Benjamin, entre os quais destaco *Para uma crítica da violência*, o pequeno ensaio *O capitalismo como religião* e suas teses *Sobre o conceito de história*. O autor berlinense foi minha porta de entrada na Escola de Frankfurt e o interpretei, talvez de maneira convencional e precipitada, por uma lente um tanto melancólica, pessimista e quase resignada. Com o passar do tempo comecei a vê-lo, também, por uma via menos radical e que pode ser considerada mais equilibrada, sem que, com isso suas críticas perdessem a força e a singularidade. Mas o ponto que interessa não é somente essa mudança de perspectiva em torno do autor e sim que nos três escritos encontrei um problema com o qual me detive nessa investigação, a saber, a ideia e a linguagem de progresso e todas as demais questões que envolvem esta concepção.

Comecei a presente tese recordando da premiação do ator Joaquin Phoenix pela brilhante atuação no filme *Joker*. Fiz isso apenas para trazer à tona um elemento de nossa cultura que, não raras vezes, consegue por meio da ficção sensibilizar um grande número de pessoas ao debate acerca de questões cotidianas que afetam a vida de todos, ainda que todos e mesmo esse grande grupo sensibilizado de pessoas na ocasião do filme não conseguem gastar o devido tempo para pensar mais seriamente sobre tais questões no decorrer da vida. Liberdade, acesso a saúde e a educação, igualdade de oportunidades, trabalho digno, vida digna, segurança, lazer, conforto, felicidade, etc. Não há ser humano que não queira ou precise dessas “coisas”. Gente com formação ou sem formação acadêmica, leigos ou cientistas, crianças ou adultos, homens ou mulheres, heterossexuais ou homossexuais, teístas ou ateístas, pobres ou ricos, cada ser humano almeja a liberdade para ser e fazer. Uma liberdade futura possível que não encontrei nos escritos de Benjamin nas primeiras leituras e que, mais tarde, discernindo algumas ideias pude vislumbrar.

O filme nos traz uma crítica social capaz ao menos de provocar a reflexão sobre como estamos enquanto sociedade, não sendo muito diferente do que aparece, à primeira vista, nas obras do autor alemão. Obviamente precisamos mais do que isso. De que modo a teoria crítica pode contribuir com essa necessidade? A resposta

está no tipo de trabalho que ela se propõe a fazer, isto é, estabelecer um diagnóstico de época que consiga explicitar como a sociedade é e, com isso, evidenciar as condições necessárias pelas quais ela alcance o que *deveria ser*, isto é, uma sociedade justa, com seres humanos livres e com iguais condições para a autorrealização, o que exige solidariedade. Por isso, investigamos a crítica desenvolvida por Allen à teoria crítica contemporânea, exclusivamente em torno de Habermas e Honneth, com o objetivo de analisar o debate acerca do uso da linguagem e ideia de progresso como fundamentação metanormativa para justificar a normatividade. Uma metodologia que para a filósofa americana não torna a teoria crítica efetivamente crítica.

### 5.1 Sobre o êxito (ou não) de Amy Allen

Allen reprova o que considera certa solidariedade da teoria crítica contemporânea com a ideia e linguagem de progresso que em sua avaliação dominou/domina e oprimiu/oprime dois terços da população mundial. Ficou evidente que sua forma de elaborar a crítica à Habermas e Honneth é bem desenvolvida e sofisticada, mas sinceramente não considero convincente o argumento geral de que em ambos paira um imperialismo informal. Antes, porém, de explicar porque avalio desta maneira gostaria de ressaltar as contribuições que julgo importantes da autora.

Parece-me que a crítica alleniana é importante como forma de alerta que devemos ter ao alicerçar uma dada crítica por meio de certas concepções que, talvez, sirvam de base para, até mesmo, enfraquecer e contrapor a própria proposta. Sua distinção entre progresso retrógrado e progresso como imperativo político-moral foram muito utilizadas no decorrer da obra e serviram para sistematizar os pontos críticos centrais dirigidos a Habermas e Honneth. Do mesmo modo, a distinção entre *progresso histórico* e *progresso na história* são ferramentas com as quais podemos lidar para avaliar nossa própria teoria social, no sentido de identificar por meio do que estamos justificando nossas perspectivas. As duas expressões deram conta de fundamentar sua interessante proposta contextualista para justificar a normatividade e, com isso, articular através da razão prática como prática social a humildade

epistêmica e modéstia, com a qual se evita uma proposição de padrões normativos de cima para baixo, pensando num *dever ser* através de um diálogo entre iguais. Aliás, a preocupação com a defesa da humildade epistêmica, nada fácil no círculo em que os pensadores exercem sua tarefa, surge como grande compromisso prático para descolonizar a teoria crítica.

Nota-se um esforço muito grande da autora para evitar o uso da ideia de progresso como justificativa capaz de sustentar a sua própria teoria crítica, assim como um cuidado que a autora tem para não cair num relativismo político-moral e a fundamentação transcendental de suas premissas. De fato, buscamos teorizar acerca dos elementos de diversos campos (político, moral, epistemológico, cultural/social, etc.) com os quais uma teoria crítica sempre está comprometida, rompendo com posições etnocêntricas é cada vez mais emergente e fundamental para o trabalho de qualquer teórico/intelectual. Porém, não estou certo de que a acusação de Allen em direção à Habermas e Honneth se confirma. Penso que podemos, por exemplo, distinguir alguns usos do termo progresso. Para estruturar este ponto considero necessário esclarecer ideias, distantes e próximas do que tratamos no primeiro capítulo, em torno do que se concebe enquanto progresso. Podemos discernir, por exemplo, o progresso enquanto *processo* e o progresso enquanto *ideologia*.

Etimologicamente o termo *progresso* deriva da palavra latina *progressus*, que, embora possa receber alguns significados secundários distintos em léxicos e dicionários da língua latina<sup>61</sup>, possui como significado comum a “ação de avançar, de caminhar pra frente” (FARIA, 1962 p. 804)<sup>62</sup>.

O vocábulo tem origem ainda no verbo *progredior*, onde o prefixo *pro* – significando *diante de, por, a favor de, no interesse de* – e *gradior* – significando *andar,*

---

<sup>61</sup> Rezende e Bianchet (2014, p. n) apresentam os significados *curso, crescimento, aperfeiçoamento*, enquanto Ernout e Meillet (1951, p. 498) tratam apenas dos sentidos da raiz *gradus* e explicitam que o que realmente efetiva seu significado são os prefixos. Mencionam, assim como Faria, o uso comum por parte do Romano Cícero das variações *gradior*, como *gressio* e *gressus*, que para os autores são usos para algum sentido de *grau*.

<sup>62</sup> O dicionário latino-português organizado por Ernesto Faria é uma obra importante e relevante para pensar a etimologia dos termos latinos. Aparentemente simples, ele se mostra completo e muito bem aprofundado. Por isso, as traduções e análises a respeito do termo *progresso* será baseada em suas traduções e informações.

*caminhar, marchar* – revelam que, originalmente, *progresso* tende a conotar mais do que mero deslocamento de um ponto a outro. É possível traduzir diretamente como *avançar/caminhar diante de...*, ou *avançar/caminhar por...*, ou *avançar/caminhar a favor de...*, e, ainda, *avançar/caminhar no interesse de...*. O verbo *gradior*, cabe mencionar, costuma na verdade ter seu lugar ocupado, na língua latina, pelo termo *ingredior*, que recebe como tradução, devido ao prefixo *in*, noções como *entrar em, começar* ou *ingressar*, o que permitiria imputar a *ação de avançar (por... ou no interesse de...)* algum tipo de qualidade, isto é, alguma disposição ou sentido que enquanto meio almeja alcançar certo fim. Não se trata de uma ação ou postura qualquer, já que evidencia a necessidade de existir um *interesse* pelo qual se *avança/caminha* ou uma ação que está sempre *a favor de* alguma coisa. A raiz *gradus*, por exemplo, é ainda mais eficaz neste ponto ao fornecer significados importantes tal como o de *posição, degrau, escala, lugar onde se chegou* e, mais especificamente, *modo de andar*, mas um modo de andar, reforço, que não é e não pode ser vazio de sentido, ou seja, está sempre pautado em alguma ideia ou determinado fim.

Estas inferências exegéticas gerais nos mostram que o termo *progresso*, em si mesmo, pode ser compreendido como um tipo de atividade, uma certa ação, em que a ideia que a fundamenta é bastante variada e imprecisa, ou seja, podem existir *n* razões e/ou finalidades que mobilizem o *avanço*. Não parece, assim, apressado dizer que provavelmente é justamente aí, na ideia ou finalidade por trás desta ação, que se pode encontrar o real sentido de *progressus*. Isso porque este sentido estabelece um certo modo de pensar e agir que depende da época histórica e da cultura que se está analisando<sup>63</sup>. Com isso, existe a possibilidade de distinguir o conceito de *progresso* de modo próximo a sua origem, isto é, enquanto *meio* de atingir uma finalidade ou, afastando-se de sua origem e deturpando-se, enquanto *fim* que se sobrepõe independentemente dos meios.

A concepção de *progresso* que se define pelo *meio* corresponde a ideia de *progresso* enquanto *processo* pelo qual as coisas evoluem de um estado para outro,

---

<sup>63</sup> Como afirma Ana Bazac: “Como todo conceito, o *progresso* também é construído culturalmente. (2016, p. 10)

não necessariamente do pior para o melhor. A concepção de progresso que se define pelo *fim* corresponde a ideia de progresso enquanto *ideologia* pela qual determinados valores se impõem arbitrariamente por meio de alguma forma de expressão do poder.

Nichols afirma que:

[...] "progresso" nunca foi um termo usado apenas para descrever um ideal regulador em um eixo estritamente temporal (para trás ou para a frente), mas foi realmente sobre como descrever um processo (ou conjunto de processos) que vinculava o tempo e espaço de uma maneira nova (2018, p. 784).

Quando levamos esta observação em consideração e somamos a origem do termo, precisamos reconhecer a necessidade e o cuidado de não colocar sob um mesmo sentido noções e usos que são diferentes. Embora Allen fale do progresso como um fato e como um imperativo político-moral, ela procede em sua argumentação de tal modo que parece possuir uma única concepção forte de progresso. Ou seja, ela parece julgar as teorias de Habermas e Honneth não por meio do que eles sustentam enquanto *processos* de transformações sociais motivados ou pelo aprofundamento da ordem social e desenvolvimento cognitivo/moral dos seres humanos acarretando num movimento de racionalização ou através dos conflitos sociais e lutas por reconhecimento, mas através do que ela mesma fixamente sugere ser a concepção robusta de progresso, que ao meu ver está atrelada a ideia do progresso como *ideologia*, que se instaura notadamente na modernidade por meio dos princípios iluministas e eu diria que principalmente pelos ideais do positivismo.

Será prudente e correto atribuir o mesmo significado que ela tem em mente em relação ao modo como os autores articulam em sua obra a justificativa para a normatividade? Por mais que eles descrevam o desenrolar do *processo* num sentido de *avanço*, ambos não o fazem com a mesma perspectiva da história que predomina sob o modelo do positivismo, que tem, este sim, no progresso enquanto *ideologia* uma finalidade a qualquer custo, incluindo a narrativa e movimento imperialista, a subjugação de etnias inteiras por meio das ideias supremacistas e, portanto, o domínio, exploração e poder de uns sobre os outros. Habermas e Honneth, sem dúvida, não partilham dessa ideologia e estão comprometidos em criticar e combater todas as formas de opressão e dominação. Há, é verdade, uma distinção em relação a primeira geração de frankfurtianos na forma como avaliam as possibilidades de

superação dos obstáculos que se ergueram/erguem frente à emancipação e autorrealização. Talvez Allen devesse, nesse aspecto, aplicar o próprio contextualismo que sugere e pensar os desenvolvimentos teóricos de Habermas e Honneth como contingencialmente localizados. Quem sabe, assim, ela veria que:

"progresso" não se tratava apenas de classificar as sociedades em alguma escala normativa; tratava-se de explicar os processos que colocavam essas sociedades em contato e os transformava em algo qualitativamente novo, a saber, um "todo único em interação" (NICHOLS, 2018, p. 784).

Não quero, com isso, salvar a qualquer custo Habermas e Honneth da crítica alleniana, mas apenas ressaltar que talvez a ideia de progresso que ela esteja identificando nos autores não tenha exatamente o conteúdo semântico que ela pensa. Reconhecer a melhoria sobre um dado estado de coisas não implica concomitantemente a solidariedade para com ideologias que sustentaram a barbárie, exploração e dominação de sujeitos e etnias. As teorias dos autores alemães, pelo que eu interpreto, vão justamente na direção oposta e não vejo como elas podem servir de sustento para um imperialismo, mesmo que informal. Sobre isso, inclusive, como Yves Winter chama a atenção:

Allen se refere repetidamente ao imperialismo informal, mas não há nenhuma tentativa de lidar conceitualmente com as formas contemporâneas de dominação colonial e neocolonial ou especificar a natureza do imperialismo informal. Em um ponto, o imperialismo informal é equiparado ao "imperialismo cultural", e em uma nota de rodapé Allen cita James Tully, que define o imperialismo informal como o domínio sobre outro povo por meio de técnicas militares, econômicas, sociais e culturais. (2018, p. 786).

A crítica acima situa-se também na direção do que Antônio Y Vásquez-Arroyo reparou na obra alleniana, isto é, que apesar da autora deixar evidente que seu objetivo é descolonizar a teoria crítica combatendo as narrativas que ela julga eurocêntricas e imperialistas de Habermas e Honneth, no fundo, as razões decoloniais que aparecem em seu título parecem surgir apenas tardiamente. No geral, ela não especifica em sua obra com mais precisão de que modo as abordagens dos filósofos seriam capazes de sustentar o imperialismo que ela sugere, tendo como argumento a ideia geral de que os autores falam de um espaço ao qual consideram superior, do ponto de vista político, moral e social, a outros contextos. Entretanto, com base na sua humildade epistêmica diz que não está defendendo a impossibilidade de

julgarmos dada cosmovisão errada, segundo nossa perspectiva normativa, mas que esse juízo é distinto de se colocar como melhor e superior.

Apesar de achar interessante sua posição frente a ideologia do progresso, que concordo que devemos criticar e combater, acredito que a justificativa para criticar Habermas e Honneth não pode se sustentar na mera distinção descritiva entre o certo ou errado e melhor ou pior como avaliação de uma realidade social. Se julgamos que a consolidação dos direitos trabalhistas nas últimas décadas representa um avanço que dependeu de *processos* e que são *certos* quando comparados a situação dos trabalhadores de contextos anteriores, então, estamos dizendo simultaneamente que a realidade social na qual esses direitos foram formalizados é *melhor/superior* do que nas realidades anteriores. O mesmo ocorre se compararmos duas realidades sociais de uma mesma época. Parece-me válido avaliar que a situação das mulheres no Oriente Médio é, do ponto de vista geral, pior do que a situação no Ocidente, mas isso não significa que aqui não precisamos avançar ainda mais e lidar com questões e problemas muito graves, como a violência contra a mulher e a igualdade de gênero nas questões relativas ao mercado de trabalho. Julgar como melhor e superior, como acontecer nas construções teóricas de Habermas e Honneth, não me parece ter qualquer relação com alguma solidariedade em relação a movimentos imperialistas que se justificaram por meio da ideologia do progresso positivista.

Uma observação relevante ainda em torno dessa ligação necessária que Allen estabelece entre a concepção de progresso e o colonialismo e imperialismo, que como estou falando mistura equivocadamente *processos* e *ideologia*, é feita por John J. Davenport. Como explica, é preciso tomar o cuidado, que a autora americana não toma, de verificar como, em certas ocasiões, “uma tese histórica A pode ser usada para justificar uma política B que ela não acarreta” (DAVENPORT, 2016)<sup>64</sup>. Foi o caso, como o autor lembra, do uso da teoria da evolução de Darwin por parte dos conservadores no século XIX, das conclusões equivocadas do darwinismo social e da medicina nazista. Nos três casos fez-se uso da teoria darwinista para fins que ele

---

<sup>64</sup> A resenha do autor sobre a obra alleniana está disponível em: <https://ndpr.nd.edu/reviews/the-end-of-progress-decolonizing-the-normative-foundations-of-critical-theory/>.

mesmo nunca sustentou, tais como deixar morrer os “mais fracos” e os programas eugênicos durante a Segunda Guerra.

Também é preciso observar que a constatação de que o contexto *x* é melhor ou representa um avanço comparado ao *y* não implica estabelecer que *x* é excelente ou que se tem a visão utópica de que estamos no caminho absolutamente certo para alcançar o ápice da civilização. Realmente é difícil enxergar esse tipo de coisa em Habermas e Honneth pelos diagnósticos de época que estabelecem em relação ao mundo contemporâneo. Há, isso sim, uma série de problemas com os quais temos que lidar, porém, por mais complexas que sejam as patologias que os autores identificam, o que considero plausível, apesar das críticas que recebem, é o modo como buscam articular uma saída frente aos obstáculos para a emancipação e autorrealização. Neste sentido, para além da teoria, Allen não nos mostra efetivamente um caminho possível para superar os problemas que precisamos na vida concreta dos atores sociais. Trata-se de uma metateoria que não estou dizendo que não é importante, mas que poderia esclarecer com maiores detalhes de que modo ela serve como horizonte de nossos dilemas políticos atuais e mesmo em direção de alguma superação dos problemas que ela se preocupa. Ao invés disso, ela comete “uma falácia dialética que abunda em muitos trabalhos pós-modernos recentes, incluindo estudos raciais críticos, teoria pós-colonial e alguns trabalhos sobre humanitarismo” (DAVENPORT, 2016). Uma falácia que, segundo Davenport, Allen também dirige ofensivamente a McCarthy, “que passou a vida inteira lutando contra a injustiça, imperialista” (2016).

A diferenciação do uso e das ideias de progresso como *processo* e *ideologia*, como estamos explicitando, serve de base para compreendermos porque a obra de Allen, *The end of progress*, não atinge à Habermas e Honneth. Na realidade, como referido no início, existe um grande debate sobre o referido conceito, suas diferentes ideias e sua presença em distintas épocas. Para nosso intuito, no entanto, tal discussão tornou-se dispensável na medida em que tomamos a crítica de Allen como horizonte para investigar o dilema do uso da ideia de progresso para o desenvolvimento de uma teoria crítica da sociedade.

Tomar (ou não) o progresso enquanto *processos* pelos quais podemos dar conta de explicar uma dada realidade também implica, como consequência lógica, num segundo dilema com o qual os teóricos críticos parecem lidar, a saber, o seu compromisso perante o futuro, isto é, se desenvolvemos uma teoria crítica que não identifica os processos de melhoramento nas diversas esferas sociais e, com isso, tornamo-nos extremamente céticos em relação a possibilidade de emancipação, deixando-se convencer por um pessimismo e melancolia, ou, ao contrário, se desenvolvemos uma teoria crítica que reconhece processos de ampliação de condições melhores nas mais diversas áreas da vida humana e, com isso, tornamo-nos criticamente confiantes em relação a possibilidade de emancipação. Em suma, cabe a pergunta: utopia ou melancolia? A resposta adequada é: nem uma coisa nem outra, mas a realidade mesma e as reais condições de superação das patologias como caminho para a emancipação.

## 5.2 Uma impressão

Pensando acerca das propostas de Habermas e Honneth e levando em conta a crítica alleniana, sou levado a identificar como grande desafio não só de nossa época e do contexto que estou um domínio da cultura que aparece como clichê enquanto possibilidade de superação de nossos problemas e patologias sociais, a saber, a educação.

Os pressupostos da ação comunicativa e o domínio das funções linguísticas, a possibilidade de controle da racionalidade instrumental, o reconhecimento intersubjetivo, a liberdade social como respeito as identidades e individualidades, a prática social como marca da humildade epistêmica que se disponibiliza ao diálogo aberto sobre as questões que nos afetam, o desenvolvimento da sociedade justa, que implica em condições de igualdade para a autorrealização e liberdade dos sujeitos é dependente da educação.

Neste domínio da cultura poderíamos ressaltar a importância da educação em sua amplitude geral, tanto no aspecto do aprendizado que ocorre por meio da socialização primária quanto por meio da secularização secundária. No entanto, como

a primeira socialização pode promover a assimilação de valores que inclusive não condizem com o desenvolvimento de uma sociedade na qual as individualidades precisam ser respeitadas para que todos e não apenas alguns tenham a possibilidade, entre outras coisas, da estima social, convenço-me mais fortemente acerca do papel social fundamental que ocorre através da educação, a nível institucional, na socialização de segunda ordem. Ou seja, é na interação que temos com as várias instituições sociais para além da família que nossa personalidade parece efetivamente se consolidar, na medida em que acarreta numa ruptura e conflito com as primeiras impressões, opiniões e ideias que assimilamos e que, com o passar do tempo, reconhecemos não ter muita razão de ser.

Mas é principalmente no interior da educação escolar que este processo de desenvolvimento cognitivo e moral se mostra mais salutar. A questão é a serviço do que esta educação está? Ao olhar para nossa realidade moderna e contemporânea ocidental notamos, tal como Habermas e Honneth notam, um aparelhamento da economia capitalista também neste domínio. Se a tempos atrás era comum e até fundamental a crítica acadêmica dirigida em relação a uma educação que queria fomentar apenas um tipo de formação técnica que viesse a prestar serviço e preencher lacunas no âmbito do mercado de trabalho, hoje em dia temos não um, dois ou três, mas muitos intelectuais, do domínio em questão, que fomentam, por mais paradoxal que pareça, inclusive por meio de um materialismo histórico e dialético, teorias acerca do processo de ensino e aprendizagem e do papel social da educação escolar que fomentam não mais do que uma educação para o trabalho e que eu só posso considerar, do ponto de vista da integralidade do ser humano, uma pseudoformação.

Este processo não é outra coisa do que uma mercantilização da educação escolar, que precisaria estar a serviço do conhecimento científico, humano e social para que a construção de uma sociedade justa, livre e igual não esteja apenas nos documentos de nossos Estados. Simultâneo a este aparelhamento ideológico da economia capitalista na ocorre um ofuscamento daqueles ideais que estão registrados na *Declaração Universal dos Direitos Humanos* e em nossas *Constituições*, mas que não se efetivam nem na realidade da maioria das pessoas em seus variados contextos nem como questões relevantes a serem colocadas como de emergente reflexão.

O que considero como consequência disso é justamente o fato alarmante de um universo de pessoas extremamente intolerantes, que sustentam cegamente um Estado mínimo, altamente contrariadas com qualquer política pública que favorece os menos favorecidos economicamente e que sustentam valores e princípios nada democráticos. Em suma, trata-se de uma realidade condizente com as lutas sociais que perpassam as abordagens dos teóricos críticos e que requer muito de alterações de perspectivas no âmbito da cultura, que pode encontrar numa educação para a cidadania e não, única e exclusivamente, para o trabalho meios de superação para as dicotomias. Isso porque, como afirma Freire:

Nessa ânsia irrefreada de posse, desenvolvem em si a convicção de que lhes é possível transformar tudo a seu poder de compra. Daí a sua concepção estritamente materialista da existência. O dinheiro é a medida de todas as coisas. E o lucro, seu objetivo principal (2018, p. 63).

Esse espírito de época vai na direção do que Freire critica também na própria relação entre o ensinar e aprender, isto é, no fundo a educação escolar que deveria servir para a libertação dos sujeitos acaba se tornando o reflexo da sociedade opressora, na medida em que se estabelecem hierarquias nas quais o processo comunicativo, crucial para o desenvolvimento cognitivo e moral, é suprimido pela determinação daquele que sabe sobre aquele que não sabe. Do mesmo modo, na sociedade os oprimidos se veem como reféns daqueles que detém o poder político, econômico ou ideológico, para usar a distinção de Norberto Bobbio, e o resultado não pode ser outro do que uma sociedade injusta e desigual. São essas relações em todos os âmbitos que precisam ser superadas e a posição original de Rawls é um procedimento bastante interessante, porém, ao que tudo indica, de difícil aplicação. Assim, mais uma vez reforço, a consciência dos atores sociais aparece como elemento ao qual a cooperação democrática pode se vislumbrar, mesmo considerando os grandes empecilhos, dificuldades e processo de desenvolvimento ao qual precisamos nos dedicar para essa tarefa.

Nos diagnósticos de Habermas e Honneth e de tantos outros teóricos críticos, penso que podemos identificar a constatação freireana de que “assim como o opressor, para oprimir, precisa de uma teoria da ação opressora, os oprimidos, para se libertarem, igualmente necessitam de uma teoria de sua ação” (2018, p. 252). A

ação opressora, que amplia as desigualdades e aumentam os obstáculos para a autorrealização e emancipação dos sujeitos, é antidialógica, enquanto a ação que tem no seu cerne a transformação das relações de poder, privilegiando a igualdade de condições e a liberdade de ser e fazer só pode se constituir por meio de uma ação dialógica e, deste modo, depende de uma teoria da comunicação que forneça as bases necessárias para uma racionalidade comunicativa. Esta racionalidade depende de uma filosofia da educação que esteja efetivamente comprometida com os direitos humanos. E esta filosofia pode ter sua normatividade justificada por meio de uma teoria crítica que seja capaz de diagnosticar os processos de ampliações e contradições deste domínio da cultura com intuito de superar suas distorções e contradições.

Realizar o que se propõe ao final do parágrafo acima, contudo, parece impossível por meio de Foucault, que levou as últimas consequências o diagnóstico melancólico e pessimista de Adorno e Horkheimer e que, como bem explica Habermas, sua “teoria do eterno retorno do poder” cumpre bem a função de “apagar as últimas centelhas de utopia e confiança da cultura ocidental em si mesma” (1987, p. 105). Por outro lado, também não cabe fundamentar estruturas ideais de organizações de tal modo que sua realização se mostra inalcançável, cabe, isso sim, sob diversos aspectos apontar saídas que efetivamente podemos trabalhar para concretizá-las. Portanto, nem utopia e nem melancolia, mas uma maneira de articular em instâncias decisivas o que a sociedade *deveria ser* em vista do que *é*, torna-se determinante para que a teoria crítica contribua para o desenvolvimento de uma cultura política democrática, uma instância decisiva é a educação.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. Progresso (tradução de Gabriel Cohn). **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 27, p. 217-236, 1992.
- ADORNO, T. **A ideia de história natural**. Tradução de Bruno Pucci. Porto Velho: EDUFRO, 2005.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ALLEN, A. **TEOP**. New York: Columbia University Press, 2016.
- ANDREWS, C. W. **Emancipação e Legitimidade: uma Introdução à obra de Jürgen Habermas**. São Paulo: Unifesp, 2011.
- ARENSHORTS, A. Freedom's Right. The Social Foundations of Democratic Life. **Journal of Social Ontology**, v. 1, n. 1, p. 167-170, 2015.
- ASSMANN, S. J. Escola de Frankfurt: uma superação do Materialismo Histórico? **Revista de Ciências Humanas**, v. 3, n. 6, p. 19-34, 1984. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/23741/21308>>. Acesso em: 31 julho 2020.
- BACH, A. **Michel Foucault e a história arqueológica**. São Carlos: UFSCar, 2006. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de São Carlos, 2006.
- BAZAC, A. The Concept of Social Progress: An Epistemological Moment. **WISDOM**, v. 6, n. 1, p. 6-15, 2016.
- BRESSIANI, N. Luta por reconhecimento e diagnóstico de patologias sociais: dois momentos da teoria crítica de Axel Honneth. In: MELO, R. **A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Saraiva, 2013. p. 257-292.
- BUNCHAFT, M. E. Habermas e Honneth: leitores de Mead. **Sociologias**, Porto Alegre, n. 36, p. 144-179, maio/ago 2014.
- BURY, J. B. **La idea del progreso**. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- CAMPELLO, F. Do Reconhecimento à Liberdade Social: Sobre "O direito da liberdade", de Axel Honneth. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 23, p. 185-199, 2014.
- COELHO, A. A Filosofia da História de Kant à Teoria Crítica. In: TONETTO, M.; PINZANI, A. **Investigações Kantianas II: novas vozes**. Florianópolis: NEFIPO, 2013. p. 57-84.
- CRISSIUMA, R. Trocando o jovem pelo velho: Axel Honneth leitor de Hegel. In: MELO, R. **A teoria crítica de Axel Honneth**. São Paulo: Saraiva, 2013.
- DANNER, L. F. A teoria da modernidade de Habermas e a questão do racionalismo ocidental: uma crítica à cegueira e à romantização do racionalismo. **Cadernos de Filosofia Alemã**, p. 45-72, 2016.

DAVENPORT, J. J. Notre Dame Philosophical Reviews. **University of Notre Dame**, 2016. Disponível em: <<https://ndpr.nd.edu/reviews/the-end-of-progress-decolonizing-the-normative-foundations-of-critical-theory/>>. Acesso em: 20 Abril 2021.

DODDS, E. R. **The Ancient Concept of Progress: the other Essays on Greek Literature and Belief**. Oxford: Clarendon Press, 2001.

DUPAS, G. **O mito do progresso**. São Paulo: Unesp, 2012.

ERNOUT, A.; MEILLET, A. **Dictionnaire etymologique de la langue latine**. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1951.

FARIA, E. **Dicionário escolar latino-português**. [S.l.]: Ministério da Educação e Cultura, 1962.

FICHTE, J. G. **Fundamento do direito natural: segundo os princípios da doutrina da ciência**. Tradução de José Lamago. Lisboa: Fundação Calouske Gulbenkian, 2012.

FLECK, A. **Theodor W. Adorno: um crítico na era dourada do capitalismo**. Florianópolis: [s.n.], 2015. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis: 2015. Disponível em: <http://www.bu.ufsc.br/teses/PFIL0236-T.pdf>.

FLECK, A. Afinal de contas, o que é Teoria Crítica? **Princípios Revista de Filosofia**, Natal, v. 24, n. 44, p. 97-127, 2017.

FOUCAULT, M. **História da loucura: na idade clássica**. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2012.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. 65ª. ed. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz & Terra, 2018.

GIANNOTTI, J. A. Kant e o espaço da história universal. In: KANT, I. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolit**. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 107-171.

GONZALO, A.; CHEREP, P. G. Horkheimer, lector del positivismo. Un análisis crítico de la interpretación horkheimeriana del positivismo en sus textos tempranos. **Revista de Filosofía Diánoia**, v. 64, n. 84, p. 49-77, 2020. Disponível em: <<https://eds.a.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=1&sid=6b747d6e-ad5c-481b-8909-7465a042662d%40sdc-v-sessmgr03>>. Acesso em: 30 julho 2020.

HABERMAS, J. Towards a Reconstruction of Historical Materialism. **Theory and Society**, v. II, n. 3, p. 287-300, 1975. Disponível em: <[https://www.unige.ch/sciences-societe/socio/files/3514/0533/6053/Habermas\\_1975.pdf](https://www.unige.ch/sciences-societe/socio/files/3514/0533/6053/Habermas_1975.pdf)>. Acesso em: 08 fevereiro 2021.

HABERMAS, J. **Para uma reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

HABERMAS, J. A crise do Estado de Bem-Estar Social e o esgotamento das energias utópicas. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 18, p. 103-114, 1987. Tradução de Carlos Alberto de Marcos Novaes.

HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo, 1: racionalidade da ação e racionalização social**. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo, 2: sobre a crítica da razão funcionalista**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HEGEL, F. W. **O sistema da vida ética**. Tradução de Artur Morão. 1ª. ed. Lisboa: Edições 70, 2018.

HÖFFE, O. O ser humano como fim terminal: Kant, Crítica da faculdade do juízo, §§ 82-84. **Studia Kantiana**, n. 8, p. 20-38, maio 2009.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. 2ª. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

HONNETH, A. The irreducibility of progress: Kant's Account of the Relationship Between Morality and History. In: HONNETH, A. **Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory**. New York: Columbia University Press, 2009.

HONNETH, A. **El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática**. Tradução de Graciela Calderón. Madrid: Clave Intelectual, 2014.

HORKHEIMER, M. **Teoria Crítica**. Tradução de Edgardo Albizu y Carlos Luiz. 1ª. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

KANT, I. Resposta à pergunta: "O que é o Iluminismo?" **Lusosofia: Biblioteca Online de Filosofia e Cultura**, Königsberg, 01 Outubro 1784. Disponível em: <[http://www.lusosofia.net/textos/kant\\_o\\_iluminismo\\_1784.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf)>.

KANT, I. **Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

KLEIN, J. T. **Kant e a ideia de uma história universal nos limites da razão [tese]**. Florianópolis: [s.n.], 2012.

LEBRUN, G. Uma escatologia para a moral. In: KANT, I. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 69-105.

LÖWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, K. **O 18 de Brumário de Luis Bonaparte**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Tradução de Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MCCARTHY, T. A. **La Teoría Crítica de Jürgen Habermas**. Madrid: Editorial TECNOS, 2002.

MEAD, G. H. **Espíritu, Persona e Sociedad: desde el punto de vista del conductismo social**. Tradução de Floreal Mazia. 3ª. ed. Buenos Aires: Paidós Iberica, 1972.

Disponível em: <<https://sicologias.files.wordpress.com/2015/01/01-mead-g-espirtu-persona-y-sociedad.pdf>>. Acesso em: 13 abril 2021.

NICHOLS, R. Progress, Empire, and Social Theory: Comments on The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory. **Political Theory**, v. 46, n. 5, p. 779-785, 2018.

NISBET, R. **História da ideia de progresso**. Tradução de Leopoldo José Collor Jobim. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

NOBRE, M. **A Teoria Crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

NOBRE, M. Reconstrução em dois níveis: um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In: MELO, R. **A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Saraiva, 2013. p. 339.

PINTO, J. M. R. A Teoria da Ação Comunicativa de Jürgen Habermas: Conceitos básicos e possibilidades de aplicação à administração escolar. **Paideia: FFCLRP-USP**, p. 77-96, 1995.

PINZANI, A. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

PINZANI, A. Das Recht der Freiheit, de Honneth, Axel. **Novos Estudos CEBRAP**, v. 94, p. 207-237, 2012.

PRADO, T. Kant, Hegel, Foucault e a Desrazão na História: o cânone filosófico de História da Loucura. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 37, n. 2, p. 197-218, Maio./Ago. 2014.

PRITCHARD, D. Unnatural doubts. In: BRUNO, G. A.; RUTHERFORD, A. C. **Skepticism: Historical and Contemporary Inquiries**. [S.l.]: Routledge, 2017. p. 223-247.

PUAR, J. K. Homonacionalismo como mosaico: viagens virais, sexualidades afetivas. **Revista Lusófona de Estudos Culturais**, v. III, n. 1, p. 297-318, 2015.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia: filosofia pagã antiga**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, v. I, 2003.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia: patrística e escolástica**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, v. II, 2003.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia: do humanismo a Descartes**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, v. III, 2004.

REESE-SCHÄFFER, W. **Compreender Habermas**. Tradução de Vilmar Schneider. 4ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

REZENDE, A. M.; BIANCHET, S. B. **Dicionário do Latim Essencial**. 2ª. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. rev. e ampl.

SAID, E. W. **Culture and Imperialism**. New York: Vintage Books, 1993.

SOBOTTKA, E. A. A liberdade individual e suas expressões institucionais. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 27, n. 80, p. 219-250, 2012.

STEINMETZ, G. Herdando a Teoria Crítica. Resenha de Amy Allen, "O Fim do Progresso: Descolonizando os fundamentos normativos da teoria crítica. **Blog do Sociofilo**, 14 abril 2017. Disponível em: <<https://blogdosociofilo.com/2017/04/14/herdando-a-teoria-critica-resenha-de-amy-allen-o-fim-do-progresso-descolonizando-os-fundamentos-normativos-da-teoria-critica/>>. Acesso em: 17 Outubro 2019.

TERRA, R. R. Algumas questões sobre a filosofia da história de Kant. In: KANT, I. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 23-67.

VASQUEZ-ARROIO, A. Y. **Contemporary Political Theory**, p. 224-227, 2018.

WERLE, D. L.; MELO, R. S. Teoria crítica, teorias da justiça e "reatualização" em Hegel. In: HONNETH, A. **Sufrimento de indeterminação**. São Paulo: Singular, Esfera Pública, 2007. p. 7-44.

WERLE, D.; MELO, R. Um déficit político do liberalismo hegeliano? Autonomia e reconhecimento em Honneth. In: MELO, R. ( . ). **A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Saraiva, 2013. p. 317-335.

WINTER, Y. Formally Decolonized but Still Neocolonial? **Political Theory**, v. 46, n. 5, p. 785-790, 2018.

ZÁKUTNÁ, S. Philosophy of History of Adam Ferguson and Immanuel Kant. **Estudos Kantianos**, v. III, n. 1, p. 75-82, 2015.

ZURN, C. Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth's 'formal conception of ethical life'. **Philosophy & Social Criticism**, Londres, v. 26, n. 1, p. 115-124, 2000.

