

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS E ECONÔMICAS**  
**FACULDADE NACIONAL DE DIREITO**

**Patologias sociais e Crítica ao Capitalismo no debate entre Axel Honneth e Nancy  
Fraser**

**RAYSSA SIQUEIRA MOREIRA**

**Rio de Janeiro**  
**2021**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS E ECONÔMICAS  
FACULDADE NACIONAL DE DIREITO

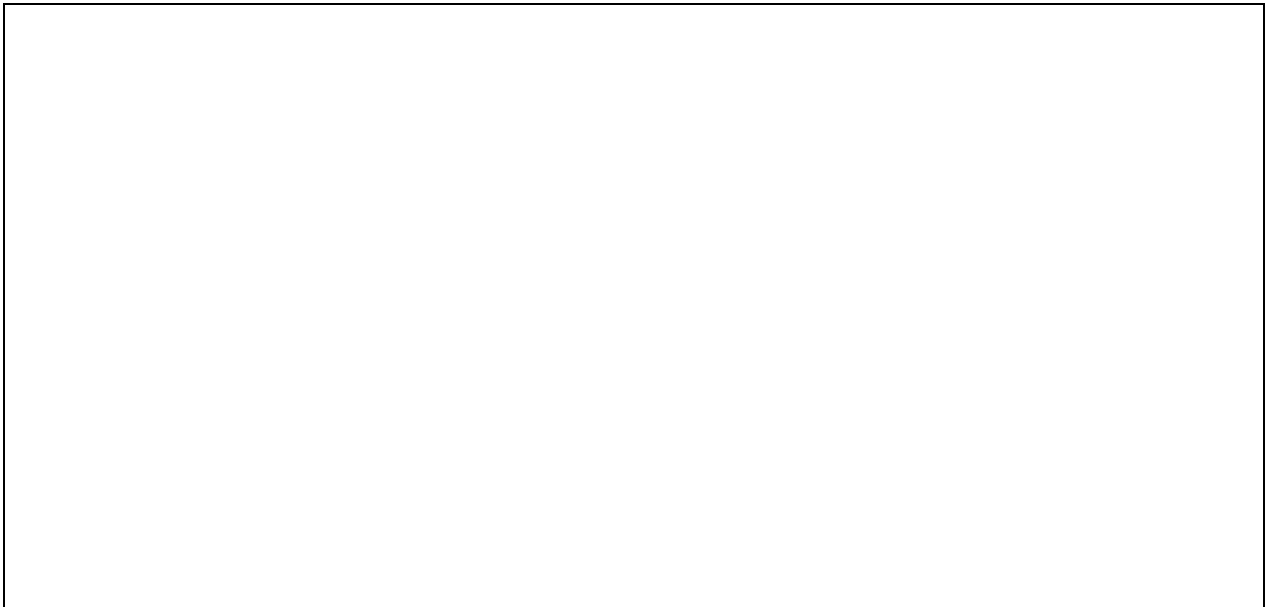
**Patologias sociais e Crítica ao Capitalismo no debate entre Axel Honneth e Nancy  
Fraser**

Monografia de final de curso, elaborada no âmbito da graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como pré-requisito para obtenção do grau de bacharel em Direito, sob orientação do Professor Dr. André Luiz Souza Coelho.

RAYSSA SIQUEIRA MOREIRA

**Rio de Janeiro  
2021**

CIP – Catalogação na Publicação



Autorizo, apenas para fins acadêmico e científicos, a reprodução total ou parcial desta monografia, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS E ECONÔMICAS  
FACULDADE NACIONAL DE DIREITO

RAYSSA SIQUEIRA MOREIRA

Patologias sociais e Crítica ao Capitalismo no debate entre Axel Honneth e Nancy Fraser

Monografia de final de curso, elaborada no âmbito da graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como pré-requisito para obtenção do grau de bacharel em Direito, sob orientação do Professor Dr. André Luiz Souza Coelho.

Data da aprovação: 08 de outubro de 2021

Banca Examinadora:

André Luiz Souza Coelho

---

Orientador Professor Dr. André Luiz Souza Coelho

---

Membro da Banca Professor Dr. Philippe Almeida

---

Membro da Banca

---

Membro da Banca

**Rio de Janeiro**  
**2021**

O automóvel corre a lembrança morre  
O suor escorre e molha a calçada  
A verdade na rua a verdade no povo  
A mulher toda nua mas nada de novo  
A revolta latente que ninguém vê  
E nem sabe se sente pois é pra que  
O imposto a conta o bazar barato  
O relógio aponta o momento exato  
Da morte incerta a gravata enforca  
O sapato aperta o país exporta  
E na minha porta ninguém quer ver  
Uma sombra morta pois é pra que  
Que rapaz é esse que estranho canto  
Seu rosto é santo seu canto é tudo  
Saiu do nada da dor fingida  
Desceu a estrada subiu na vida  
A menina aflita ele não quer ver  
A guitarra excita pois é pra que  
A fome a doença o esporte a gincana  
A praia compensa o trabalho a semana  
O chopp e o cinema o amor que atenua  
O tiro no peito o sangue na rua  
A fome a doença não sei mais porque  
Que noite que lua meu bem pra que  
O patrão sustenta o café o almoço  
O jornal comenta o rapaz tão moço  
O calor aumenta a família cresce  
O cientista inventa uma flor que parece  
Se a razão mais segura pra ninguém saber  
De outra flor que tortura  
No fim do mundo tem um tesouro  
Quem foi primeiro carrega o ouro  
A vida passa no meu cigarro  
Quem tem mais pressa que arranje um carro  
Pra andar ligeiro sem ter porque  
Sem ter pra onde pois é pra que  
Pois é pra que  
Pois é  
(Sidney Miller, 1968)

... “a seriedade, a dor, a paciência e o trabalho do negativo.”

(HEGEL, Fenomenologia, Prefácio, §19, 2000, p. 69)

## **Agradecimentos**

Agradeço a meus pais, Fábio e Vanusa, pela vida que me proporcionaram, a qual sempre honrarei, serei fiel e pela qual dou agora meus passos firmes e calmos. À minha irmã, Maria Fernanda, por ser uma incansável fonte de esperança em uma nova juventude e pelo olhar de admiração que tanto me move.

Aos meus familiares Sérgio, Jô, Samuel, Polliana, Alexandre, Marli e Sandra pelo suporte de sempre e pela companhia nas diversas fases da vida que enfrentamos juntos.

Agradeço ao Henrique, pela vida que construímos juntos todos os dias, pela fé no outro enquanto a única possibilidade inexorável de se viver, pelo ideal tecido em cada segundo em que nos enlaçamos para uma boa vida, permeada de diálogos, pelo entendimento de que em uma realidade em que se cultua o individualismo, sentiremos profundamente toda e qualquer injustiça, pela decisão por um amor sem anestesia, domiciliado na filosofia e que arde de doce, por você me lançar.

À minha segunda família: Clarissa e Flávio, por me serem exemplares reais daquilo que se pode ser. Ao Felipe, pela escuta atenta, a parceria que afaga, pelos conselhos aos quais tanto me atento e por me compartilhar seu ideal de boa vida, que hoje tenho o prazer de construirmos em conjunto. À Nayara pelas importantes experiências vividas e por tudo aquilo que ainda iremos viver.

À Antara Morri, Bárbara Libertino e Rebeca Costa, com quem caminho junto, por acreditarem em mim até quando eu mesma duvidava, pela tarefa bem feita de esmiuçar a vida, destrinchando seus lados considerados mais sombrios e dando cor ao mais belos. Aos meus amigos Edson Santana, Juliana Ferreira, Mariana Baptista, Rodrigo Ramos, Eduarda Jacobina, Mariana Loureiro, Débora Andrade, Clara Alcantara, por trazer alegria aos meus dias e companheirismo no enfrentamento do sinuoso caminho da graduação.

À Ana Luiza Tibúrcio, pelo caminho nem sempre paralelo, mas de algum modo próximo e partilhado, pelos aprendizados colecionados ao longo dos tempos de vida que vivemos e iremos viver em conjunto. À Sofia Garcia e Marcela Amaral, por terem me direcionado nos caminhos, que tanto prezo, do diálogo e do companheirismo.

Agradeço ao meu orientador Professor André Coelho, pela cuidadosa e atenta orientação, por ter se tornado uma verdadeira referência intelectual e crítica, por seu compromisso e dedicação com uma educação emancipatória.

Dedico, por fim, este trabalho como agradecimento à UFRJ, e todo seu corpo de trabalhares e trabalhadoras, afinal, sem uma Universidade pública livre e de qualidade, nada disso seria possível.

## Resumo

Analisa o debate entre Axel Honneth e Nancy Fraser na obra *¿Redistribución o reconocimiento?: Un debate político-filosófico* (2006), que segue o fio condutor dos conceitos de redistribuição e reconhecimento para um diagnóstico do capitalismo e de suas patologias. Após introduzir uma análise do neoliberalismo e suas patologias em Michel Foucault, Pierre Dardot e Christian Laval, Christian Dunker, Nelson Júnior e Vladimir Safatle, apresenta uma crítica à teoria do reconhecimento no tocante ao abandono de uma abordagem materialista, sistêmica e diferenciada do capitalismo.

**Palavras-Chave:** Redistribuição, Reconhecimento; Teoria Crítica; Capitalismo; Patologias Sociais.



## **Abstract**

Critically analyzes the debate between Axel Honneth and Nancy Fraser in *¿Redistribución o reconocimiento?: A political-philosophical debate* (2006), which follows the leitmotif of the concepts of redistribution and recognition with a view to the diagnosis of capitalism and its pathologies. After introducing the analysis of neoliberalism and its pathologies in Michel Foucault, Pierre Dardot and Christian Laval, Christian Dunker, Nelson Júnior and Vladimir Safatle, presents a critique of the theory of recognition regarding the abandonment of a materialist, systemic, and differentiated approach to capitalism.

**Keywords:** Redistribution, Recognition; Critical Theory; Capitalism; Social Pathologies.

## SUMÁRIO

Traçando a rota de trabalho .....	11
Capítulo 1 – Redistribuição, reconhecimento enquanto um critério de análise das patologias sociais .....	12
1.1. Excurso sobre a tradição da Teoria Crítica e a prévia das obras que levaram ao “diálogo” Fraser-Honneth .....	13
1.2. O “diálogo” Fraser-Honneth.....	24
1.2.1. As primeiras acusações de Fraser.....	25
1.2.2. Uma resposta de Honneth.....	30
1.2.3. A réplica de Fraser.....	33
1.2.4. A tréplica de Honneth.....	34
1.3. Redistribuição, reconhecimento e a questão das patologias sociais .....	41
Capítulo 2 – Neoliberalismo e patologias sociais.....	46
2.1. A refundação intelectual e o contexto político e econômico do neoliberalismo .....	47
2.1.1. Uma retomada aproximativa de Foucault.....	48
2.1.2. A refundação intelectual do neoliberalismo .....	49
2.2. A nova racionalidade neoliberal .....	54
2.3. A formação do sujeito neoliberal e as novas patologias a ele atreladas .....	57
Capítulo 3 – O déficit material .....	64
3.1. Mais uma vez sobre a abordagem inadequada da categoria do <i>trabalho</i> na teoria do reconhecimento.....	66
3.2. Patologias sociais: os passos seguintes de Honneth e a continuidade da negligência materialista .....	73
3.3. O sujeito neoliberal e as patologias sociais – considerações conclusivas .....	78
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	81

## **Traçando a rota de trabalho**

No presente trabalho, me ocupo de analisar as sociedades capitalistas contemporâneas, em seu contexto particular de avanço das políticas neoliberais e suas consequentes patologias.

Em um primeiro momento, em um esforço investigativo eminentemente bibliográfico, para compreender o estado da arte dos autores da terceira geração da Teoria Crítica, Axel Honneth e Nancy Fraser, me proponho a dar um passo atrás e compreender a herança teórica que os antecedeu, retomando, ainda que de maneira meramente aproximativa, nomes como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno e Jürgen Habermas.

Ainda nesse primeiro momento, busco retomar as obras que levaram Honneth e Fraser a, posteriormente, lançarem-se no diálogo que travam em *¿Redistribución o reconocimiento?: Un debate político-filosófico* (2006). As duas posições expostas, em torno dos conceitos de redistribuição e reconhecimento e suas respectivas críticas recíprocas, possibilitam um campo fértil para a construção da tese segundo a qual a teoria do reconhecimento, que ganhou grande destaque no cenário intelectual e dos movimentos sociais daquele contexto, padeceria de déficits de uma análise materialista e verdadeiramente emancipatória em uma realidade capitalista.

Nesse sentido, tomarei como fio condutor o referido debate de modo a compreender aquele que seria um adequado diagnóstico do capitalismo e de suas consequentes patologias sociais.

A partir dessa compreensão, em um segundo momento, desloco minha análise na busca de compreender as necessárias nuances do atual estágio do modo de produção capitalista e de suas respectivas determinações, em um diálogo entre Michel Foucault, Pierre Dardot e Christian Laval, Christian Dunker, Nelson Júnior e Vladimir Safatle.

Como um último argumento, procuro apresentar, de uma maneira mais madura, uma possível crítica à teoria do reconhecimento, em sua faceta que abandona uma abordagem materialista,

sistêmica e diferenciada na tratativa das questões advindas do modo de produção capitalista e suas patologias sociais.

## **Capítulo 1 – Redistribuição, reconhecimento enquanto um critério de análise das patologias sociais**

Neste primeiro capítulo, minha estratégia será analisar a obra de Axel Honneth e Nancy Fraser *¿Redistribución o reconocimiento?: Un debate político-filosófico* (2006), e tentar compreender de que forma estava posto inicialmente o entendimento de *reconhecimento* na proposta teórica honnethiana e qual a contribuição ao debate trazida por Fraser com o emprego da categoria *redistribuição* enquanto denúncia de um déficit de análise de questões de igualdade material naquela teoria. Como dito, meu campo de trabalho, neste momento inicial, se restringe a entender as referidas categorias teóricas à luz da temática das patologias sociais.

Num primeiro passo, buscarei analisar o ponto de partida da controvérsia, que se deu por meio do artigo *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista* (FRASER, 2001). Isso porque o debate entre Fraser e Honneth é uma compilação de quatro textos – dois de cada autor, que defendem posições divergentes na defesa dos conceitos de redistribuição, reconhecimento ou ambos, razão pela qual é central, ainda que sinteticamente, ter em vista os empreendimentos teóricos prévios dos autores.

Tendo essa obra como pano de fundo, em uma sequência de réplicas e tréplicas, é possível perceber importante fotografia do estado da arte da terceira geração da Teoria Crítica, e se estiver correta, a recuperação desse diálogo pode ainda oferecer importantes ferramentas para uma teoria da justiça em sociedades complexas como as atuais.

Ademais, podemos constatar que este oferece também diagnósticos de uma série de patologias sociais advindas, para Honneth, de deturpação nas relações intersubjetivas de reconhecimento, e para Fraser, dos impedimentos à realização da justiça – por ela compreendida como falta de reconhecimento e paridade de participação, bem como políticas de redistribuição.

Ao fim, será possível esboçar, em uma primeira aproximação, de que forma Honneth abandona a categoria do *trabalho* enquanto central em uma teoria social e, assim, oferece uma concepção de patologia social que acaba por negligenciar uma tratativa adequada às violações presentes nas sociedades de mercado. Neste ponto, inclusive, tomará grande destaque os *insights* de Fraser sobre os limites e inconsistências da teoria do reconhecimento tal qual formulada por Honneth.

Sendo assim, espero ao fim deixar evidente as contribuições, ainda que tímidas, que os autores fizeram em suas respectivas teorias, todas elas urgentes na construção de um empreendimento teórico que busque analisar de maneira crítica o cenário das sociedades capitalistas contemporâneas e oferecer saídas emancipatórias.

### **1.1. Excurso sobre a tradição da Teoria Crítica e a prévia das obras que levaram ao “diálogo” Fraser-Honneth**

A respeito do debate empreendido por Nancy Fraser e Axel Honneth, pretendo me lançar em primeiro plano, ainda que de maneira aproximativa, na tarefa de inseri-lo dentro do contexto teórico da Teoria Crítica, haja vista que os autores representam nomes importantes da chamada terceira geração. Nesse sentido, entendo necessária a retomada breve daqueles que os sucederam e, de alguma forma, influenciaram, a empreenderem o diálogo objeto do presente esforço teórico.

A mudança social percebida no contexto político-econômico da virada do século XIX para o século XX impôs aos intelectuais de inspiração marxista uma atualização do diagnóstico do modo produção capitalista. É em contraposição à uma *teoria tradicional*, positivista, que o então diretor do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, Max Horkheimer, estabelece um verdadeiro plano de trabalho que buscava empreender um diálogo crítico entre as diversas ciências particulares em um esforço comum de debruçar sob seu cenário. Assim sendo, em uma nova compreensão das relações de dominação e de suas respectivas possibilidades de superação, munida de um horizonte emancipatório que levava à sério as determinações históricas de cada momento, é que a Teoria Crítica se consolida enquanto uma tradição, em toda sua complexidade e pluralidade.

Em um contexto de ascensão e queda do nazismo, com a Segunda Guerra Mundial, em que o Max Horkheimer foi inclusive obrigado a se exilar (NOBRE, 2008, p. 36), houve o surgimento daquela que pode ser considerada sua maior obra, *Dialética do Esclarecimento* (1988), na qual, juntamente com Theodor W. Adorno, anuncia uma tese que busca responder o questionamento central do qual partem, qual seja: por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie? (ADORNO; HORKEIMER, 1985, p. 11).

Nessas circunstâncias, os autores apresentam um novo diagnóstico de época que levasse em conta a configuração do capitalismo nos Estados Unidos e o Nazi-facismo na Europa. No anúncio da tese de que o esclarecimento, enquanto processo de racionalização da sociedade, se desenvolveu na modernidade em um caráter instrumental, por meio do qual o objetivo de dominação da natureza como forma de libertação da submissão, foi transfigurado em formas ainda mais perversas de dominação do homem por ele mesmo.

Em breve síntese, Adorno e Horkheimer demonstram que diferentemente de suas formas anteriores, o capitalismo administrado – demarcado pelo contexto social político em que se inseriam no momento da obra, não mais apontaria formas de instauração de uma sociedade justa, em sua nova configuração “que se fecha sobre si mesma” (NOBRE, 2008, p. 47), o capitalismo cessaria qualquer forma de superação da dominação. Guiado por uma racionalidade própria, “instrumental”, a razão humana se moveria em um cálculo de fins e meios de ação, de modo que na dialética entre mito e esclarecimento, o esclarecimento se tornou mito.

Por fim, aquele que seria o projeto de emancipação da razão humana, materializado na ideia do esclarecimento enquanto processo de racionalização e progresso, em seu curso teria recaído em contradição – e aqui reside a dialética, produzindo o oposto do que prometia – ora a liberdade e igualdade, por meio da qual a sociedade se vê em completa dominada, bloqueada estruturalmente e incapaz de reagir. Nesse sentido, os autores teriam assumido conscientemente a aporia de que é impossível criticar a racionalidade instrumental, afirmando que “ela [a racionalidade instrumental] é, no capitalismo administrado, a condição de uma crítica cuja possibilidade se tornou extremamente precária” (NOBRE, 2008, p. 50).

Na sequência daquela que se afigura como a segunda geração da Teoria Crítica, Jürgen Habermas, propõe um modelo crítico que se distancia daquele herdado por seus antecessores Adorno e Horkheimer, isso porque os compreende de maneira um tanto quanto *pessimista* com relação os potenciais emancipatórios da sociedade em análise. A partir desse seu posicionamento, propõe dois processos de racionalização como contraponto.

Habermas desenvolve, então, uma razão comunicativa que teria se desenvolvido concomitantemente com a racionalidade instrumental. No passo em que, a segunda se mensura pela eficácia e, na perspectiva habermasiana, adquire uma faceta ainda mais perversa com a razão *funcionalista*, buscar-se-á a todo tempo a seleção dos meios para os fins, em relações entre sujeitos e coisas. A razão comunicativa, por sua vez, foi desenvolvida na modernidade, com a separação das esferas de validade, a linguagem, portanto, se torna central na organização social.

Segundo o autor, nas sociedades modernas, os fenômenos patológicos surgiram em razão de uma colonização do sistema econômico capitalista e do sistema burocrático no mundo da vida – esfera privada dos indivíduos. De tal forma que advoga pela adoção de uma teoria crítica que dê centralidade a interação social dos indivíduos e de suas ações comunicativas.

Assim sendo, a Teoria da Ação Comunicativa, por meio da linguagem, passaria a ser um indicativo de patologias sociais e, ao mesmo tempo, “chave para um conceito determinado de emancipação” (NOBRE, 2008, p. 165). Sua busca teórica empreende, por fim, em uma categoria reconstrutiva, visando um diagnóstico de época capaz de retirar da própria realidade analisada um potencial emancipatório.

O conceito de reconstrução não se esgota, porém, nessas considerações de ordem metodológico. O sentido do método não se esgota em si mesmo. A teoria reconstrutiva precisa explicar a si mesma, isto é, explicar por que ela mesma surge em vista de um problema social concreto. O teórico crítico só pode ter acesso às estruturas que pretende reconstruir no momento em que também essas estruturas se encontram em risco, no momento em que as infra-estruturas do mundo da vida como um todo, ao qual ele pertence, são atacadas pelas intervenções sistêmicas, com efeitos patológicos disseminados. O modelo reconstrutivo de Teoria Crítica é uma resposta de crise. (NOBRE, 2008, p. 181).

Seguindo nesse percurso teórico, adentro agora nos grandes nomes da terceira geração da Teoria Crítica, aos quais me aterei de maneira delongada no presente trabalho, ora Axel Honneth e Nancy Fraser. De antemão anuncio que terei como foco maior a obra que vislumbra o diálogo empreendido pelos autores, qual seja *¿Redistribución o reconocimiento?: Un debate político-filosófico* (2006).

De forma a esboçar o cenário que deu possibilidade ao debate em questão, me ocuparei sinteticamente, em primeiro plano, em analisar a obra *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2003) de Axel Honneth, na qual o autor elabora um diagnóstico social de época partindo dos processos de interação entre os sujeitos à luz do conceito de reconhecimento e das lutas a eles atreladas. Em seguida, me ocupo de analisar o artigo *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista* (FRASER, 2001), que é também um primeiro esboço de críticas feitas por Fraser direcionada ao Honneth.

A teoria do reconhecimento desenvolvida inicialmente por Honneth na obra *luta por reconhecimento*, é expressão de sua tentativa de oferecer um ferramental teórico capaz de superar aquilo que ele identifica como déficits da teoria crítica que o antecedeu<sup>1</sup>. Neste ponto, tendo em vista o autor entender que as tarefas esboçadas por Horkheimer não poderiam mais ser cumpridas a partir de uma leitura funcionalista da ação social, Honneth então acompanha Habermas na tentativa de atualização de uma crítica que leve em conta os processos de interação de base social.

Entretanto, se Habermas até ali centrou sua análise em um *giro linguístico* que o permitiu compreender de maneira mais complexa a integração da sociedade a partir de trocas intersubjetivas mediadas simbolicamente (integração social) e também sistêmicas (integração sistêmica), Honneth refuta que existam aspectos para além da interação entre sujeitos. Neste sentido, a categoria do reconhecimento é que ganha protagonismo para se alcançar o fundamento normativo que conduziria as relações sociais – e não tanto mais a linguagem.

---

<sup>1</sup> Argumento melhor sistematizado no ponto 1.3 e também no Capítulo 3 do presente trabalho.



Neste ponto, temos a retomada como inspiração o jovem Hegel e seu conceito de reconhecimento, na construção de uma concepção da formação da subjetividade enquanto algo reflexivamente constituído. Em outras palavras, rompendo com um paradigma individualista de gênese da consciência e da subjetividade, já é possível perceber em Hegel o inafastável caráter relacional desta mesma gênese. Entretanto, Honneth vai refutar o que ele entenderia enquanto um idealismo excessivo na teoria do reconhecimento hegeliana.

Dessa forma, na busca por uma teoria comprometida com a práxis social, parte da tese de Mead, advinda da psicologia social, de que “um sujeito só pode adquirir consciência de si mesmo na medida em que aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa” (HONNETH, 2003, p. 131). Dito genericamente, a partir dos sujeitos de interação socialmente postos, os indivíduos poderão então constituir-se, momento em que Honneth recusa a ideia de uma essencialização da identidade, ou sua construção de forma prévia à uma interação social.

Seu foco gira no entorno da investigação das lutas por reconhecimento, buscando os vínculos entre as causas sociais dos sentimentos generalizados de injustiça e os objetivos normativos dos movimentos emancipadores. Só assim seria possível reconstruir uma teoria da ação baseada no reconhecimento que fosse capaz de levar a sério a práxis dos movimentos sociais.

Coerentemente partindo de uma teoria crítica imanente da sociedade, haja vista a concepção de Horkheimer (BRESSIANI, 2013, p. 258), o autor confecciona um diagnóstico do tempo em que se percebe um aspecto normativo presente na própria realidade social (WERLE; MELO, 2008, p. 183, apud NOBRE, 2014). Sendo assim, nas trocas intersubjetivas poderiam ser percebidos processos de desrespeito e injustiça que levariam ao sofrimento dos indivíduos distorcidamente reconhecidos por seus parceiros de interação.

Nessa linha, o autor analisa as experiências cotidianas sociais da modernidade e a partir dela desenrola padrões de reconhecimento intersubjetivo, que surgem a partir da expectativa recíproca (de ação e comportamento) que é criada entre os sujeitos, nas interações práticas. Honneth então busca apresentar uma gramática moral da luta por reconhecimento, levando em conta um contexto

de uma sociedade de capitalismo tardio perpassada pela multiculturalidade e pela pluralidade de formas de vida.

A partir da concepção de Hegel de dimensões do reconhecimento, quais sejam o amor, o direito e a solidariedade, Honneth se apropria agora dessas categorias sob o pano de fundo de uma modernidade marcada por processos de diferenciação das esferas sociais, e desenvolve uma teoria que possibilita a percepção da dinâmica social a partir da qual autorrealização dos indivíduos se faz possível nos processos de reconhecimento recíprocos.

Por outro lado, mantendo seu compromisso crítico com a emancipação social, Honneth não perde de vista os aspectos que poderiam levar os sujeitos a experienciar sentimentos de desrespeito. Sentimentos esses, vivenciados como privações, então, à autorrealização dos indivíduos, que por sua vez, remetem-se à cada um dos padrões de reconhecimento.

Cada forma de desrespeito, a sua maneira, abala a auto relação prática do sujeito (WERLE; MELO, 2008, p. 189, in NOBRE, 2014), criando-se assim uma ausência ou um falso reconhecimento, prejudicando certas dimensões da sua identidade. Baseado nessas formas de sofrimento, Honneth apresenta a partir dali a possibilidade de construção de um arcabouço moral que serviria de motor às lutas sociais. Dito de outro modo, no abalo de certas dimensões da identidade o indivíduo vê-se movido a restaurar ou construir relações de reconhecimento recíproco.

Sobre a formulação da gramática moral dos conflitos sociais honnethiana, preceituam Rúrion Melo e Denilson Werle:

A ideia básica da gramática moral dos conflitos sociais parece ser simples. Os conflitos sociais emanam de experiências morais decorrentes da violação de expectativas normativas de reconhecimento firmemente arraigadas. Essas expectativas formam a identidade pessoal, de modo que o indivíduo pode se autocompreender como membro autônomo e individualizado, reconhecido nas formas de sociabilidade comum. Quando essas expectativas são desapontadas, surge uma experiência moral que se expressa no sentimento de desrespeito. O sentimento de desrespeito, por sua vez, somente pode se tornar a base motivacional de uma mobilização política se for capaz de expressar um ponto de vista generalizável, dentro do horizonte normativo de um grupo. "Nesse sentido o surgimento de movimentos sociais depende da existência de uma semântica coletiva que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual, mas também o círculo de muitos outros sujeitos" (Honneth, 2006, p.

258). A sequência "desrespeito, luta por reconhecimento e mudança social" constitui o desenvolvimento lógico dos movimentos coletivos. Essa é a concepção que Honneth tem da gramática moral dos conflitos sociais. Em resumo, a ideia básica é a de que sentimentos morais, quando articulados numa linguagem comum, podem motivar as lutas sociais. (WERLE; MELO, in NOBRE, 2014, p. 190).

A partir dessa tríade, “desrespeito, luta por reconhecimento e mudança social”, Honneth repousa nas lutas sociais e nos movimentos que as levam a cabo, a gramática moral que uma teoria crítica deve se remeter reconstrutivamente enquanto critério normativo. O autor defende que assim de fato teríamos uma crítica imanente capaz de conduzir à teoria da ação à uma práxis emancipatória.

Gostaria, agora, de desdobrar de que maneira se apresentam essas experiências negativas. Honneth preceitua que para cada padrão de reconhecimento (amor, direito e solidariedade), existe a possibilidade de desrespeitos sociais, quais sejam, respectivamente: maus-tratos e violação ligados ao amor, privação de direitos e exclusão ligados ao direito, e degradação e ofensa relativas à solidariedade. Os referidos padrões encontram-se dispostos em diferentes esferas da vida, são elas a vida privada, íntima, e a vida pública.

Diante disso, e compreendendo que reconhecimento exige uma expectativa recíproca de comportamentos entre os parceiros de interação, a construção da subjetividade será pois dualógica, entre as esferas da vida privada (amor) e pública (direito e solidariedade). Nessa interação, constantemente preenchida por conflitos oriundos das tensões das relações de reconhecimento e seus déficits, aqui eles se constroem a partir de um equilíbrio instável, entre uma dependência mútua perante o outro, chamada de simbiose, e a possibilidade da autonomia dos sujeitos, a autoafirmação.

Brevemente, irei expor o que o autor preceitua para as três esferas do reconhecimento. No que se refere ao amor, e aqui também existe uma ligação com a amizade, essa é uma esfera íntima ligada diretamente à emoção dos indivíduos e que permite a criação da autoconfiança, que para o autor é elemento indispensável para a autorrealização. A título de exemplo, Honneth ilustra a primeira infância através da relação entre mãe e filho, em sua fase simbiótica, que em tênue relação de dependência e geração de autonomia, é primordial para gênese do reconhecimento.

Para adentrar a esfera pública dos padrões de reconhecimento, para Honneth se fazem presentes duas gramáticas, a da universalidade e a da particularidade. Na primeira, preza-se pela igualdade, gramática relativa à esfera do direito, no qual a intersubjetividade pressupõe que todos sejam reconhecidos enquanto cidadãos. Já na segunda, o apreço pelas diferenças, associa tal gramática à solidariedade, cujas possibilidades de se valorizar tais diferenças expressam a pluralidade das formas de vida.

Por fim, a terceira esfera, da solidariedade, demonstra a importância da estima entre os parceiros de interação para a autorrealização e a formação identitária dissemelhante. Aqui a aprovação alheia garante um reconhecimento social positivo, o qual prescinde, diferentemente do universalismo do direito, de uma exaltação das diferenças, das particularidades dos sujeitos.

Compreendidas as três esferas, quando vivenciadas sem distorções mutualmente pelos indivíduos, em condições socialmente favoráveis, torna-se viável o alcance de uma vida digna, na qual os parceiros de interação, reciprocamente reconhecidos, sentem-se amados, respeitados e estimados.

A condição de autorrespeito, por exemplo, é necessária aos indivíduos para que esses possam exigir socialmente e defender suas pretensões a partir de um lugar de igualdade socialmente dita, em equiparação aos parceiros de interação. Sem esse pressuposto, o indivíduo é exposto a situações de subordinação, marginalização e exclusão.

A concepção de autoconfiança, por sua vez, tem como pressuposto que uma capacidade perceptiva de si mesmo em termos afetivos, momento em que se compreende a complexidade de um trabalho em que o indivíduo se percebe e interpreta. Nesse caminho, o sujeito autônomo teria as rédeas de si mesmo, em conhecimento de seus sentimentos. Situações que ferem a autoconfiança se dão no foro íntimo das relações, como casos de tortura, estupros, questões traumáticas maternas ou paternas.

Por último, há a noção de autoestima, que pressupõe, para além do quesito afetivo, uma questão semântica, segundo a qual os indivíduos podem ser quem são. Representaria uma igualdade de status, em que as diversas formas de vida que coexistem ganhariam espaço nos processos de reconhecimento intersubjetivo entre os parceiros de interação. A partir da autoestima, os sujeitos são possibilitados a desenvolverem plenamente suas capacidades, encontrando-se aptos a darem sentido a algo que os conecta intimamente e os move a ser quem são.

Na esteira de uma Teoria Crítica, Honneth não só busca compreender empiricamente as relações sociais modernas, como também, a partir delas, busca apontar um horizonte emancipatório, os obstáculos que impedem suas realizações e as patologias advindas dessas relações (WERLE; MELO, 2008, p. 191, in NOBRE, 2014). Contudo, trato da questão das patologias no item 1.

A partir da formulação teórica de Honneth, Nancy Fraser tentará diagnosticar em que medida as demandas por reconhecimento, vêm desde o final do século XX, com as sociedades modernas, dando ênfase às pautas identitárias culturais como nacionalidade, raça, gênero e sexualidade. Contudo, buscará apontar em que medida tal ênfase é acompanhada de proporcional desaparecimento das pautas redistributivas de recursos e riquezas.

Tal polarização, para Fraser, teria surgido no pós-socialismo, com a dissolução da URSS, bem como em meio ao processo globalizante, agravado com o surgimento do neoliberalismo. Em seu artigo, *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”* (2001), a autora divide os teóricos entre: aqueles que veem na redistribuição a solução para o conjunto de injustiças existentes, tais como Karl Marx e John Rawls, e aqueles que veem exclusivamente na obtenção do reconhecimento social essa mesma solução, como Charles Taylor, Axel Honneth e Patrícia Williams (FRASER, 2001, p. 250).

Dessa forma, partindo dessa tese de despolitização econômica nos movimentos sociais, e um conseqüente esquecimento de pautas redistributivas, Fraser aponta grave equívoco teórico e político, haja vista a exacerbada desigualdade material vigente, agravada pelos aspectos neoliberais do capitalismo. Tal forma de dominação cultural – anunciada por Fraser enquanto *padrões*

*hierárquicos de valoração cultural* impediriam a realização da justiça (Fraser, 2001, p. 245) e suplantariam questões de redistribuição igualitária enquanto injustiça fundamental.

A percepção teórica de Nancy Fraser caminha de modo a entender que a teoria do reconhecimento leva a uma dificuldade na promoção de uma reflexão ampla sobre os dilemas da justiça no diagnóstico contemporâneo. Ficando presa na dimensão cultural, a autora acredita que a sociedade seria incapaz de dar uma resposta adequada aos desafios elencados pelo neoliberalismo, considerando aqui seus efeitos patológicos intrínsecos de uma desregulamentação social generalizada.

Conclui que essa polarização política e também intelectual deságua na carência de uma formulação teoria social crítica que aborde uma concepção dualista que seja capaz de analisar os tipos de injustiças presentes nas sociedades capitalistas atuais. Para tanto propõe um novo projeto teórico:

Em vez de simplesmente endossar ou rejeitar toda a simplicidade da política da identidade, devemos encarar isso como uma nova tarefa intelectual e prática: a de desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento, uma teoria que identifique e defenda apenas versões da política cultural da diferença que possa ser coerentemente combinada com a política social de igualdade. (FRASER, 2001, p. 246).

Com isso, partindo de uma teoria dualista da justiça social, buscará interligar pautas que, ao seu ver, hoje se encontram dissociadas, ou seja, percebe a necessidade de mudanças na economia via políticas redistributivas e nos padrões culturais de reconhecimento, concomitantemente, haja vista que a autora os percebe de forma interligada.

Apesar dessa conexão entre os as injustiças culturais e econômicas que verifica respectivamente nos conceitos de reconhecimento e redistribuição, Fraser diagnostica, de maneira analítica, que os remédios seriam distintos. Para as primeiras injustiças passariam algum tipo de “mudança cultural ou simbólica”, de outro lado, os remédios para às injustiças econômicas envolveriam “distribuição de renda, reorganização da divisão do trabalho, sujeitar investimentos à

tomada de decisão democrática ou transformar as estruturas econômicas básicas” (FRASER, 2001, p. 252).

Em meio à sua rejeição de uma teoria monista, Nancy Fraser diagnostica que as formas de impedimento à realização da justiça – entendida por ela como paridade de participação-, requerem abordagens interativas, com a responsabilidade de cada visão (economicista ou culturalista) na produção de impedimentos à essa justiça. Neste ponto, a autora inicia então um enfrentamento mais direto à proposta honnethiana, cuja teoria busca compreender todas as formas de injustiça sob a ótica do reconhecimento<sup>2</sup>.

Analisando a realidade social, compreende que os movimentos identitários culturais não são independentes dos problemas sócio econômicos, haja vista a interseccionalidade temática empregada na realidade<sup>3</sup>. Diante disso, as respostas para questões como a desigualdade de gênero e de raça são decisivamente permeadas pela ideia de redistribuição. Os movimentos sociais emancipatórios deveriam, portanto, ter como horizonte de luta ambos os conceitos.

Assim sendo, pois, Fraser parte da teoria honnethiana para demonstrar a expressão do deslocamento da redistribuição para o reconhecimento. Em uma afirmação de que Honneth teria

---

<sup>2</sup> Trago aqui alguns apontamentos que serão complementados no ponto 3 do presente Capítulo.

<sup>3</sup> Ainda que para autora alguns casos possam servir enquanto exemplos dos dois extremos do espectro conceitual de redistribuição e reconhecimento, por exemplo, num caso de redistribuição verificar a classe trabalhadora que vende sua força de trabalho demonstraria que a injustiça fundamentalmente percebida ali é de cunho econômico. De outro lado, um caso emblemático de reconhecimento, para a autora, seria relacionado aos homossexuais, cuja raiz da injustiça não é na econômica política, mas em uma “construção autoritativa de normas que privilegiam heterossexuais”.

Todavia, quando desloca sua análise para entre tais extremos, Fraser anuncia que essas coletividades externalizam modelos híbridos entre esses conceitos, que “combinam características da classe explorada com características da sexualidade menosprezada”. A elas dá o nome de “ambivalentes”, como é o caso das coletividades raça e gênero, que implicam em redistribuição e reconhecimento. Gênero, por exemplo, sofreria de uma estrutura de divisão fundamental entre “trabalho produtivo” assalariado e “trabalho reprodutivo” e doméstico, não assalariado, eis uma injustiça que pauta a eliminação da especificidade do gênero e do caráter androcentrico das relações.

Para a autora dilema análogo se verifica na luta contra o racismo, em que “raça” sofre com a estrutura da divisão capitalista do trabalho, visto que sofrem com uma supremacia branca, em virtude da qual são mal pagos, direcionados a subtrabalhos, *White collar*, etc. Nesse caso, o remédio para Nancy Fraser seria a transformação da econômica política de modo a eliminar a racialização, eliminar a exploração, marginalização e privação específicas da raça. Em termos de culturas-valorativas, o racismo ocorre pautado também no Eurocentrismo, “a construção autoritativa de normas que privilegiam traços associados com o fato de ser branco”, a lógica do reconhecimento seria valorizar a especificidade do grupo, para Fraser. (FRASER, 2001, p. 264).

ignorado as injustiças lidas de um ponto de vista econômico material, que por sua vez só poderiam ser encaradas de maneira satisfatória pela visão de uma redistribuição igualitária de recursos.

Feitas estas primeiras aproximações, destaco que a problematização dessa temática ganhará contornos mais delineados no Capítulo 3. Por ora, nos cabe, avançar no diálogo.

## 1.2. O “diálogo” Fraser-Honneth

Nesse segundo momento, me ocuparei do estado da arte dos dois conceitos elencados por Axel Honneth e Nancy Fraser, ora *reconhecimento e redistribuição*, na obra *¿Redistribución o reconocimiento?: Un debate político-filosófico* (2006).

De antemão, buscarei destacar as premissas subjacentes das quais partem, qual seja um período fordista demarcado pelas reivindicações de redistribuição e uma transformação, no pós-socialismo, dessa mentalidade por meio do destaque da luta por reconhecimento. E em que medida ambos recusam uma visão economicista de que reconhecimento seria uma mera faceta da redistribuição, ou culturalista de que redistribuição não é um fator central num diagnóstico social.

De modo mais amplo, contudo, o diálogo empreendido pelos autores é assinalado por divergências e tímidas aprendizagens mútuas<sup>4</sup>, haja vista suas tensões acerca do tema são o grande destaque no qual se lançam. Em meio a acusações atravessadas de *reduccionismos, esquizofrenias filosóficas*, contudo, Fraser e Honneth demonstram forte comprometimento em analisar a sociedade contemporânea capitalista e buscar conteúdos emancipatórios nela e para ela.

No que segue, num primeiro passo, destacarei o contexto teórico de formação das referidas teorias, que em certa medida é acordado entre os autores, haja vista que é pacificada a conclusão sobre a existência de uma dicotomia na pauta dos “novos” movimentos sociais durante o momento histórico do pós-socialismo. Dito isso, pormenorizar esses conceitos é tarefa necessária.

---

<sup>4</sup> Restrinjo essa acusação especificadamente à obra *¿Redistribución o reconocimiento?: Un debate político-filosófico* (2006). Em trabalhos futuros ambos autores, de diferentes formas, acabam por direcionarem seus caminhos de pesquisas levando em conta os argumentos e críticas ali apontados.



O *reconhecimento*, inspirado na filosofia hegeliana, familiar aos movimentos sociais modernos, é, em termos teóricos, base categórica para compreender tais reivindicações, haja vista que permite revelar o que se tem ali como horizonte de expectativa, como base normativa. (FRASER; HONNETH, 2006, p. 13). A partir dessa teoria, portanto, é possível entender os interesses morais pelos quais se luta e quais são os impedimentos à autorrealização percebidos socialmente. Em meio às sociedades capitalistas contemporâneas, permeadas pelo pluralismo, transculturalidade e pautas identitárias, impôs-se a Hegel uma atualização, tarefa na qual Honneth se lança.

Por outro lado, à *redistribuição*, o destaque nas pautas sociais não parece ser o mesmo. O conceito, que foi fundamental durante o período fordista de lutas sociais, naquele momento, permeava um contexto demarcado pela ideologia liberal igualitária, de modo que a crença normativa se alocava na redistribuição igualitária dos recursos para promoção de uma justiça social. Desse conceito, então, parte Nancy Fraser, apesar de não se ater somente a ele.

Em um segundo momento, em que acredito estar munida da concepção de que Axel Honneth atribui ao reconhecimento o destaque de categoria moral fundamental e suprema nas reivindicações sociais, e compreendendo que Nancy Fraser, por seu turno, propõe uma análise dualista, segundo a qual o conceito de reconhecimento não consegue, por si só, suprir as dimensões necessárias a uma realização da justiça. Então me lanço a explicitar em que medida as contribuições dos autores na obra *¿Redistribución o reconocimiento?: Un debate político-filosófico* (2006), apesar de divergentes, confeccionam, quando reunidas, um importante marco teórico.

### 1.2.1. As primeiras acusações de Fraser

Na abertura da controvérsia, partindo do diagnóstico mencionado, Fraser propõe um *dualismo perspectivista* como resposta a uma infeliz justaposição entre demandas por reconhecimento e o surgimento do neoliberalismo. Para a autora, como dito, os novos movimentos sociais, inseridos contextualmente no pós-socialismo, vivenciam uma *nova constelação da cultura* (FRASER, 2006, p. 85), cujas reivindicações de reconhecimento, marcadas pelo multiculturalismo,

lutas acerca do gênero, sexualidade, raça e nacionalidade, impulsionam os conflitos sociais em todo o mundo.

Assim, na empreitada, de comprovar que a escolha entre reconhecimento ou redistribuição é uma falsa antítese, Fraser propõe, enquanto tese geral, que uma teoria social da justiça exige ambos os conceitos, em uma bidimensionalidade da justiça. Em suas palavras:

O discurso da justiça social, centrado em outro momento na distribuição, agora está cada vez mais dividido entre as reivindicações da redistribuição, por uma parte e as reivindicações de reconhecimento por outra. O desaparecimento do comunismo, a força da ideologia do mercado livre, a ascensão da “política de identidade”, tanto em sua forma fundamentalista como na progressista, está conspirando para descentrar, se não para extinguir, as reivindicações da redistribuição igualitária. (FRASER, 2006, p. 18 – tradução livre).

Mas, compreendida no ponto 1.1 a teoria de Honneth acerca do reconhecimento, quais são, pois, as contribuições teóricas empreendidas por Nancy Fraser? Pois bem, a autora propõe uma argumentação dividida em quatro partes, na primeira argumenta que nenhum dos conceitos (reconhecimento e redistribuição), bastam sozinhos. Na segunda e terceira divisões, examina a integração entre os dois conceitos, aqui de um ponto de vista da filosofia moral e da teoria social. Por último, considerará os problemas políticos que aparecem na institucionalização dessa integração categorial (FRASER, 2006, p. 19).

Na construção da *anatomia da falsa antítese* que busca expor, Fraser aponta que nos paradigmas populares o conceito de redistribuição associa-se a uma política de classe, e o conceito de reconhecimento se associa a uma política identitária. A partir dessa tensão, a autora tenta provar que tais paradigmas são equivocados, visto que partem de concepções diferentes de justiça. Nessa perspectiva, da qual tenta se dissociar, a questão da redistribuição é tida como centrada apenas nas injustiças socioeconômicas, supostamente enraizadas na estrutura de mercado da sociedade, e na questão de reconhecimento, de outro lado, as injustiças são tidas como culturais, provenientes de padrões sociais de representação, interpretação e comunicação (FRASER, 2006, p. 22).

Acrescenta, ainda, que para além de partirem de soluções distintas da injustiça, os paradigmas populares assumem concepções diferentes até mesmo das coletividades que as sofrem. Fraser

exemplifica com o caso dos trabalhadores, que são os típicos sujeitos passivos das injustiças de cunho redistributivo, haja vista suas relações com os meios de produção. Para a autora, todavia, há ainda uma “subclasse” nesse mesmo meio trabalhista, que partilham das mesmas, ou até mais graves, injustiças, como é o caso dos imigrantes de minorias étnicas.

Para comprovar sua tese, então, a autora expõe a sua crítica a certos casos difíceis de serem classificados, porque, em sua concepção, se adequariam ao mesmo tempo aos dois paradigmas.

Partindo da concepção de que as *diferenças de classes se enraízam na estrutura econômica da sociedade capitalista*, continua em sua análise da classe trabalhadora, percebida enquanto um grupo social que vende sua força de trabalho para os donos dos meios de produção, que se apropriarão da mais valia da produtividade em seu benefício próprio. Percebida a já pacificada injustiça em termos de má distribuição de renda nessa classe, Nancy Fraser propõe que os proletários também sofrem de injustiças de cunho cultural:

A classe trabalhadora é um conjunto de pessoas que tem que vender sua força de trabalho em condições que autorizam a classe capitalista a se apropriar do excedente de produtividade para seu benefício privado. A injustiça fundamental dessas condições é a exploração, uma forma especialmente profunda de má distribuição em que as próprias energias do proletariado se voltam contra ele, usurpadas para sustentar um sistema que beneficia a outros. Sem dúvida, os proletários também sofrem graves injustiças culturais, as “feridas ocultas da classe social”. No entanto, longe de estarem enraizadas diretamente em uma ordem automaticamente injusta de categorias, estas derivam de da estrutura econômica, quando proliferam as ideologias da inferioridade de classe para justificar a exploração. (FRASER, 2006, p. 26 – tradução livre)

No que se segue, agora partindo de um questionamento do que seria justiça e o que seria realização pessoal, Fraser adentra ainda mais em sua crítica à teoria de Axel Honneth. Nesse ponto, a autora entende que qualquer intenção de integrar os conceitos de redistribuição e reconhecimento deve se ater a algumas questões de filosofia moral como:

Primeiro: o reconhecimento é, na realidade, uma questão de justiça ou de realização pessoal? Segundo: a justiça distributiva e o reconhecimento constituem dois paradigmas normativos diferentes, *sui generis*, ou cada um deles pode ser sobreposto ao outro? Terceiro: como podemos distinguir reivindicações justificadas de reconhecimento injustificadas? E quarto: a justiça exige o reconhecimento das características de indivíduos ou grupos, ou o reconhecimento de nossa humanidade comum é suficiente? (FRASER, 2006, p. 35 – tradução livre)

Defronte às questões postas, irei me ater a primeira, isso porque ali repousa a crítica de Fraser à Honneth no que se refere a autorrealização, segundo a qual o autor entende que negar a um sujeito a possibilidade de uma interação de reconhecimento levaria este a ser privado de um requisito básico da prosperidade humana, segundo o qual:

Devemos nossa integridade, à recepção da aprovação do reconhecimento de outras pessoas. A negação do reconhecimento é uma insulta porque afeta as pessoas em sua compreensão positiva sobre si mesmas, uma compreensão adquirida por meios intersubjetivos. (HONNETH, 2003, p. 188, in FRASER, 2006, p. 35).

Ocorre que percebido o dano em uma dimensão ética, que impediria os indivíduos de vivenciarem o ideal de uma “vida boa”, de se autorrealizarem, para Fraser, como dito, reconhecimento deveria ser lido enquanto uma questão de justiça. Razão pela qual deveriam ser questionados, a partir daí, os padrões normativos de valor cultural institucionalizados socialmente que permitem que indivíduos interajam sem estarem em *pé de igualdade*.

Nesse sentido, em um contraponto da justiça em face da proposta de autorrealização como forma de prosperidade humana, Fraser advoga que uma a leitura teórica tematizada numa questão de justiça, enquanto temática de justiça permitiria perceber e questionar o próprio *status* social que possibilita que determinados indivíduos estejam em situações de subordinação e falta de reciprocidade, ao invés de vistos em *paridade*.

Permitam-me me explicar. Considerar o reconhecimento como um tema de justiça é tratá-lo como uma questão de status social. Isso supõe examinar os padrões institucionalizados de valor cultural por seus efeitos sobre o prestígio relativo dos atores sociais. Se esses padrões consideram os atores como iguais, capazes de participar em paridade com outro na vida social, e quando os consideram desse modo, poderemos falar em reconhecimento recíproco e igualdade de status. Quando, contudo, os padrões institucionalizados de valor cultural consideram alguns como inferiores, excluídos, completamente diferentes ou simplesmente invisíveis e, em consequência, sem uma categoria de interlocutores plenos na interação social, temos que falar em reconhecimento errôneo e subordinação de status. (FRASER, 2006, p. 36 – tradução livre).

Assim sendo, a partir da leitura honnethiana, nesses casos vigorariam um dano ético sofrido pelos indivíduos, interpretando um *reconhecimento errôneo*, sob a égide de uma subjetividade e

identidade distorcidas. Todavia, para Nancy Fraser, apesar de não negar completamente o conceito de reconhecimento e seus percalços, entende que este levaria a um questionamento meramente individual nesse caso, *ao* invés de propor um diagnóstico de existência de uma injustiça de *status* social.

Contrapondo novamente a teoria honnethiana, Fraser alega que o autor cai em um reducionismo culturalista de distribuição uma vez que “supõe que todas as desigualdades econômicas estão enraizadas na ordem cultural que privilegia certos tipos de trabalhos sobre outros”, ou seja, partir-se-ia do pressuposto que a dinâmica cultural conseguiria dar conta das injustiças provenientes da má distribuição dos recursos.

Buscando se contrapor a um economicismo, ao culturalismo e também a um antidualismo pós-estruturalista – característico de Judith Butler, que defende a interconexão indissociável entre a econômica e a cultura -, Fraser então propõe um enfoque teórico alternativo: um *dualismo perspectivo*, a partir do qual recusa a dissociação completa das esferas sociais supostamente presentes no modelo habermasiano, que chama de “dualismo essencial”, e encontra alternativa ao monismo de Honneth.

Esse enfoque deve se guiar, segundo Fraser, de forma a compreender em que medida a prática social analisada consegue garantir uma paridade participativa dos indivíduos, tanto objetivamente quando subjetivamente. Conclui que sua proposta teórica de um dualismo perspectivo proporciona uma ferramenta conceitual indispensável para superar as dissociações realizadas pelos teóricos entre os conceitos de reconhecimento e redistribuição.

Ao final, Nancy Fraser apresenta em que medida a proliferação das lutas por reconhecimento vem tomando, na contemporaneidade, nuances problemáticas. Nesse sentido, a autora aponta que com a globalização e o rápido fluxo comunicativo intercultural, o que se percebe na prática é uma espécie de fragmentação da diversidade cultural, com respectiva reificação das identidades<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Explicar o conceito de reificação para Fraser e ao que ele leva (separatismo, autoritarismo, sem interação respeitosa).

### 1.2.2. Uma resposta de Honneth

Em sua réplica, *Redistribuição como Reconhecimento: uma resposta a Nancy Fraser* (HONNETH, 2006), Axel Honneth oferece a primeira de suas duas contribuições à obra *Redistribuição ou Reconhecimento? Uma controvérsia político-filosófica* (FRASER; HONNETH, 2006). O autor tenta demonstrar em que medida as críticas elaboradas por Fraser à sua teoria surgiram de uma compreensão inadequada do real significado de reconhecimento que propõe.

Tomando como fio condutor o argumento de Fraser de que os novos movimentos sociais se destacam por linhas de uma política de identidade, e que a situação social dos países capitalistas anuncia um sofrimento e aumento das desigualdades econômicas, Honneth concorda com esse cenário político-social exposto pela autora. Por outro lado, em relação à leitura teórica político-moral dada aos conceitos de *reconhecimento* e *redistribuição*, o autor apresenta um ponto de divergência.

Como primeira resposta, afirma que a compreensão da origem dos movimentos sociais é central para a compreensão de uma tendência emancipatória imanente, de tal forma que Honneth tece, enquanto primeiro argumento à Fraser, o entendimento de que a autora não teria percebido tal tendência na realidade social.

Por conseguinte, é possível que o debate sinalizado pela justaposição das palavras-chave “reconhecimento” e “redistribuição” não se situe neste nível de ponderação das tarefas político-morais. Em vez disso, ao meu ver, o argumento se situa, por assim dizer, em um nível inferior, onde o que se coloca é a questão “filosófica”: qual das linguagens teóricas relacionadas aos respectivos termos é mais bem adaptada? Reconstrução de forma consistente e uma justificação normativa das demandas políticas atuais no quadro de uma teoria crítica da sociedade? Portanto, a classificação superficial dos objetivos normativos não é o centro da nossa discussão, mas sim, sua localização em um quadro categórico configurado pelas reivindicações transcendentais da teoria crítica. De fato, é neste ponto que me distanciarei de Fraser em um aspecto decisivo e importante. (HONNETH, 2006, p. 91 – tradução livre).

O argumento teórico deve, portanto, se situar em um nível ulterior, cuja questão central seria, para Honneth, encontrar uma linguagem filosófica adequada a encarar os termos de

reconhecimento e redistribuição. Em outras palavras, possibilitar uma reconstrução normativa das demandas políticas contemporâneas.

Em primeiro plano, está a questão geral de que as ferramentas categoriais são mais promissoras para reativar a demanda da teoria crítica para articular adequadamente e, ao mesmo tempo, justificar moralmente as reivindicações normativas dos movimentos sociais. [...] em prol da renovação da teoria crítica, é aconselhável que ela seja orientada de acordo com as afirmações normativas de que eles já adquiriram notoriedade pública como movimentos sociais. (HONNETH, 2006, p. 92 – tradução livre).

A partir do vínculo teórico de Fraser com a proposta de um dualismo, Honneth tece sua crítica ao modo descritivo em que divide as experiências de injustiça em duas classes diametralmente opostas, entre *reconhecimento cultural* e *redistribuição*. Por meio dessa oposição “simplista” o descontentamento moral não é devidamente diagnosticado e nem mesmo as questões de “dano material” poderiam ser adequadamente lidas<sup>6</sup>.

Em sua defesa, Honneth afirma que não se trata da construção de uma teoria culturalista que não perceba as injustiças econômicas, como anuncia Fraser. Isso porque, a partir da dimensão do reconhecimento e da experiência social de sentimentos morais de injustiça, propõe uma *fenomenologia* negativa dessas situações. Entende, desse modo, que o termo *reconhecimento* inclui, quando das sensações de desrespeito percebidas pelos indivíduos, as injustiças distributivas.

[...] me parece muito inverossível interpretar a história do conflito político nas sociedades capitalistas segundo um esquema que afirma uma transição de movimentos sociais baseados em interesses para movimentos orientados para a “identidade” na semântica normativa ou de “igualdade” para “diferença”. (HONNETH, 2006, p. 107).

Dessa forma, sobre o aparecimento das experiências de injustiça social, o autor parte daqueles que Fraser chamou de “novos movimentos sociais”, e os percebe enquanto respostas ao fenômeno da multiculturalidade, na qual predomina as políticas de identidade<sup>7</sup>. Para o autor, esses

---

<sup>6</sup> Para Honneth, a partir da síntese de Fraser é possível descrever as experiências de dano material independentemente dos problemas de reconhecimento, como se fossem passíveis de serem dissociados um do outro. (HONNETH, 2006, p. 108).

<sup>7</sup> Para o autor, os conflitos sociais teriam como objetivo ampliar as relações de reconhecimento já percebidas na sociedade. (HONNETH, 2006, p. 282.)

movimentos tem sido marcados pelas minorias culturais, na luta pelo reconhecimento de suas *convicções axiológicas coletivas* (HONNETH, 2006, p. 93).

Todavia, Honneth argumenta que o *motivo teórico oculto* desses “novos” movimentos não se diferencia intrinsecamente daquele que sempre moveu as reivindicações sociais, ora, os tradicionais problemas advindos das sociedades capitalistas. A partir desse entendimento, analisa que as sociedades contemporâneas possibilitam a previsão de diferentes tipos de lutas fundamentais no plano moral, cujas diferenças seriam relativas a uma justa aplicação do princípio de reconhecimento e suas esferas.

Honneth defende que, diferentemente do que acusa Fraser, não exclui ou nega o viés fundamental das reivindicações por redistribuição inseridas na sociedade capitalista contemporânea, mas sim analisa os conflitos sociais a partir de uma teoria moral filosófica atrelada as expectativas, e suas violações, de reconhecimento, indissociavelmente. Momento em que tenta corrigir o déficit que percebe na Teoria Crítica em compreender as motivações que levam os grupos sociais a se mobilizarem.

Feitas essas ressalvas preliminares, Honneth opta a um monismo moral-motivacional para entender as manifestações sociais e afirma que Fraser apresentou uma crítica inadequada à sua teoria, haja vista que não a teria compreendido de fato. Vez que jamais teria se proposto a analisar a origem social das injustiças, mas sim as motivações dos conflitos.

De acordo com Honneth, seria, então, necessário desenvolver um vínculo mais forte entre a mobilização dos conflitos sociais e a própria estrutura crítica da teoria, sem o que não se poderia estabelecer uma base suficientemente imanente a partir da qual as potencialidades e os bloqueios à emancipação poderiam ser diagnosticadas. Seria preciso mostrar, a partir da própria motivação dos agentes, que haveria um interesse quase que transcendental da espécie humana em acabar com a humilhação e o desrespeito e em estabelecer relações plenas de reconhecimento, que estariam na base da comunicação. Interesse que não meramente contingente, mas estrutural, explicaria porque os agentes sociais se mobilizam para combaterem aquilo que veem como injusto. (BRESSIANI, 2010, p. 89).

Contudo, no que diz respeito ao central argumento de Fraser sobre a paridade participativa, Honneth busca demonstrar que a “distinção entre desvantagem econômica e degradação cultural é secundária, em um nível fenomenológico, e antes significa uma diferença de perspectiva a partir



da qual os sujeitos vivenciam o desrespeito ou a humilhação social” (HONNETH, 2006, p. 134). De tal modo que, em sua defesa de que os conflitos de distribuição devem ser lidos como um tipo específico de luta por reconhecimento.

Afirma que adentrou essa questão até o momento de maneira meramente descritiva, ou seja, a partir de um diagnóstico das sociedades imersas em uma ordem social capitalista liberal.

Dito isso, afirma que Nancy Fraser vai além de sua análise diagnóstico descritivo e vincula seu argumento a uma questão normativa, de que somente “a combinação entre justiça econômica e justiça cultural podem garantir a *paridade participativa*”. Ora, para o autor ali foi empregada uma espécie de “virada normativa do argumento”, que para tal não possui resposta, porque não teria se proposto a realizar a referida análise em um plano normativo, mas sim, descritivo.

### 1.2.3. A réplica de Fraser

Em sua réplica a Axel Honneth, apesar de aceitar algumas críticas apontadas pelo autor acerca do debate, Nancy Fraser mostrará no terceiro capítulo da obra, que continua a defender seu dualismo perspectivo quando contraposto ao monismo honnethiano, isso porque para ela, em síntese, a identificação das injustiças existentes na sociedade não pode partir de experiências subjetivas dos indivíduos, haja vista sua inacessibilidade no campo teórico.

Dessa forma, o ideal de vida boa segundo o qual os indivíduos poderiam acessar por meio de suas respectivas autorrealizações, para a autora não é algo possível se apenas compreendidas as três esferas de reconhecimento aduzidas por Honneth. Isso porque uma teoria da justiça, ao seu ver, são perpassadas pelas relações de poder e de dominação atravessadas numa sociedade capitalista. Ora, não haveria o que se falar em autorrealização sem, ao mesmo tempo, apontar um vínculo estrutural com a superação e emancipação social das dominações perpassadas.

Fraser não parece, contudo, procurar explicar sistematicamente a razão pela qual um ou mais parceiros de interação decidem questionar aquilo que até então era tomado como o conjunto de necessidades e direitos sociais que deveriam ser garantidos ou realizados. Ela não abordaria, assim, o que levaria as pessoas a entrarem nos procedimentos por meio dos

quais seria possível alterar as normas que regulam a interação social, isto é, o que leva as pessoas a entrarem nos conflitos democráticos nos quais diferentes grupos procuram interpretar e comunicar aquilo que veem como suas necessidades. (BRESSIANI, 2010, p. 88).

Assim sendo, a autora demonstra uma falha da teoria honnethiana em tentar sanar o déficit motivacional que percebe, e tenta superar, na Teoria Crítica. Na medida em que para ela um diagnóstico das patologias sociais, dos sentimentos de injustiças presentes na sociedade, não pode ser relacionado a uma interação de reconhecimento, visto que dessa maneira ignoraria as complexas relações de poder atravessadas na sociedade.

Propõe, então, que para um teórico apenas caberia a identificação dos mecanismos sociais que geram impedimentos à participação paritária de todos na interação social – por isso externamente verificáveis. Assim, defende a importância de um diagnóstico de patologias sociais que demonstre os bloqueios sociais à emancipação, o que para Fraser dependeria de uma visão dualista das sociedades capitalistas contemporâneas.

Ao final, a autora tenta defender, em sua resposta, em que medida a modernização social diminuiu o número de interação entre os aspectos culturais e econômicos, ou assim ditos entre a interação social e a sistêmica. A referência aqui, de certo modo, é a teoria habermasiana.

#### **1.2.4. A réplica de Honneth**

Em sua “réplica da réplica”, Honneth, mais uma vez, anuncia sua discordância em relação à leitura feita por Fraser de sua tentativa de desenvolver um marco baseado no reconhecimento recíproco para a teoria crítica. Entretanto, neste texto o autor se ocupa não tanto de enfrentar de maneira direta e analítica os argumentos de Fraser, mas sim de estabelecer três pontos de divergência mais profundas sobre as bases do campo do diálogo. Todos os três, em verdade, remetem em maior ou menor medida às “dificuldades essenciais encontradas na tentativa de continuidade à Teoria Crítica hoje em dia” (HONNETH, 2006, p. 176).

A primeira questão diz respeito à uma tratativa adequada da importante relação entre a transcendência e a imanência, ou, dito de maneira mais adequada à gramática da teoria crítica, da *transcendência imanente*.

Honneth retoma a importância dessa tratativa desde a primeira geração de Frankfurt que buscava ter seu ponto de partida da crítica na própria sociedade enquanto horizonte para *ir além* da ordem social dada. Tal enfoque, num primeiro momento, repousava na própria figura do proletariado, enquanto classe social motivada à revolução, a esperança de transcender a estrutura da sociedade capitalista. Entretanto, após as experiências do nazifascismo, do stalinismo e da sociedade de consumo estadunidense, o trabalho social perde suas possibilidades de impulsionar uma luta emancipatória e acaba por expressar um processo expansivo de reificação e dominação. Neste cenário, “já não poder-se-ia considerar garantida a possibilidade da transcendência” (HONNETH, 2006, p. 178).

Desde então, a partir de diferentes abordagens, a teoria crítica caminhou na tentativa de superar esse bloqueio à transcendência – no qual Honneth acusa o paradigma produtivista à sua causa – a partir da identificação de experiências e práticas que poderiam “assegurar pré-teoricamente a possibilidade de superar a ordem social dada” (HONNETH, 2006, p. 178).

Recuperando os trabalhos de Cornelius Cartoriadis, Hebert Marcuse, Jürgen Habermas e Michel Foucault é que o autor destaca de que modo a esquerda hegeliana enfrenta severos problemas para superar o produtivismo que o antecedeu. Isto porque, a ideia de uma transcendência intramundana não diz simplesmente que se deve encontrar “um ponto de referência empírico na realidade social que embasa a justificação imanente da teoria” (HONNETH, 2006, p. 181). Em verdade, “o autêntico desafio da nossa tradição em comum [teoria crítica] consiste em ser capaz de demonstrar que esse ponto de referência – essas demandas [retiradas da própria realidade social] – não são resultado de situações conflitivas contingentes” (HONNETH, 2006, p. 181), mas sim dizem respeito à situações e demandas insatisfeitas da humanidade em geral. Designar um potencial normativo que se reconfigura a partir de cada nova realidade social, vez que diretamente ligado à

estrutura dos interesses humanos, é o que orienta um empreendimento teórico que quer *ir além a partir de dentro*.

É neste ponto que, segundo Honneth, a “dialética da transcendência e imanência” de Fraser acaba por não compreender de maneira correta a relação entre ambos: [...] a “transcendência” deve ser uma propriedade da própria “imanência”, de modo que a realidade das relações sociais sempre contenha uma dimensão de reivindicações transcendentais. (HONNETH, 2006, p. 181). Na tentativa de estabelecer um ponto de vista empírico, ambos os autores teriam partido de premissas absolutamente distintas:

enquanto a proposta de FRASER de começar com os paradigmas populares de justiça visa apenas o objetivo de ancorar a teoria na sociedade atual, minhas reflexões psicológico-morais buscam, na verdade, uma justificativa quase transcendental da crítica na estrutura da realidade social. (HONNETH, 2006, p. 182).

As experiências de sofrimento e o sentimento de desrespeito, vividas em situações deturpadas de reconhecimento recíproco na sociedade, são lidas por Honneth enquanto motor da mudança social e a própria expressão da transcendência a qual se remetia a teoria crítica. Elas deveriam ser capazes não somente de tensionarem a ordem social dada, mas de “explicar também historicamente como surgiram as mudanças e as melhoras normativas das formas de organização social” (HONNETH, 2006, p. 182).

Para sustentar seu ponto de vista, Honneth faz dois esclarecimentos às objeções de Fraser:

- (i) O primeiro diz respeito à acusação de que sua teoria do reconhecimento teria atribuído um certo caráter a-histórico das categorias do sofrimento e desrespeito, recaindo em um certo “mito do que é dado”. Sobre o tema, Honneth defende que sua proposta situa as relações de errôneas reconhecimento recíproco a partir de uma mediação histórica. Entretanto, ao contrário de Fraser, está “convencido de que podemos tentar identificar a experiência em que repousam todas as percepções de injustiça social, desde que tenhamos em mente que será o resultado arriscado e falsificável em si mesmo das generalizações de nosso próprio

horizonte de experiências” (HONNETH, 2006, p. 183). O acoplamento entre sentimentos de injustiça e sentimentos de violação das expectativas de reconhecimento recíproco evidencia uma gama de pressupostos sociotéóricos que, ao fim, generalizam evidências empíricas do presente. Neste sentido, deve-se adotar como saída uma perspectiva em um nível mais profundo e abstrato, buscando apresentar uma “estrutura unitária de sentimentos relativos ao reconhecimento ilegitimamente negado” (HONNETH, 2006, p. 183).

- (ii) Após, Honneth procura deixar mais perceptível de que forma seu intento teórico é uma continuidade da tarefa realizada por Habermas de deslocar o potencial emancipatório, transcendente, para as trocas intersubjetivas linguisticamente mediadas. No entanto, em sua nova teoria da ação, Habermas não teria elucidado devidamente se tal potencial repousa na própria estrutura formal da linguagem humana ou nas trocas interativas. Para o autor, esta diferenciação vai além de uma mera questão artificial, já que “existe uma diferença considerável se as mesmas interações sociais envolvem expectativas normativas ou se somente entra um elemento normativo na comunicação pela linguagem” (HONNETH, 2006, p. 183). É na tentativa de deixar mais clara essa distinção, que Honneth insiste no primeiro argumento de base sociológica e antropológica: o conteúdo normativo intrínseco às relações de reconhecimento, por vezes, pode remeter para além da linguagem e assumir formas miméticas de expressão ou de gestos físicos. Dessa forma, o monismo a partir da categoria do reconhecimento de Honneth remonta expectativas de reconhecimento historicamente dadas e que variam de acordo com o contexto de diferentes sociedades. Este argumento enfrentaria a visão de que o reconhecimento seria “tipo de moral antropologizada” (HONNETH, 2006, p. 184), estagnada nas necessidades constantes de reconhecimento. É exatamente na incompreensão de Fraser acerca desse vínculo entre teoria normativa e teoria social que, segundo Honneth, encontrara-se o entrave da segunda divergência de ambos, que será apresentada abaixo.

Em um segundo momento, Honneth se ocupa de se contrapor às objeções e propostas de Fraser acerca das temáticas da integração social e integração sistêmica, bem como de sua compreensão do caráter imperativo de desenvolvimento do mercado capitalista.

Inicialmente, o autor procura esclarecer que a acusação de Fraser quanto à uma ingenuidade em relação aos imperativos sistêmicos do mercado – que viria acompanhado de uma certa aderência ao “giro culturalista” da teoria crítica e dos movimentos sociais: em sua visão, seu objetivo é tanto mais “revelar as “limitações” morais subjacentes a interação social” (HONNETH, 2006, p. 185), ou seja seu conteúdo normativo, do que de fato “estabelecer um marco categorial básico para explicar adequadamente os processos de desenvolvimento dessas sociedades [capitalistas modernas]” (HONNETH, 2006, p. 184). Seu constructo teórico entende que:

Os sentimentos de injustiça que poderiam ser causados pelas mais recentes mudanças estruturais na organização do trabalho configuram-se "semanticamente" pelos princípios do reconhecimento, na forma de significados e interpretações alcançados ao longo da história, que regem a divisão social do trabalho. (HONNETH, 2003, p. 186 - tradução livre).

Muito embora presente de maneira sofisticada sua escusa pelo caminho de apresentar uma teoria preocupada com a integração normativa, Honneth admite que deu maior primazia aos processos de integração social em detrimento da integração sistêmica. Sua posição segue no sentido de que as transformações estruturais da esfera econômica não adquirem independência das expectativas normativas dos afetados – valendo-se, no mínimo, de sua aceitação tácita (HONNETH, 2006, p. 184).

Ao meu ver, as perigosas aproximações de Honneth do mercado capitalista com expectativas de igualdades próprias das trocas interativas ficam, assim, escancaradas:

Como a integração de todas as demais esferas, o desenvolvimento do mercado cativo só pode ocorrer na forma de um processo de negociação, simbolicamente mediado, voltado para a interpretação dos princípios normativos subjacentes. Porém, precisamente nesse ponto, aparecem outras importantes interpretações errôneas de FRASER, que disse que eu considero que o mercado de trabalho capitalista está limitado apenas pelo princípio do mérito. Nesse caso, acho que minha digressão sobre o desenvolvimento das regulamentações do estado de bem-estar deixou suficientemente claro que, da perspectiva dos participantes, a legitimidade dos processos de mercado deve ser medida, tanto por sua conformidade com certas normas legais alcançadas por meio de história, como pelo cumprimento de certos princípios de êxito. (HONNETH, 2003, p. 186 - tradução livre)

O direito moderno, que Fraser haveria negligenciado, seria a expressão, em seu sentido negativo (de desregulamentação), de que modo as disposições legais fazem frente à integração sistêmica e favorecem a interação social.

Honneth, em síntese, parece querer demonstrar que a tratativa dualista de Fraser teria ignorado a dimensão normativa do capitalismo, sendo possível perceber uma configuração privilegiada no direito moderno. Os mecanismos sistêmicos impessoais a que falava Fraser deveriam estar relacionados aos processos de trocas intersubjetivas de orientação, mas guardariam, na visão da autora, independência e impessoalidade. Entretanto, Honneth contrapõe:

No entanto, este modelo contradiz o seu ponto de partida, segundo o qual, as duas esferas diferentes (meramente) ao nível analítico refletem os dois princípios normativos da justiça econômica e cultural, porque este postulado exigiria analisar até mesmo os processos de "integração sistêmica" como processos sociais que já refletem ou podem refletir certos princípios normativos, ou seja, os da justiça distributiva. Para sustentar seu dualismo normativo até suas categorias teóricas sociais básicas, FRASER não deveria ter feito uso da ideia teórica sistêmica de processos de integração independentes de normas, porque isso impede que os processos econômicos sejam apresentados como processos abertos à transformações normativas. Por conseguinte, parece estar encurralada em um dilema: por causa de sua herança marxista, ela quer falar em termos teóricos sociais sobre processos econômicos anônimos, enquanto, ao mesmo tempo, tem que conceber os mesmos processos como altamente dependentes da comunicação mediada por valores, para que possa incluir neles as demandas morais imanentes de redistribuição. (HONNETH, 2003, p. 188. - tradução livre).

Qualquer tipo de oposição entre integração social e integração sistêmica é problemática na visão do autor, tendo em vista que, mesmo em situação em que as relações sociais mediadas pelo dinheiro ocorra de maneira bastante automática, elas carecem de certa legitimidade disponível aos indivíduos afetados. Neste sentido, o princípio de maximização do lucro que supostamente orientava todo este campo social de forma funcionalista deve encontrar respaldo em princípios normativos que proporcionam cooperação, segurança e inovação (HONNETH, 2006, p. 190). Sendo assim, os imperativos sistêmicos estariam dispostos à trocas intersubjetivas – carregas de expectativas normativas de igualdade – em um processo de negociação de seus próprios limites:

No entanto, os processos econômicos não estão apenas "embutidos" em um sentido normativo na ordem social normativamente estruturada, mas também na ordem dos

eventos. Embora pareça que a perspectiva empresarial de maximização do lucro domine todos os outros interesses e intenções, porque, sem estar ligada a normas gerais, padrões de ação habituais e redes sociais, seria impossível garantir o grau de cooperação, segurança e inovação que requer uma distribuição eficiente de recursos econômicos. Esses limites sociais impostos ao mercado têm que desempenhar um papel de variáveis independentes quando tentam explicar processos de desenvolvimento econômico. Portanto, tem pouco sentido a simples apelação a importância dos imperativos capitalistas sem considerar como as mudanças das expectativas normativas e as rotinas de ação pavimentaram a via para negociações sociais sobre o alcance desses mesmos imperativos. (HONNETH, 2003, p. 190. - tradução livre).

O último ponto em que se debruça Axel Honneth diz respeito à acusação de Fraser sobre a necessidade de se orientar um empreendimento crítico a partir de uma teoria da justiça que fosse capaz de oferecer um arcabouço normativo satisfatório para compreensão dos processos sociais e suas respectivas debilidades. O autor afirma que sua tentativa de vincular a própria infraestrutura concreta das relações de reconhecimento e as reivindicações morais que delas decorrem já possuiria um critério normativo plural e complexo capaz de estabelecer um julgamento da sociedade atual e de suas lutas sociais.

A possibilidade de transcendência, de aprendizagem e desenvolvimento moral, de forma à não se recair em princípios morais que se limitam ao mero existente – o que iria na contramão da noção de luta por reconhecimento – repousa na concepção de que essas normas possuem um conteúdo “excedente de validade” (HONNETH, 2006, p. 190). Dito de outro modo, podemos entender liberdade e igualdade, por exemplo, como princípios que orientam os conflitos sociais na medida em que sua estrutura pode remeter à diferentes entendimentos, inexauríveis, oriundos de processos de interpretações inovadores e com possibilidades de maior abertura. É neste sentido que a deontologia não se confundiria com os fatos concretos da realidade social e, ao mesmo tempo, também não se deslocaria à um plano normativo idealista a ser aplicado “de fora” como julgamento da sociedade, tal qual teorias liberais por vezes tentam realizar.

É com este argumento normativo, de base intersubjetiva, que Honneth procura explicitar sua concepção de justiça capaz de entender a possibilidade de progresso social, sem perder de vista a própria realidade como ponto de partida.



Desloco minha análise do debate agora sob a lente das patologias sociais.

### 1.3. Redistribuição, reconhecimento e a questão das patologias sociais

O mapeamento do debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth até aqui desenvolvido foi capaz de trazer em linhas gerais as posições de ambos e, de forma sintética, os conceitos que orientaram as reflexões. Não foi possível naquele momento destacar de que modo o conceito de *patologias sociais* assume centralidade e de que modo ele me parece representar um fio condutor importante para análise dos potenciais desse arcabouço teórico. É a esse trabalho que gostaria de me dedicar agora.

Para enfrentar essa tarefa, darei um passo atrás e explicitarei, ainda que de maneira aproximativa, o caminho intelectual percorrido por Honneth no “acerto de contas” de sua herança com a Teoria Crítica até o momento em que o conceito de reconhecimento se consolida tal qual visto no seu diálogo com Fraser. Cumpre destacar que parte dessa empreitada é remontada de maneira mais satisfatória no Capítulo 3. Isto porque, me parece estar na centralidade do *déficit material* que acuso a teoria honnethiana, bem como no seu *diagnóstico das patologias sociais*, o que considero ser uma abordagem inapropriada da categoria do trabalho e uma incapacidade de lidar com questões sistêmicas.

Honneth inicia seu projeto teórico na tentativa de propor um novo caminho à Teoria Crítica para que cumpra seus objetivos iniciais de um trabalho intelectual orientado à emancipação social<sup>8</sup>. Sua preocupação gira principalmente no entorno de superar o paradigma produtivista, de orientação marxista, que conduzia os autores da primeira geração a uma interpretação funcionalista da realidade social. Honneth está convencido de que esse “reducionismo funcionalista” (HONNETH,

---

<sup>8</sup> De certo modo, esse caminho foi também percorrido por Habermas.

1999) teria levado à teoria crítica frankfurtiana a perder seu viés emancipatório e sua capacidade de orientar a práxis social.

A atualização do legado marxista, que influenciou a teoria crítica, levada a cabo por Honneth deve:

considerar que a teoria marxista necessita de uma revisão cuja finalidade consistiria em desenvolver os potenciais nela presentes que ainda não se esgotaram; por outro lado, significa reavaliar tal teoria de um ponto de vista prático-político, ou seja, segundo suas “consequências políticas” atuais. É com esse mesmo propósito reconstrutivo que Honneth, em 1980, publica um livro junto com Hans Joas em que problemas cruciais da teoria crítica (nas suas interconexões com o marxismo, a história e a teoria social) são considerados tendo em vista o enfrentamento das consequências de um marxismo funcionalista. O livro pretendia não apenas desobstruir a perspectiva de uma crítica da sociedade que se tornou incapaz de diagnosticar a agenda dos novos movimentos sociais, mas também oferecer inicialmente uma fundamentação antropológica para os velhos interesses da teoria crítica da sociedade. (RÚRION, 2013, p. 148)

Sendo assim,

Diante desse tipo de recepção da teoria social de Marx, a continuidade do legado marxista da teoria crítica dependeria crucialmente de uma filosofia da práxis renovada. Mais especificamente, dependeria de uma reconstrução da teoria social de Marx com base antropológica. (RÚRION, 2013, p. 148)

A centralidade que antes assumia a categoria do trabalho na crítica da economia política, tanto em Marx quanto nos autores iniciais da Teoria Crítica, deveria ganhar novos contornos, tendo em vista que a práxis social e orientação emancipatória teriam perdido força pela incapacidade de diagnosticar de outras formas de dominação (HONNETH; JOAS, 1980). Isso teria ocorrido em razão de um *déficit sociológico* das referidas teorias, explicado, grosso modo, por uma incapacidade de abordar adequadamente os processos de interação presentes na dimensão social. Como dito, o argumento central da primeira geração remontava uma concepção de racionalidade humana enquanto racionalidade instrumental:

Se, para Horkheimer e Adorno, o advento da racionalidade instrumental e assim explicado pelas estruturas elementares do trabalho humano, então elas derivam a dinâmica histórica dessa racionalidade da tendência autodeterminada com a qual seus efeitos são desviados para a vida psíquica e social da espécie humana: os esforços pré-históricos do pensamento instrumental, pelo qual a humanidade aprende a afirmar-se sobre a natureza, são

propagados passo a passo na disciplinação dos instintos, no empobrecimento das capacidades sensuais e na formação de relações sociais de dominações. Nessa tese, que repousa essencialmente numa série de argumentos antropológicos e etnológicos sobre os quais só interpretações textuais mais recentes lançaram luz, as diferentes partes da Dialética do iluminismo chegam a um acordo quanto a um resultado comum: ele equivale a nada menos que uma asserção de que todo o processo civilizatório da humanidade e determinado por uma lógica de reificação gradual posta em movimento pelo primeiro ato de dominação da natureza e que é levado as suas últimas consequências no fascismo. (HONNETH, 1999, p. 521)

Neste sentido, uma racionalidade instrumental remetia a um diagnóstico pessimista no que diz respeito à possibilidade de emancipação social. Se a razão instrumental era ela própria a razão que conduzia os indivíduos em sociedade e orientava suas ações, o processo de dominação, portanto, era inexorável.

Habermas, como trazido anteriormente, já havia apontado a necessidade de buscar uma nova teoria da racionalidade que fosse capaz de reconstruir o potencial emancipatório presente nos próprios processos de integração social. Neste sentido que ele propõe uma virada linguística, em que o conceito de razão comunicativa concorre, com forte proeminência, com a razão instrumental.

Uma leitura renovada das ações sociais repousaria na assertiva de que os indivíduos em sociedade não agem somente com respeito à fins (integração sistêmica), mas também em trocas interativas dotadas de expectativas recíprocas de igualdade (interação social).

Entretanto, Honneth acusa Habermas de incorrer em erro semelhante ao de seus precursores ao desenvolver uma teoria que procura analisar a sociedade a partir de duas perspectivas: sistemas (predomina uma racionalidade instrumental) e mundo da vida (predomina uma racionalidade comunicativa). Isto porque, “no limite, segundo Honneth, não existem sistemas suprassubjetivos ou racionalidades instrumentais, mas ações sociais passíveis de serem interpretadas pelo viés da reificação e do conflito” (RÚRION, 2013, p. 162).

Este é o ponto inicial para que Honneth procure construir uma teoria da ação social (RÚRION, 2013, p. 162) tomando como fio condutor não tanto mais a *linguagem*, mas sim o conceito de *reconhecimento*, ganhando ainda maior centralidade os domínios do campo *social* - processos de interação intersubjetiva:

A tarefa da teoria crítica honnethiana implica não pressupor simplesmente uma articulação imediata das condições linguísticas de uma comunicação livre de coerção com o potencial normativo da interação social. Para complementar a “mudança de paradigma” – da produção à comunicação – Honneth precisa considerar a “condição normativa prévia a toda ação comunicativa”, a qual se configura na experiência do reconhecimento. (RÚRION, 2013, p. 164).

Os contornos iniciais do conceito de *reconhecimento* para Honneth estão explicados nos pontos anteriores. Tomo as reflexões ali desenvolvidas como ponto de partida para adentrarmos mais especificadamente à temática das patologias sociais no seu debate com Fraser.

É possível estabelecer um vínculo entre autorrealização dos indivíduos e o reconhecimento recíproco com seus parceiros de interação. Sendo assim, os bloqueios ou distorções à autorrealização individual são diagnosticados por Honneth enquanto patologias sociais. Tais patologias sociais, naquele estágio de desenvolvimento de sua teoria, levariam a um sentimento de desrespeito pelos afetados, a partir de então motivados à luta e aos conflitos sociais (BRESSIANI, 2013, p. 276). Ai repousaria o *fator motivacional* para a mobilização dos sujeitos para mudança social.

Esses vínculos são centrais para Honneth na medida em que permitiriam a ele desenvolver um diagnóstico mais amplo das patologias sociais, bem como superar os déficits sociológico e motivacional que ele havia identificado em toda a tradição da teoria crítica. (BRESSIANI, 2013, p. 276).

Fraser empreende duras críticas ao conceito de patologias até ali desenvolvido pelo autor. Destaco alguns pontos:

- (i) o primeiro deles diz respeito ao fato de que, na visão de Fraser, Honneth teria estabelecido um vínculo apressado entre “autorrealização e as patologias sociais, bem como entre estas, o sentimento de desrespeito e os conflitos sociais” (BRESSIANI, 2013, p. 276). São percebidos processos, por exemplo, em que os bloqueios à

autorrealização não estão diretamente vinculados à um contexto de injustiça ou, ainda, que não seriam condutores de um sentimento de desrespeito.

- (ii) As expectativas de reconhecimento recíproco não necessariamente possuíam um critério normativo que representava um afastamento de formas de dominação. Em outras palavras, o processo de interação social marcado pelo reconhecimento poderia reproduzir relações de poder<sup>9</sup>. Neste sentido: “O estabelecimento de quem são as pessoas de quem se espera o reconhecimento, bem como qual o tipo e a medida de reconhecimento que se espera em cada situação, dizem respeito a expectativas de comportamento socialmente construídas e depende, em certa medida, das relações de poder que perpassam a interação social.” (BRESSIANI, 2013, p. 277).
- (iii) O vínculo entre a deturpação das relações de reconhecimento recíproco e os sentimentos de desrespeito perderia força argumentativa, também, na medida em que são constatadas situações em que o indivíduo que é vítima de uma injustiça não experiêcia ou deslegitima sua condição. “Muitas vezes, inclusive, as pessoas chegam a assumir os papéis de subordinação que lhes foram socialmente atribuídos e atrelam sua autorrealização ao cumprimento adequado deles.” (BRESSIANI, 2013, p. 277).
- (iv) Por fim, na medida em que Honneth repousa na própria experiência dos indivíduos o critério para a percepção de relações de reconhecimento deturpado e, assim, de sentimentos de desrespeito que levariam à uma luta coletiva com viés emancipatório, Honneth acaba por legitimar de antemão qualquer mobilização social. Dissolve-se, desse modo, qualquer critério normativo externo capaz de orientar adequadamente uma análise das patologias sociais e os processos de dominação, bem como as lutas coletivas que, de fato, postulam saídas emancipatórias e legítimas. Segundo Fraser, os

---

<sup>9</sup> Trazer exemplo do papel atribuído à mãe por Honneth (BRESSIANI, 2013, p. 278)

reconhecimentos errôneos e as patologias sociais que deles decorrem devêm ser verificados sob um ponto de vista externo.

Mais uma vez, a resposta de Honneth acaba por não acolher as críticas de Fraser: elas resultariam de uma leitura errônea do conceito de reconhecimento tal qual ele haveria desenvolvido. Entretanto, conforme observaremos no ponto 3.2 deste presente texto, os esforços teóricos seguintes do autor buscam exatamente solucionar entraves apontados pela teórica norte-americana e oferecer leituras mais complexas das patologias sociais, embora, ao nosso ver, sem obter êxito quando se leva em conta as especificidades de uma sociedade capitalista e neoliberal.

## **Capítulo 2 – Neoliberalismo e patologias sociais**

Até aqui foi possível, ainda que não exaustivamente, recuperar de forma ampliada os contornos do diálogo empreendido por Nancy Fraser e Axel Honneth. Como dito, suas contradições deixam clara a necessidade de adentrar na formação da subjetividade dos indivíduos então inseridos em uma sociedade capitalista neoliberal, de modo a complementar o diagnóstico e também os expor a seus déficits.

Nessa linha, buscarei demonstrar em que medida os conceitos de reconhecimento e redistribuição defendidos pelos autores a partir de um diagnóstico da realidade posta, evidencia que, no mínimo, a lógica sistêmica do neoliberalismo, à época já vigente, teria sido subestimada pelos autores. Assim sendo, buscarei reforçar o delineado que o contexto político e econômico em que neoliberalismo se impõe, para, em seguida, demonstrar em que medida seu *modus operandi* não se basta a uma mera relação econômica.

Diante disso, tentarei trazer à luz do presente trabalho, mazelas sociais anunciadas enquanto patologias, que podem vir a esclarecer a insuficiência dos diagnósticos teóricos produzidos por Fraser e Honneth.

Para essa empreitada, procederei da seguinte forma: em um primeiro momento, realizarei um panorama geral acerca da refundação intelectual o contexto político e econômico do surgimento do neoliberalismo, e em que medida esse fenômeno recebeu falhas interpretativas acerca de sua configuração, para tanto partirei do curso *Nascimento da Biopolítica* (1979), de Michel Foucault e da obra *A nova razão do mundo* (2016), de Pierre Dardot e Christian Laval.

Mais a frente, já será então possível pormenorizar os contornos do que seria essa *nova racionalidade neoliberal*, ao meu ver imprescindível para compreender os déficits percebidos nas teorias de Nancy Fraser e Axel Honneth.

Por fim, buscarei explicitar os pontos centrais do neoliberalismo, por meio da figura do sujeito neoliberal, por meio da compreensão da obra *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico* (2021), de Christian Dunker, Nelson Júnior e Vladimir Safatle, e em que medida ali se anunciam o que podem ser as patologias sociais verificadas nessa sociedade.

## **2.1. A refundação intelectual e o contexto político e econômico do neoliberalismo**

Em meu primeiro passo, a partir do método descritivo de Pierre Dardot e Christian Laval, uma espécie de rerepresentação da obra *Nascimento da Biopolítica* (2008) de Foucault, buscarei descrever o momento da crise do liberalismo, a reformulação fundante do neoliberalismo e o contexto político e econômico em que essas transformações se inserem.

Para desenvolver suas críticas, a dupla Dardot e Laval busca a renovação da leitura marxista do capitalismo e uma renovação da teoria de Foucault sobre a governamentalidade neoliberal, enquanto bases teóricas das quais partem primordialmente.

Os autores partem de um resgate foucaultiano, a partir de seu curso ministrado no ano de 1979, no qual o autor introduz o tema da “Biopolítica”, compreendida, desde o século XVIII enquanto a racionalização dos problemas postos à prática governamental, percebidos na vida em população. Por meio de uma leitura da sociedade e de suas problemáticas sociais, políticas e

econômicas, diagnostica que estes são indissociáveis do *âmbito de racionalidade política*, cujo interior causador dos desafios é o próprio liberalismo.

Em meio à essa percepção original de Foucault da qual partem, retomarei a referida obra antes de me lançar no empreendimento teórico propriamente dito de Dardot e Laval.

### **2.1.1. Uma retomada aproximativa de Foucault**

Apenso às problemáticas típicas de uma vida em população (saúde, natalidade, higiene, etc.), Michel Foucault analisa que o liberalismo pouco as leva em conta, isso porque se pauta numa “razão governamental” em que *se vive perigosamente*, em um livre jogo dos interesses individuais e não coletivos, também conhecida enquanto *laissez-faire*.

Não se tratando esse fenômeno de uma mera ideologia ou forma da sociedade se representar, mas sim, enquanto uma “maneira de fazer”, com objetivos e reflexões contínuas. Assim, visto como princípio de racionalização do exercício do governo, cuja obediência se dá à regra interna da econômica máxima, em contraposição à ideia de “razão de Estado”, até então em vigor.

Em continuidade aos contornos da teoria foucaultiana, a reflexão liberal então seria guiada pelo princípio de que *se governa demais*, buscando sempre uma crítica da governamentalidade anterior e da realidade atual. Nessa reflexão crítica à prática governamental, o liberalismo estava posto enquanto um esforço de autolimitação da governamentalidade, na busca pelo *governar de menos*. Propõe uma “razão governamental”

Partindo da síntese de que o mundo moderno vivenciou desde o século XVIII, crises do capitalismo, que, por sua vez, quando demonstradas em uma esfera econômica e não somente política, projetam também uma crise no liberalismo (FOUCAULT, 2008, p. 94). Aquele que se delimitava a partir da questão de utilidade de um governo na manutenção da economia baseada nas trocas mercantis.



Imerso nesse contexto, Foucault na busca de dar continuidade da análise da governamentalidade liberal, “da um pulo de dois séculos” de modo a compreender essa governamentalidade em sua atualidade, isso porque segundo o autor, não teria a pretensão de fazer um aparato global e geral do liberalismo do século XVIII ao século XX (FOUCAULT, 2008, p. 106).

Nesse fio condutor, Foucault aponta o Colóquio Walter Lippmann, de 1939, como bifurcação crucial do surgimento do neoliberalismo, somado ao contexto de saturação da política keynesiana e a ascensão do fascismo e socialismo. Naquele que seria um momento de crise do liberalismo, ordoliberalis e liberais estadunidenses, se reuniram na presença de seus representantes como F. A. Hayek, Ludwig von Mises, Wilhelm Röpke e Walter Eucken, em vias de uma reinvenção do liberalismo. Momento que teria surgido uma *nova racionalidade governamental*.

Concluindo essa breve exposição da obra de Michel Foucault, o referido colóquio teria sido palco de alguns traços comuns entre os participantes, como a ideia de que o mercado seria uma *ordem construída*, em contraposição a uma naturalização do mesmo, o aparecimento de uma lógica concorrencial de mercado, e o afastamento da crença no *laissez-faire*, na defesa da figura do Estado enquanto regulamentador e garantidor da ordem do mercado.

### **2.1.2. A refundação intelectual do neoliberalismo**

Dardot e Laval então, partindo do método descritivo da crise do liberalismo e do nascimento do neoliberalismo de Foucault, oferecem uma atualização do conceito de governamentalidade, agora vinculada ao que denominaram a *nova razão do mundo*. Num contexto o de crise do capitalismo, haja vista a falência do banco Lehman Brothers em 2008, os autores percebem um “erro de diagnóstico” entre os teóricos em analisar o aspecto da crise no neoliberalismo. Isso porque longe de provocar um enfraquecimento dessa nova governamentalidade, a crise trouxe um fortalecimento a ela.

A respeito dessa característica, a leitura errônea partia do pressuposto de que o neoliberalismo seguiria uma ontologia naturalista, cujo *modus operandi* se basearia em um alcance

autônomo do equilíbrio e crescimento do mercado. Dessa forma, os diagnósticos até então entendiam que em vias de qualquer forma intervenção governamental esse equilíbrio natural poderia ser rompido, estimulando, portanto, uma abstenção estatal. Ora, segundo os autores tratava-se de “reabilitação pura e simples do *laissez-faire*”.

Ante essa leitura equivocada de diagnóstico, os autores, propõem a leitura de que houve uma confusão por aqueles intérpretes entre representação ideológica do neoliberalismo, ligada às políticas implantadas, com a sua normatividade prática, aquilo que propriamente o caracteriza. Assim, as políticas negativas neoliberais seriam apenas uma faceta daquilo que seria a *nova razão do mundo*, a qual também prega um controle normativo orientador das subjetividades dos indivíduos, reformulando-as.

Visto enquanto uma norma de vida, o neoliberalismo, segundo os autores:

(...) produz certos tipos de relações sociais, certas maneiras de viver, certas subjetividades. Em outras palavras, com o neoliberalismo, o que está em jogo é nada mais nada menos do que a forma de nossa existência, isto é, a forma como somos levados a nos comportar, a nos relacionar com os outros e com nós mesmos. O neoliberalismo define certa norma de vida nas sociedades ocidentais e, para além dela, em todas as sociedades que as seguem no caminho da modernidade. Essa norma impõe a cada um de nós que vivamos num universo de competição generalizada, intima os assalariados e as populações a entrar em luta econômica uns contra os outros, ordena as relações sociais segundo o modelo do mercado, obriga a justificar desigualdades cada vez mais profundas, muda até o indivíduo, que é instado a conceber a si mesmo e a comportar-se como uma empresa. Há quase um terço de século, essa norma de vida rege as políticas públicas, comanda as relações econômicas mundiais, transforma a sociedade, remodela a subjetividade (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 16).

Com vistas ao conceito de *racionalidade política* de Foucault, os autores defendem a tese de que o neoliberalismo seria então uma racionalidade capaz de estruturar e organizar a ação de governantes e a conduta dos governados. Compreendido em um conjunto de práticas e discursos que determinam “um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 15).

Diante disso, seria inverossível crer na ideia de que a crise ao “novo regime de acumulação financeira”, agora caracterizado por uma instabilidade crônica relativa às bolhas especulativas, isso porque a perspectiva da dupla repousa na compreensão de que essa é uma mera característica, em

meio a um conjunto de normas, que envolvem a atividade econômica, a vida social, a política e os Estado desde o fim dos anos 1970 (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 25).

Esse conjunto de normas neoliberais que fagocitam todos os domínios da vida, têm como princípio geral a “competitividade”, para os autores “o neoliberalismo é um sistema de normas que hoje estão profundamente inscritas nas práticas governamentais, nas políticas institucionais, nos estilos gerenciais”. Nessa perspectiva, trata-se de um sistema resiliente, que atravessa esferas além da mercantil, como a do indivíduo e sua subjetividade.

Com relação a criação de uma nova subjetividade homóloga à relação do capital pelo neoliberalismo, me ateei a esse aspecto com maior profundidade no ponto 2 deste capítulo.

Ainda num momento descritivo do estudo da governamentalidade neoliberal, Dardot e Laval se propõem a *sublinhar* a novidade do “neoliberalismo”, recusando a síntese de que seria apenas uma espécie de retorno restaurado do liberalismo. Tarefa que no primeiro capítulo da obra buscaram demonstrar.

Nesse caminho, de diagnosticar o neoliberalismo, seu surgimento e sua proposta, partem do balanço descritivo, em muito inspirado em Foucault, do balanço da crise do liberalismo clássico. O liberalismo começa a perder nos meados do século XIX – até o entreguerras-, sua unidade descritiva que pressupunha um modelo de liberdade de comércio, propriedade privada, e de direito natural cujas rédeas não poderiam ser tomadas.

Essa unidade perdida oriunda da tensão entre dois tipos de liberalismo que então surgiram, ora os reformistas, que defendiam pautas democráticas e sociais, e os que visavam tão somente as liberdades individuais. Com esse esfacelamento, em que se predominava um individualismo exacerbado típico do liberalismo, percebiam-se os efeitos sociais nocivos dessa agenda política de desregulação. Dardot e Laval assumem que se verifica uma “crise da governamentalidade liberal”, conforme Foucault preceituava, e denunciava o problema da política liberal.

Para a dupla o liberalismo clássico não teria incorporado o fenômeno da empresa, o ideal competitivo de mercado, o que teria levado a um fenômeno maciço de corrupção, na crença de uma “mão invisível” do mercado e de uma “livre concorrência”. Sob tal perspectiva, os autores expõem o confronto entre John Stuart Mill e Herbert Spencer, de um lado pautado na concepção utilitarista das políticas reformistas sociais e, de outro, uma resposta dos individualistas concorrencialista ignorante à necessidade de qualquer ideal de bem-estar <sup>10</sup>.

Em destaque essa perspectiva spencerista, ali já pautada em uma teoria evolucionista, os autores demonstram o surgimento de um *darwinismo social*, a partir da figura de William Graham Summer, que propunha uma justiça social baseada na “lei dos mais fortes”, em oposição a qualquer política intervencionista de cunho social. Essa corrente é destacada por Dardot e Laval, sob a justificativa de que a partir dela a tentativa de renovação do *laissez-faire*, teria surgido um “novo liberalismo”, demarcado pela Primeira Guerra Mundial, em uma combinação entre liberalismo clássico, suas respectivas críticas e alguns ideais socialistas de intervenção governamental, ora, John Maynard Keynes.

O intervencionismo keynesiano que levaria mais tarde ao Estado de “bem-estar social”, torna-se alvo da crítica neoliberal, que partirá não dessa política social, mas sim, de uma “intervenção estatal liberal favorável à concorrência”, em síntese as políticas desse “novo liberalismo”:

Em outras palavras, a realização dos ideais do liberalismo exige que se saiba utilizar os meios aparentemente alheios ou opostos aos princípios liberais para defender sua implementação: leis de proteção do trabalho, impostos progressivos sobre a renda, auxílios sociais obrigatórios, despesas orçamentárias ativas, nacionalizações. Mas esse reformismo

---

<sup>10</sup> Em vias do que mais tardar seria a “crise do liberalismo”, no interior da corrente liberal já haviam burburinhos dispostos a por em questionamento aquelas que seriam as “virtudes da harmonia natural dos interesses e no livre desabrochar das ações e faculdades individuais”. Nessa disruptura, John Stuart Mill teve destaque em sua leitura crítica *de dentro* a partir da qual se “abriu brechas no dogma da não intervenção”, segundo ele a sociedade poderia mudar ou até mesmo anular os direitos de propriedade que não fossem mais percebidas enquanto “favoráveis ao bem público”. Diante disso, a ideia de que o utilitarismo poderia levar a uma justificação de uma intervenção política, ou relativização do direito de propriedade (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 43), fez com que reações a Mill se fizessem presentes. À essas reações, teve destaque Herbert Spencer, que reivindica em sua teoria uma releitura do utilitarismo, agora sobre novas vestes com cunho “muito mais evolucionista e biológico do que jurídico e econômico” (DARDOT; LAVAL; 2016, p. 43), a partir da qual se deu início a construção da “primazia da concorrência nas relações sociais”, característica marcante do neoliberalismo. Em função do darwinismo, Spencer aponta que os indivíduos que seriam mais fracos sofreriam com o completo descaso governamental, prevalecendo os mais fortes, ou bem adaptáveis. Propõe então que “se uma pessoa não deseja trabalhar, não deve comer” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 45).

aceita restringir os interesses individuais para proteger o interesse coletivo, ele o faz apenas para garantir as condições reais de realização dos fins individuais. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 63).

O neoliberalismo então rejeita uma passividade governamental, todavia, compreende sua intervenção de modo a propiciar um mercado verdadeiramente concorrencial, de forma regulatória. Assim, a partir de um ideal concorrencial spencerista, faz da concorrência o horizonte que guiará inclusive a vida social e individual dos sujeitos, contudo, reconhece que o mercado não é natural, mas sim uma *construção política* que requer intervenção para que opere.

De modo a compreender os eventos que deflacionaram no neoliberalismo, e a refundação intelectual do liberalismo, é crucial destacar, o já mencionado encontro realizado em 1939, vésperas da Segunda Guerra Mundial, Colóquio Walter Lippmann, na França. A partir desse colóquio, a comissão permanente “Centro internacional de estudos para renovação do Liberalismo” foi instaurada e as correntes liberais do ordoliberalismo, do liberalismo estadunidense e do liberalismo-austríaco se uniram na tentativa de resgatar o protagonismo do modelo liberal agora sobre “novas bases”.

Nessa empreitada, cujos objetivos eram diversos e perpassavam desde o combate ao totalitarismo até dimensões teóricas como a não identificação daquele que seria uma renovação do liberalismo com o antigo *laissez-faire*, compreendidos seus males. Para alguns a crise que se vivenciava no liberalismo era oriunda de uma traição dos próprios fundamentos clássicos, como era o caso dos teóricos Friedrich Hayek, Ludwig Von Mises, e, de outro lado, haviam os que percebiam erros no liberalismo, ora Walter Lippmann e Louis Rougier (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 181).

No que segue, destacarei o trabalho de refundação intelectual do liberalismo, que a partir do Colóquio Walter Lippmann vivencia uma “grande virada” da razão governamental, agora neoliberal.

## 2.2. A nova racionalidade neoliberal

Esboçado até aqui os contornos de uma refundação intelectual do liberalismo, que compreendem, em grande medida, o Capítulo I d’*A Nova Razão do Mundo* (DARDOT; LAVAL, 2016), deslocamos nosso escopo de análise para um segundo momento. Em certo sentido, seguindo o fio argumentativo dos próprios autores, quero trazer o que se consolidou em denominar uma *nova racionalidade* neoliberal. O capítulo se subdivide em quatro grandes momentos. Gostaria de me ater apenas alguns deles de maneira sintética, tendo em que o último ponto se debruça acerca da “fábrica do sujeito neoliberal” e ganhará um destaque no item seguinte desse trabalho.

Visando compreender os processos de implementação de uma “grande virada”, representada pelo rompimento com o *welfarestate* e aplicação de uma agenda neoliberal, é que os autores realizam uma extensa análise dos contextos político-sociais dos governos de R. Reagan (Estados Unidos) e M. Thatcher (Alemanha) como sendo um importante horizonte capaz de explicitar de que forma aquele constructo intelectual oriundo da refundação do Liberalismo Clássico foi implementado e interpretado pelas práticas governamentais.

Dardot e Laval procuram sustentar a tese segundo a qual essa mudança de rumo se deu por quatro razões centrais:

(i) A primeira delas repousa em uma *relação de apoio recíproco* entre as políticas neoliberais e as transformações do capitalismo no final do século XX (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 190). Trata-se de compreender de maneira imbricada que o Estado de Bem Estar Social deu lugar à uma governamentalidade neoliberal em razão de fatores ligados a transformações internas ao sistema capitalista (dinâmica endógena), bem como à aplicação de uma agenda política (projeto)<sup>11</sup>. No tocante à dinâmica própria do modo de produção capitalista, contatou-se um esgotamento próprio da política keynesiana, tendo em vista as quedas das taxas de lucro percebido ao longo dos anos

---

<sup>11</sup> O segundo ponto é melhor explicado nos itens (ii), (iii) e (iv) a frente.

70. Neste cenário, criou-se um novo movimento de privatizações e desregulamentação geral da economia e desembocou na elevação em último grau do princípio da concorrência:

Se a ordem econômica keynesiana e fordista repousava sobre a ideia de que a concorrência entre empresas e entre economias capitalistas deveria ser enquadrada por regras fixas comuns no que diz respeito a taxas de câmbio, políticas comerciais e divisão de renda, a nova norma neoliberal instaurada no fim dos anos 1980 erige a concorrência em regra suprema e universal de governo. Esse sistema de regras definiu o que poderíamos chamar de sistema disciplinar mundial. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 194).

No mesmo sentido, temos um processo generalizado de financeirização do capitalismo, em que “a difusão da norma neoliberal encontra um veículo privilegiado na liberalização financeira e na globalização da tecnologia” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 195). Esse caminho de é marcado por uma sequência maior de crises e um processo de acumulação de capital.

Um ponto fulcral à análise empreendida neste trabalho é exatamente analisar as patologias que atravessam e são vividas pelos indivíduos no contexto neoliberal. Neste ponto, já podemos destacar de maneira aproximativa que:

a relação do sujeito com ele mesmo foi profundamente afetada. Em razão dos impostos mais atrativos e do estímulo dos poderes públicos, o patrimônio financeiro e imobiliário de muitas famílias de classe média e alta aumentou consideravelmente a partir dos anos 1990. Apesar de longe do sonho thatcheriano de populações ocidentais compostas de milhões de pequenos capitalistas, a lógica do capital financeiro teve efeitos subjetivos significativos. Cada sujeito foi levado a conceber-se e comportar-se, em todas as dimensões de sua vida, como um capital que devia valorizar-se: estudos universitários pagos, constituição de uma poupança individual para a aposentadoria, compra da casa própria e investimentos de longo prazo em títulos da bolsa são aspectos dessa “capitalização da vida individual” que, à medida que ganhava terreno na classe assalariada, erodia um pouco mais as lógicas de solidariedade. O advento do capitalismo financeiro, ao contrário do que anunciaram na época alguns analistas, não nos fez passar do capitalismo organizado do século XIX para um “capitalismo desorganizado”. **É mais adequado dizer que o capitalismo se reorganizou sobre novas bases, cuja mola é a instauração da concorrência generalizada, inclusive na esfera da subjetividade.** O que aprouve chamar de “desregulamentação”, termo ambíguo que poderia dar a entender que o capitalismo não conhece nenhum outro modo de regulação, é na realidade uma nova ordenação das atividades econômicas, das relações sociais, dos comportamentos e das subjetividades. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 198)

O processo de financeirização se deu em aliança à um Estado corretor que estanca as crises e desajustes dos mercados de maneira reiterada, deixando de lado a tese de um Estado que não deveria interferir na economia de mercado.

(ii) O segundo ponto central diz respeito à uma *luta ideológica* que marca os anos 60 e 70 de ataque organizado contra o Estado e as políticas públicas de igualdade (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 201). Isso se deu em uma coordenação de forças entre a intelectualidade neoliberal e os mecanismos de propagação de seus argumentos. Usando de um aparato de críticas desajustadas e pouco complexas à figura estatal, apelando à criação de caricaturas de incompetência e irresponsabilidade. O inimigo mais evidente era exatamente o Estado de bem-estar, seja do ponto de vista de um ataque à sua insustentabilidade financeira, seja lançando mão de argumentos morais (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 201).

(iii) Todo esse cenário só foi possível a partir de um novo sistema de disciplinas<sup>12</sup>. Dardot e Laval recuperar em Foucault um conceito mais abstrato de disciplina, segundo à qual teríamos um conjunto de técnicas para estruturar um campo de ação dos outros indivíduos. No neoliberalismo,

essa lógica que consiste em dirigir indiretamente a conduta é o horizonte das estratégias neoliberais de promoção da “liberdade de escolher”. Nem sempre distinguimos a dimensão normativa que necessariamente lhes pertence: a “liberdade de escolher” identifica se com a obrigação de obedecer a uma conduta maximizadora dentro de um quadro legal, institucional, regulamentar, arquitetural, relacional, que deve ser construído para que o indivíduo escolha “com toda a liberdade” o que deve obrigatoriamente escolher para seu próprio interesse. O segredo da arte do poder, dizia Bentham, é agir de modo que o indivíduo busque seu interesse como se fosse seu dever, e vice-versa. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 201).

O neoliberalismo buscará consolidar, portanto, um processo de segurança jurídica para o campo de escolha, garantindo a estabilidade dos contratos e do mercado. Só assim será possível valer-se de uma crítica ao mercado formal de trabalho e entrada do princípio da concorrência neste

---

<sup>12</sup> Esta temática ganha melhores contornos no ponto 2.3.



campo de autoregulação do indivíduo – um mercado flexível, mas que pressiona a disputa e a “escolha” pelo pano de fundo de desemprego.

(iv) Um erro central seria conceber que o ataques ideológicos à intervenção do Estado acompanharia um conjunto de práticas que afastassem sua atuação. O neoliberalismo possui uma governamentalidade em que o Estado é reorientado à serviço do mercado. Sendo assim sua atuação não é rechaçada, mas sim pressuposta em novos moldes.

O papel central para essa modificação foi exercido por especialistas e administradores públicos - algo como uma tecnocracia - que implantaram uma nova racionalidade pautada na eficiência e sustentada por uma neutralidade ideologicamente gestada. Esta agenda encontrou guarida não somente em uma nova direita, mas também numa chave de leitura da terceira via da esquerda neoliberal: sua perspectiva, ao defender uma suposta “responsabilidade” e “modernidade” no discurso, acabou por aceitar, consciente ou inconscientemente, como pressuposto a própria economia de mercado capitalista e os princípios da concorrência e da eficiência.

Com vistas à esses quatro elementos, em um esforço de síntese, podemos compreender essa *nova racionalidade neoliberal* que proporciona uma “grande virada” na *governamentalidade* no século XX enquanto um processo de implementação de práticas pautadas pelo princípio da concorrência e eficiência, seja no processo de individualização das responsabilidades a partir de um conjunto de mecanismo de disciplina, seja nas próprias práticas político-institucionais que passam por reformulação da figura do Estado enquanto garantidor ativo do mercado. Isso só foi possível por fatores de natureza sistêmica do próprio desenvolvimento da economia capitalista e suas modificações, mas também em razão de políticas e práticas que buscaram a implementação de aspectos ideológicos de maneira coordenada.

### **2.3. A formação do sujeito neoliberal e as novas patologias a ele atreladas**

Como visto, a racionalização totalizante neoliberal também é uma ideologia imposta aos indivíduos, que os subjetiva e insere em um conjunto de discursos, práticas e dispositivos marcados

pelo princípio universal e generalizado da concorrência – norma de conduta desse sistema. Dessa forma, no presente tópico buscarei demonstrar a formulação da concepção neoliberal de sujeito, sua gênese teórica e as patologias a eles atreladas.

Dito isso, em atenção especial direcionada ao sujeito parte da sociedade capitalista neoliberal, tentarei compreender em que medida, e de que forma, sua subjetividade é modificada e cerceada por processos autoeducadores e disciplinadores que o leva a se conduzir rumo a um *modus operandi* neoliberal. Para melhor embasar meu esforço, retomarei também a obra *Nascimento da biopolítica* (2008) de Foucault, agora a partir de seu discurso sobre o *homo economicus* neoliberal e sua subjetivação econômica, fatores base dessa nova razão governamental.

Compreendido o surgimento do neoliberalismo e suas respectivas correntes, como já feito, partirei das diferenças entre elas para compreender as nuances do neoliberalismo. Sendo assim, na medida em que os ordoliberalis mostravam-se pioneiros nas colaborações acerca da esfera jurídica, em adaptações ao modelo concorrencial, em seus correlatos americanos se percebia um pensamento comportamental, uma governamentalidade que permeia a subjetividade dos indivíduos, que, inclusive, extrapola a esfera jurídica.

Para distinguir o neoliberalismo americano do ordoliberalismo, em termos de diagnósticos sociais, Foucault se lança na compreensão da *Gesellschaftspolitik* e da *Vitalpolitik*<sup>13</sup>, decorrentes do neoliberalismo alemão cuja proposta é a de remediar os efeitos negativos dos mecanismos de mercado na vida social. No neoliberalismo americano, por sua vez, acontece uma generalização totalizante da forma econômica do mercado para as relações interpessoais e subjetivas.

Mas o que me chamou a atenção nesse neoliberalismo americano foi um movimento totalmente oposto ao que encontramos na econômica social de mercado da Alemanha: enquanto esta considera que a regulação dos preços pelo mercado – único fundamento de uma economia racional – é, de per si, tão frágil que precisa ser sustentada, arranjada, “ordenada” por uma política interna e vigilante de intervenções sociais (que implicam

---

<sup>13</sup> Para os ordoliberalis *Gesellschaftspolitik* seria a necessidade de se estar “ao mesmo tempo ativo, múltiplo, vigilante e onipresente” (FOUCAULT, 2008, p. 221), enquanto *Vitalpolitik*, seria “uma vida política”. (FOUCAULT, 2008, p. 218).

auxílios aos desempregados, cobertura das necessidades de saúde, polícia habitacional, etc.), esse Neoliberalismo americano procura, em vez disso, ampliar a racionalidade do mercado, os esquemas de análise que ela propõe e os critérios de decisão que sugere a campos não exclusivamente ou não primordialmente econômicos. (FOUCAULT, 2008, p. 438-439).

A partir da segunda concepção, ora a dos neoliberais americanos, segundo a qual a subjetividade dos indivíduos neoliberais é alvo de um sistema que não se restringe às esferas econômicas, Foucault elucida o *homo economicus*:

No neoliberalismo – e ele não esconde, ele proclama isso -, também vai-se encontrar uma teoria do *homo economicus*, aqui, não é em absoluto um parceiro de troca. O *homo economicus* é um empresário, e um empresário de si mesmo. Essa coisa é tão verdadeira que, praticamente, o objeto de todas as análises que fazem os neoliberais será substituir, a cada instante, o *homo economicus* parceiro de troca por um *homo economicus* empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda. (FOUCAULT, 2008, p. 310-311).

Diante disso, a partir da “forma-empresa” a sociedade como um todo funciona em um ritmo econômico, em uma lógica concorrencial. Como se vê no Neoliberalismo americano, a forma-empresa, se dilui na sociedade, a partir da criada subjetividade neoliberal, possuem passe livre para “aquilo que está em jogo não é mais e nem menos que a *forma da nossa existência*” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 14).

Daí justamente, Foucault tece comentários sobre o neoliberalismo americano e em que medida sua teoria do “capital humano” compreende a gênese do sujeito neoliberal. Nesse sentido, a partir de uma espécie de “cálculo”, “que aliás pode ser despropositado, pode ser cego, pode ser insuficiente”, o indivíduo e sua racionalidade interna é palco de análise para um movimento de extensão do mercado e da economia.

Dito isso, e diagnosticado que a subjetividade do *homo economicus* neoliberal se dá por meio de um capital, num foro íntimo desses indivíduos é possível perceber que, desde a concepção de suas respectivas vidas, há uma leitura de sua individualidade sob a ótica de uma empresa. Nesse sistema, por exemplo, a criação de um filho ganha um cunho de investimento mercadológico. O neoliberalismo, nas palavras do teórico francês “é um empresário, e um empresário de si mesmo” (FOUCAULT, 2008, p. 311).

Ora, percebe-se aqui uma fundamental discrepância com o que preceituava o liberalismo clássico do século XVIII, a partir do qual os sujeitos deveriam buscar seus próprios interesses, o *laissez-faire*. A partir dessa “mutação epistemológica” produzida pelo neoliberalismo, em que o índice teórico se vincula à limitação dos processos econômicos, invade a racionalidade interna dos comportamentos humanos e as áreas não imediatamente humanas da vida em sociedade. “O neoliberalismo não vai, portanto, se situar sob o signo do *laissez-faire*, mas, ao contrário, sob o signo de uma vigilância, de uma atividade, de uma intervenção permanente” (FOUCAULT, 2008, p. 182).

Resta evidente, assim, que as correntes do neoliberalismo, e em destaque aqui a estadunidense e sua concepção de sujeito, não vê limites na execução da atividade empresarial.

No que segue destacarei, ainda nesse momento de discussão sobre a formulação da concepção neoliberal do sujeito, o segundo capítulo da obra *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*, de Vladimir Safatle, Christian Dunker e Nelson da Silva Júnior. Mais especificamente seu segundo capítulo “O sujeito e a ordem de mercado: gênese teórica do neoliberalismo”, a partir do qual Safatle e sua equipe acadêmica buscam diagnosticar – no mesmo contexto até agora anunciado por Foucault e descrito por Pierre Dardot e Christian Laval-, em que medida o neoliberalismo se impõe no interior dos indivíduos e desagua, por fim, nas patologias sociais contemporâneas.

Seguindo nessa trilha, e partindo também do diagnóstico foucaultiano, os autores anunciam que as crises do capital foram respondidas de forma a centrar no indivíduo a obtenção das superações, o que não foi diferente na doutrina neoliberal, “cuja expressão mais significativa é o conceito de “capital humano”. Mediante essa hipervalorização da centralidade individual, Gery Becker, da Escola de Chicago, teria contribuído eloquentemente com uma visão mercadológica da subjetividade dos indivíduos.

Por meio das conversões em “capital”, os indivíduos teriam se tornado:

Especialista dele mesmo, empregado dele mesmo, inventor dele mesmo, empresário dele mesmo: a racionalidade neoliberal pressiona o eu a agir sobre ele mesmo no sentido de seu próprio reforço para seguir na competição. Todas as atividades devem se comparar a uma produção, a um investimento, a um cálculo de custo. A economia se torna uma disciplina pessoal. (DARDOT; LAVAL; 2010, p. 412 apud SAFATLE; JÚNIOR; DUNKER, 2021, p. 48)

Contudo, nessa busca pela realização individual, em constante desdobramento da subjetividade para um direcionamento da otimização constante, a consequência é uma “subjetividade ilusoriamente inflada”, que provocará, inevitavelmente, “no momento de seu absoluto esvaziamento, frustração, angústia associada ao fracasso e autoculpabilização” (SAFATLE; JUNIOR; DUNKER, 2021, p. 48). Diante disso, numa tentativa de demonstrar os efeitos patológicos desse *modus operandi*, os autores detalham as contradições do discurso neoliberal, e já adiantam suas concepções de que esse se trata, antes de tudo, de uma psicologia moral.

A partir da teoria utilitária de Bentham e Mill, os autores dão enfoque no princípio da maximização do prazer, “ou da minimização da dor”, nas ações humanas, de modo a sustentar que para o *homo economicus* a vida “se reduz às operações de troca e rentabilidade” (SAFATLE; JUNIOR; DUNKER, 2021, p. 52). Na medida em que todas as esferas não econômicas de suas vidas passarão, então, a ser ponderadas na balança da utilidade econômica.

Segundo esse princípio, a dor sofrida por determinados grupos sociais seria, portanto, justificável e força motriz para o agir. Tendo como horizonte o prazer a dor, Bentham propõe também uma moralidade, diante da qual o indivíduo passa a vigiar a si mesmo, na busca inexorável da disciplina, cujo desvio de norma levaria a uma constante “sanção interna”, interioriza enquanto princípio de desenvolvimento da vida em sociedade.

Na busca da maximização de seu próprio bem-estar, o sujeito neoliberal “abstraído de seu contexto, de sua classe social e a totalidade do sistema, esse sujeito reflete algo da dinâmica do capitalismo financeiro, então em pleno desenvolvimento” (SAFATLE; JUNIOR; DUNKER, 2021, p. 56). Nesse sentido, a *liberdade econômica*, nada mais seria que a deliberação que os sujeitos fazem em vistas da utilidade, em uma escolha racional humana a todo momento.

A “liberdade de escolher” se identifica de fato com a obrigação de obedecer a uma conduta de maximização em um quadro legal, institucional, regulamentar, arquitetural, relacional, que deve precisamente ser construído para que o indivíduo escolha “com toda liberdade” o que deve obrigatoriamente escolher no seu próprio interesse. (DARDOT; LAVAL, 2010, p. 300, apud SAFATLE; JUNIOR; DUNKER, 2021, p. 59).

Ora, resta evidente para os autores que essa “liberdade” racional de escolha é um tanto quanto limitada aos princípios de valorização do capital. Exercício praticado dentro da zona espacial da “estreita razão” neoliberal.

Diante do aparato diagnóstico teórico e histórico que possui, os autores se lançam na tarefa de demonstrar de que forma essa *racionalidade mercantil* do sujeito opera. Para tanto, parte desse sujeito movido pela utilidade, extremamente racional, cuja métrica é sempre um “cálculo mercantil”. Para fundamentar esse ponto, reacendem a premissa do teórico neoliberal Mises, a partir da qual a razão do mercado e a razão humana seriam a mesma, tendo o *homo economicus* como “propósito” sempre ideias de lucro e satisfação – a esse pressuposto, o teórico deu o nome de praxeologia<sup>14</sup>.

Daí os autores percebem que a famigerada “liberdade”, ganha, para os neoliberais, contornos de um “esforço de hierarquização do mundo” (SAFATLE; JUNIOR; DUNKER, 2021, p. 62), que leva a dita escolha racional. A partir dessa ideia de constante mensuração utilitária de satisfação, em seguimento de um pensamento hegemônico, os autores indicam que apesar de essa interiorização performática neoliberal trazer sofrimentos aos sujeitos, “carregados de suas expectativas, descolados de suas condições objetivas e totalmente responsabilizados por seus fracassos” (SAFATLE; JUNIOR; DUNKER, 2021, p. 71), ela ainda é altamente mobilizadora.

Na sequência, em um percurso de contrassenso, ainda na empreitada de entender a econômica moral neoliberal e seus impactos, retornarei ao primeiro capítulo, *A econômica é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e neoliberalismo como econômica moral*, de Vladimir Safatle, na mesma obra em análise, *Neoliberalismo como gestão do*

---

<sup>14</sup> Segundo a qual “toda e qualquer ação tem por objetivo realizar um lucro”.

*sofrimento psíquico* (SAFATLE; JUNIOR; DUNKER, 2021), para melhor embasar o tópico que ganhará destaque no capítulo 3 desse esforço quanto ao estudo das patologias sociais da/na sociedade neoliberal.

No referido capítulo, Safatle parte de seu diagnóstico de que uma nova ordem se percebe, na qual vigora “a justificação de ações econômicas e a paralisia da crítica através da mobilização massiva de discursos psicológicos e morais”. Nessa esteira, o “império da economia”, em que reina o primado da propriedade privada e da competitividade, para o autor seriam mais do que “um equívoco econômico”, seria uma falta moral acerca de suas pretensões.

A partir de uma concepção foucaultiana de que a economia só é possível por meio de uma “perpétua e fundamental situação de escassez”, na qual o *homo economicus* “passa, e usa, e perde sua vida tentando escapar da iminência da morte” (FOUCAULT, 1966, p. 269, apud SAFATLE; JUNIOR; DUNKER, 2021, p. 21), Safatle nega essa ideia fundamental de escassez. Para tanto, retoma Marx e sua explicação sobre o protagonismo da pobreza na “diminuição gradativa do que consigo consumir em relação às exigências renovadas do meu sistema de interesse”:

O samoiedo, com seu óleo de fígado de bacalhau e peixes rançosos, não é pobre porque na sua sociedade fechada todos têm as mesmas necessidades. Mas num Estado que avança, que no decorrer de mais ou menos uma década aumenta a sua produção total relativamente à sociedade em um terço, o trabalhador que antes ou depois destes dez anos ganha a mesma quantia, não ficou tão abastado quanto antes, mas tornou-se um terço mais carente. (MARX, 2007, p. 31, apud SAFATLE; JUNIOR; DUNKER, 2021, p. 21).

Dito de outro modo, a lógica do modo de produção capitalista produz uma caricatura ideológica da escassez – um *discurso disciplinar* (SAFATLE, 2021, p. 21) para deixar turva a imagem latente de seu desenvolvimento enquanto um processo contraditório de crescimento da produção e aprofundamento da pobreza relativamente concebida. A tendência geral de acumulação do capital vem acompanhada de um contínuo afastamento do indivíduo produtor da mercadoria produzida, bem como da elevação de suas condições de vida – algo que se relaciona, de certo modo, com “sistema de interesse” que se modifica ao longo do tempo.

Partindo da já esmiuçada racionalização liberal, e sua perspectiva que economiciza todas as esferas dos interesses, Safatle identifica que a subjetivação dos indivíduos nesses termos não se dá tão somente em termos da escolha racional, mas também em razão de um “profundo trabalho de *design* psicológico” (SAFATLE, 2021, p. 30), por meio do qual se injeta os princípios homogeneizantes da lógica empresarial de performance.

Aqui, em uma “nova interface entre governo e indivíduo” (SAFATLE, 2021, p. 31), numa nova governamentalidade, a vida dos indivíduos é permeada por violências em que a solidariedade é posta de lado, vista como uma objeção à livre competição entre os pares.

Essa violência pede uma justificação política, ela precisa se consolidar em uma vida social na qual toda figura da solidariedade genérica seja destruída, na qual o medo do outro como invasor potencial seja elevado a afeto central, na qual a exploração colonial seja a regra. (SAFATLE, 2021, p. 32).

Diante dessa mentalidade, as violências sistêmicas experienciadas de maneira individualizada pelo sujeito afasta o viés social de responsabilização: “o neoliberalismo nos levou a sofrer de outra forma, procurando retirar de nosso sofrimento psíquico a consciência potencial da violência social” (SAFATLE, 2021, p. 31).

### **Capítulo 3 – O déficit material**

Os argumentos que esbocei até aqui sustentam, ainda que não exaustivamente, as linhas fundamentais do debate entre Axel Honneth e Nancy Fraser, lidas sob a ótica das patologias sociais; bem como dão conta do contexto de formação do sujeito neoliberal e, também, de suas patologias sociais correspondentes.

Com o primeiro argumento, espero ter firmado bases, de maneira ainda um tanto intuitiva, para uma crítica às formulações de Honneth – e também de Fraser.



Parto das objeções de Fraser enquanto dotadas de importantes *insights* para uma leitura crítica da teoria do reconhecimento de Honneth, mas recuso as soluções por ela apresentadas, vez que, embora retome para o centro do debate as desigualdades materiais, ao meu ver, incorre em erro no modo como implementa uma análise desses processos sociais.

O segundo argumento se apresenta enquanto uma constelação de reflexões que se propõem a elaborar um mapeamento do contexto do neoliberalismo e seus impactos na formação do sujeito. As patologias sociais retornam ali enquanto um tipo de sofrimento situado histórica e politicamente no estágio de desenvolvimento do modo de produção capitalista. Em síntese, esse argumento surge para escancarar a incapacidade de uma análise adequada de aspectos fundamentais de uma sociedade erguida sob o modo de produção capitalista e suas patologias sociais vinculadas.

Este é o ponto de partida que acredito permitir, agora, apresentar de maneira mais adequada a crítica ao arcabouço teórico supramencionado, tendo como pano de fundo as patologias sociais específicas do contexto neoliberal. Essa crítica caminha no seguinte sentido: em que pese a riqueza do diálogo, a teoria do reconhecimento conforme ali recuperada padece de um déficit materialista de análise da sociedade, negligenciando de maneira inadequada os imperativos sistêmicos do modo de produção capitalista e os impactos destes em um diagnóstico das patologias sociais a eles vinculadas.

Para tanto, precisarei desenvolver o que ficou apresentado de forma aproximativa no Capítulo 1, item 3, do presente trabalho: o caminho empreendido por Honneth de afastamento das formulações, caras à tradição frankfurtiana, em que à crítica de economia política ganha importante centralidade. É o que denomino como *a inadequada abordagem da categoria do trabalho* enquanto um *déficit materialista* na teoria honnethiana.

Esse erro tem como consequência uma *leitura problemática das patologias sociais*, experienciadas pelos indivíduos também no neoliberalismo, vez que secundariza ou não enxerga –

ainda que salte aos olhos – os sofrimentos e bloqueios sociais à emancipação em uma sociedade de mercado.

Nestas minhas *considerações conclusivas*, procuro estabelecer o nexo de maneira mais evidente entre neoliberalismo, patologias sociais e a necessidade de uma teoria crítica orientada por uma perspectiva materialista.

### **3.1. Mais uma vez sobre a abordagem inadequada da categoria do *trabalho* na teoria do reconhecimento**

Como demonstrado anteriormente, a crítica central de Nancy Fraser à Axel Honneth repousa na inadequação da categoria do reconhecimento com as demandas de igualdade de cunho material. Neste sentido, as mazelas advindas, por exemplo, de questões de classe social não utilizariam o reconhecimento recíproco entre indivíduos que interagem para servir de fio condutor de um processo de superação da realidade através de lutas sociais. Neste *insight*, acompanho Nancy Fraser, no sentido de que a teoria do reconhecimento perde de vista importantes aspectos materiais que se diferenciam estruturalmente das questões da injustiça cultural.

Entretanto,

a crítica de Fraser não problematiza em profundidade o fato de que a luta por reconhecimento em Honneth parece se limitar às experiências que se processam no âmbito do que Habermas chama de mundo da vida, ou mesmo das experiências históricas dos movimentos sociais organizados, deixando dúvida quanto àquelas experiências de sofrimento ainda não manifestadas em sua efetividade histórica devido a mecanismos brutais de exploração e dominação. (PARANÁ, 2016, p. 194).

E continua,

Tanto Honneth como Fraser anseiam que suas formulações sejam também, em certa medida, uma forma de se compreender a sociedade do capitalismo avançado, mas não percebemos em seu debate, mesmo quando se referem às injustiças econômicas, uma exposição teórica clara acerca das situações em que a luta por reconhecimento não chega nem mesmo a efetivar-se como experiência individual ou coletiva. (PARANÁ, 2016, p. 196).

É exatamente neste estágio que entendi ser crucial situar de maneira mais clara em que medida essa problemática na teoria de Honneth – e, de certo modo, nas formulações ali apresentadas por Fraser – no tocante ao tratamento de questões econômicas acompanharia o desenvolvimento teórico do autor desde seu “acerto de contas” com a própria tradição que se vincula. Isto porque, a tarefa de recuperar um horizonte normativo extraído de maneira imanente das próprias lutas sociais tem como objetivo buscar uma adequada reaproximação entre teoria e práxis em que a possibilidade emancipatória seria reacendida. Entretanto, essa reconstrução acabou por se afastar em demasia da importância que a economia política assumiria na leitura da Teoria Crítica.

No Capítulo 1, item 3, da seguinte maneira esbocei o caminho intelectual de Honneth: seguindo a tarefa de Habermas de reorientar a Teoria Crítica à emancipação social, o autor se empenha em superar o que se denominou paradigma produtivista da primeira geração frankfurtiana. Horkheimer e Adorno, se apoiando em argumento antropológico, *n’A Dialética do Esclarecimento*, formulam uma concepção de racionalidade humana enquanto racionalidade instrumental.

Neste sentido, haveria uma crescente expansão do domínio das ações instrumentais que levariam um bloqueio às possibilidades emancipatórias<sup>15</sup>. Dito de outro modo, quando a própria condição específica da racionalidade humana se orienta apenas teleologicamente, em processos cada vez mais ampliados de dominação, de onde poderia se retirar a expectativa de uma outra sociedade?

Assim, a tese da autodestruição do esclarecimento, materializada por um desenvolvimento histórico que conduziu a humanidade a um estado de barbárie, coloca o pensamento crítico diante de uma aporia. Qual a possibilidade que resta para a crítica quando o pensamento, em si, é agente fundamental da dominação? (PARANÁ, 2016, p. 185).

---

<sup>15</sup> Não há como ignorar a forte influência que o contexto social vivido pelos autores influência teve neste apagamento das saídas possíveis para uma outra sociedade: as violências escancaradas do fascismo, a desilusão com a experiência stalinista e o acoplamento entre Estado e uma Economia totalizante marcavam o cenário onde as esperanças encontravam pouco terreno fértil. Sobre o tema ver: JAY, 2008.

Esse impasse seria percebido por Honneth em razão da teoria crítica ter aceitado “os termos nos quais o funcionalismo foi legado pela teoria social marxista” (RURION, 2013, p. 157) em que toda ação humana seria determinada pelo *trabalho* – campo próprio da racionalidade instrumental, i.e., todo o campo social girava ao entorno da economia política:

Esse reducionismo funcionalista tinha suas origens nas premissas histórico-filosóficas nas quais as ponderações de Horkheimer, mas também as de Marcuse e Adorno, geralmente se baseavam. Na época, uma coisa era comum aos trabalhos filosóficos de todos esses autores: muito embora o seu pensamento como um todo estivesse radicalmente orientado a renovação da filosofia social, os pressupostos básicos da filosofia da história que aplicavam nesse projeto estavam, no entanto, profundamente enraizados na tradição marxista [...] o estreito círculo do instituto permaneceu sempre fechado diante de todas as tentativas de considerar o processo histórico de um ponto de vista outro que não o do desenvolvimento do trabalho social (HONNETH, 1999, p. 516-517).

Seja quando lido de uma perspectiva “positiva”, seja quando a tese pessimista da primeira geração vai ganhando contornos, a categoria do trabalho teria sido hiperinflacionada pela Teoria Crítica, segundo Honneth. Restariam negligenciados os processos de interação social cotidiana e o próprio caráter imanente das lutas sociais. Neste sentido, estariam deixados de lado os progressos civilizatórios representados pelas ampliações percebidas nas liberdades jurídicas e no campo da ação individual. Dito de outro modo, o “déficit sociológico” que acusa Honneth à Primeira Geração deriva-se do fato dos autores terem engessado o campo social propriamente dito de uma racionalidade instrumental que reproduziria a relação estabelecida entre o homem e a natureza – trabalho.

Como já foi trazido anteriormente, Habermas se orienta em sentido parecido quando formula sua Teoria da Ação Comunicativa: em um diálogo com teoria da linguagem, o autor busca apresentar uma formulação mais complexa para ação social, propondo se ancorar em um processo de dualista de racionalização – razão comunicativa (interação/mundo da vida) e razão instrumental (trabalho/dimensão sistêmica).

Assim, a “modernidade caracterizar-se-á por uma relevante contradição: ao mesmo tempo em que avança e consolida uma dominação técnico-racional da vida social, abre novas possibilidades de configurações sociais, permitindo o exercício do agir comunicativo reflexivo”

(PARANÁ, 2016, p. 189). A emancipação social encontraria sua saída exatamente nos processos de trocas intersubjetivas mediadas linguisticamente que carregariam, em sua estrutura formal, um pressuposto normativo de igualdade.

Honneth acusa Habermas de recair em erro semelhante àquele da primeira geração. Os sistemas sociais ceifados de interação social acabariam “reduzindo novamente determinadas esferas de ação social ao padrão trabalho” (RURION, 2013, p. 162). A teoria do reconhecimento proposta pelo autor, ao contrário, tem como premissa exatamente o fato de que não existem sistemas sociais apartados das trocas intersubjetivas. Neste sentido, até mesmo o trabalho, o mercado capitalista, estariam disponíveis à tematização e configuravam-se enquanto horizonte possível para expectativas de reconhecimento recíproco. Neste ponto gostaria de aprofundar.

Entendo que algo como “trabalho justo” ou “mercado enquanto esfera de reconhecimento”, acabam por colocar a própria vinculação deste arcabouço teórico com uma orientação direcionada à uma sociedade emancipada em xeque.

Ao pretender realizar uma crítica imanente face às relações de trabalho, Honneth busca um conteúdo normativo-moral insculpido nas relações dos indivíduos no próprio mercado capitalista, algo como uma “crítica interna” que retira nas próprias reivindicações dos sujeitos seu critério teórico de julgamento.

Se, contudo, para além disto [da perspectiva funcionalista] for levada em consideração a perspectiva segundo a qual o mercado capitalista de trabalho também tem a cumprir a função da integração social, então o panorama muda completamente: deparamo-nos com uma série de normas morais que subjazem ao moderno mundo do trabalho da mesma forma como as normas do agir orientado ao entendimento no mundo socialmente vivido. (HONNETH, 1999, p. 54).

Neste sentido, baseando-se em certa leitura de Hegel e nas formulações de Durkheim, Honneth defende haver um arcabouço de princípios morais que repousaria na própria economia de troca do mercado capitalista exigências normativas de justiça e equidade (HONNETH, 2015, p.

62). Mesmo diante de um cenário de aprofundamento da precarização do mercado de trabalho, o autor insiste na argumentação de uma abordagem do capitalismo enquanto integração social:

Mesmo assim [num contexto de relações precárias de trabalho], as análises de Hegel e Durkheim não perderam seu significado; se acrescentamos a elas os novos desenvolvimentos da sociologia econômica ou do institucionalismo econômico, então se torna agora cada vez mais evidente que o mercado capitalista de trabalho depende de condições normativas que só estão ocultas atrás de um véu de conjuras sobre as “forças auto-reguladas do mercado”. (HONNETH, 1999, p. 63)

[...] Normas propriamente morais encontramos, ao contrário, **apenas quando partilhamos com Hegel e Durkheim a convicção de que o mercado capitalista de trabalho não é apenas um meio para o aumento da eficiência econômica, mas também precisa construir um meio de integração social**; pois somente sob esta premissa, de modo algum auto-evidente, fica claro que o funcionamento deste mercado depende do cumprimento de promessas morais, que precisam ser descritas com conceitos como a “honra burguesa”, “justiça meritocrática” e “trabalho dotado de sentido”. Neste sentido, ao responder a questão, se dispomos de critérios imanentes para a crítica das relações de trabalho existentes, tudo depende da decisão de analisar o mercado capitalista na perspectiva da integração sistêmica ou da integração social: se nos limitarmos à primeira perspectiva, então no mercado se revelam condições e regulamentações pré-econômicas, mas não princípios morais; mas se, ao contrário, nos deixamos orientar pela segunda perspectiva, então no mesmo mercado se revelam as implicações morais que, segundo Hegel e Durkheim, garantem seu ancoramento normativo no mundo social da vida. Aqui, neste ponto em que está em questão a escolha entre duas perspectivas, talvez as vozes dos afetados novamente têm readquirido de modo legítimo sua importância. [...] Em todo o caso, **as reações daqueles que povoam os mercados de trabalho capitalistas contemporâneos somente podem ser explicadas apropriadamente se, ao invés da perspectiva da integração sistêmica, for assumida a da integração social; pois o fato de que nas condições dadas há sofrimento e não apenas domínio da indiferença, que há luta e exigências e não apenas reações de apatia estratégica só pode ser compreendido se o mercado seguir sendo analisado como parte do mundo social da vida**. Se nós assumirmos tal perspectiva, então no mercado capitalista de trabalho voltam à tona todas aquelas condições morais que aqui reconstruí com Hegel e Durkheim; e há poucos motivos para renunciar a este repertório de princípios morais do mundo do trabalho sob pressão das condições dadas na atualidade. (HONNETH, 1999, p. 63-65 – grifos nossos).

Muito embora a formulação supracitada tenha ganhos no sentido da tentativa de deslocar a análise da categoria do trabalho de forma imanente, Honneth arrisca perigosamente em incorrer em certa *apologia do existente*, não conseguindo mais preservar uma análise adequada das determinações próprias da economia capitalista. Ao enfatizar a existência de certo conteúdo normativo de igualdade subjacente às relações de produção, encobre-se a própria desigualdade *inerente* à essa condição. Dito de outro modo, mesmo nos cenários – raramente vivenciados – de “condições satisfatórias” de trabalho, em um nível mais profundo, aquelas estariam arraigadas por uma lógica

interna ao capital de dominação e desigualdade – internamente conectadas às patologias sociais específicas.

Não é atoa que em seu Capítulo C. 3.2 *d'O Direito da Liberdade* (2015), obra de maior maturidade, Honneth ainda procura analisar um compartilhamento de sentido e um princípio da cooperação e autorrealização na própria economia de troca capitalista a partir de autores de Teoria Econômica Clássica como Adam Smith.

Acompanho, neste ponto, Philippe de Caux (2016) no sentido de ser necessária uma crítica marxista interna à teoria do reconhecimento que faça implodir de dentro os próprios pressupostos de uma formulação que repouse no mercado expectativas de igualdade e disponibilidade à interação. Isto porque, repousa na própria estrutura de uma sociedade fundada na troca de mercadoria um processo de mediação da interação entre sujeitos por leis objetivas<sup>16</sup>. Neste sentido:

As relações de reconhecimento estruturantes da produção e da circulação capitalistas, são, portanto, por estas primeiramente postas. Tanto a segunda quanto a terceira esfera de reconhecimento de Honneth são, segundo Marx, **postas pela relação autonomizada das mercadorias entre si, não sendo determinadas em primeiro lugar, nem segundo sua forma nem segundo seu conteúdo, pela intencionalidade dos seus agentes**. Em outras palavras, tanto a forma de reconhecimento jurídica, em que indivíduos se reconhecem como livres e iguais, dotados de uma dignidade inviolável advinda de sua capacidade de pôr normas a si mesmo e de segui-las, quanto a forma de reconhecimento econômica, em que indivíduos reconhecem suas respectivas contribuições e desempenhos particulares no interior da divisão do trabalho, pelo que são recompensados material e simbolicamente de acordo com uma norma de equivalência universal das prestações em trabalho, são, de fato, heterônomas, tendo suas respectivas normas estruturantes postas a partir de fora. [...] O mesmo, talvez, poderia ser dito em relação à primeira esfera de reconhecimento de Honneth, a saber, a da forma de reconhecimento das relações íntimas concretas. Na medida em que produção e reprodução social e material se encontram numa relação de dependência e condicionamento mútuo e são, no limite, um mesmo processo, **deve ser igualmente possível tratar da determinação heterônoma das normas de reconhecimento afetivo como de algum modo postas pela forma-mercadoria**. (CAUX, 2016, p. 234).

---

<sup>16</sup> Por questões metodológicas não poderei aprofundar no caminho argumentativo que leva CAUX defender tal ponto vista. Para tanto, ver: CAUX, 2013.

É exatamente identificando uma lógica própria do capital que Marx pode contribuir com a compreensão segundo a qual as relações de reconhecimento possuem um paralelismo entre a interação entre mercadorias e a interação entre os sujeitos, percebendo um *conteúdo externo, não disponível à tematização*, que determina também a configuração do próprio reconhecimento.

Deste modo é que os processos de dominação, por vezes sequer repousados na consciência dos indivíduos, expressam certa objetividade que foge à teoria do reconhecimento honnethiana. Se entendemos que a tarefa de uma teoria crítica seja descortinar o caráter opaco das interações sistêmicas na economia de mercado, colocando-as criticamente de forma reflexiva, não é recusando sua objetividade posta que será possível extrair qualquer conteúdo normativo orientado à emancipação. O resultado é, senão, simplesmente deslocar o critério da crítica às próprias práticas de mobilização dos sujeitos que sofrem (conscientes de que estão sofrendo), sem perceber a possibilidade destes mesmos sujeitos serem constituídos pela subordinação que o atravessa de maneira oculta. Esse ponto de vista já foi, inclusive, abordado por Fraser, conforme tratamos no item 1.3.

Deixar de lado, a *falsa consciência* sobre os processos de dominação que ocorrem por determinações objetivas do modo de produção capitalista, não tematizáveis em trocas intersubjetivas, faz com que o argumento de Honneth não se sustente internamente sob seus próprios pressupostos de uma teorização capaz de orientar uma práxis social emancipatória.

As patologias sociais não poderiam escapar desse déficit, que acompanha Honneth até sua obra mais madura. Gostaria de, brevemente, caminhar com esse diagnóstico no ponto 3.2. No que segue, é com o neoliberalismo que pretendo situar esse erro de diagnóstico na teoria honnethiana do ponto de vista histórico, a partir do estágio de desenvolvimento do modo de produção capitalista e sua expansão para os demais campos sociais.



### 3.2. Patologias sociais: os passos seguintes de Honneth e a continuidade da negligência materialista

O debate entre Fraser e Honneth, como trazido no Capítulo 1, em especial no item 1.3, foi capaz de expressar importantes *insights* críticos no que tange a teoria do reconhecimento. Muito embora naquele momento o autor alemão não recue em sua posição, “Honneth parece tentar lidar, de diversos modos, com as questões colocadas por ela” (BRESSIANI, 2013, p. 281) em trabalhos futuros.

Seu enfoque central girou ao entorno de: apresentar uma teoria da justiça que fosse capaz de oferecer um critério normativo capaz de julgar a legitimidade das reivindicações sociais, tarefa essa desenvolvida inicialmente na obra *Sofrimento de indeterminação*; e uma teoria da racionalidade, remontando o enfoque de seus antecessores da Teoria Crítica.

Para a primeira tarefa, Honneth desloca sua retomada de Hegel em seus escritos de juventude e concentra sua análise na *Filosofia do Direito*, obra de maior maturidade intelectual do autor. O objetivo seria encontrar exigências normativas, um critério de *justiça* das sociedades modernas, que fossem capazes de rechaçar uma legitimação *a priori* de qualquer movimento social. Neste sentido, defendeu Honneth:

“a justiça das sociedades modernas se mede pelo grau de sua capacidade de assegurar a todos os seus membros, em igual medida, as condições da experiência comunicativa [de ser-consigo-mesmo-no-outro] e, portanto, de possibilitar a cada indivíduo a participação nas relações da interação não desfigurada [...] a preservação das diferentes esferas comunicativas que, tomadas em conjunto, proporcionam a autorrealização de cada sujeito individual”. (HONNETH, 2001, p. 79-79 apud BRESSIANI, 2013, p. 280)

Com os princípios da inclusividade (processo de reconhecimento de igualdade entre os parceiros de interação) e da individuação (processo de formação da subjetividade do indivíduo e sua autorrealização em contínua relação com o outro), Honneth é capaz de apresentar um diagnóstico atualizado de sua teoria em relação às patologias sociais:

Com base nesses dois princípios de justiça, ele pode agora caracterizar como patológicas todas as relações de reconhecimento que limitam a individuação ou a inclusão das pessoas nas relações recíprocas de reconhecimento. Da mesma forma, ele pode caracterizar como emancipatórias todas as relações de reconhecimento que garantem ou ampliem a inclusão e as possibilidades de individuação. A partir da infraestrutura do reconhecimento, da qual depende a efetiva inclusividade e individuação dos sujeitos, Honneth conseguiria então diagnosticar como patológicas mesmo as distorções das relações de reconhecimento que não tenham sido percebidas pelos concernidos como injustas. (BRESSIANI, 2013, p. 280).

Esta renovação, de fato, parece incorporar, embora não expressamente, às críticas de Fraser no sentido de as próprias relações de reconhecimento incorporarem dinâmicas de poder que freavam as possibilidades de um horizonte emancipatório. Em outras palavras, tratava-se, de um déficit normativo da teoria.

Sua nova formulação não abandona a importância do sentimento de desrespeito vivido pelos indivíduos, “pelo contrário, em *Sofrimento de indeterminação*, Honneth procura também mostrar que os sentimentos sociais de esvaziamento ou de apatia se manifestam sempre que há déficits sociais de reconhecimento” (BRESSIANI, 2013, p. 282). Entretanto, introduz certa leitura da modernidade e a origem de suas patologias sociais, em que normas sociais injustas adentram na própria relação de reconhecimento e são aceitas imagens aprisionadoras de si pelos próprios indivíduos (BRESSIANI, 2013, p. 283).

Neste sentido, as patologias sociais seriam distorções nas relações de reconhecimento, seja em sentido negativo (ausência de reconhecimento), seja na própria constituição da relação enquanto reprodutora de normas sociais injustas. Sobre o segundo ponto, Honneth inicia em *Sofrimento de Indeterminação* um projeto de retomada de uma teoria da racionalidade enquanto necessária ao empreendimento crítico, esforço este que ficará mais consolidado em *Uma patologia social da razão*:

Sem abandonar a importância do conceito de autorrealização, Honneth defende então que ele tem de estar vinculado a uma teoria da racionalidade e a um diagnóstico das patologias sociais. Com isso, o autor reforça seu próximo objetivo: mostrar que os mecanismos sociais que bloqueiam o desenvolvimento da razão correspondem aos bloqueios sociais à autorrealização. Objetivo cuja realização permitiria a ele estabelecer uma base social “mais objetiva” para identificar as distorções das relações de reconhecimento sem partir apenas de uma análise do sofrimento social. (BRESSIANI, 2013, p. 284)

O vínculo estabelecido patologias sócias, ainda que objetivamente percebidas, e os bloqueios à autorrealização individual geram um entrave a Honneth já apontado por Fraser: existem situações em que, mesmo na presença de patologias sociais, bloqueios da racionalidade, os indivíduos se percebem enquanto dotados de reconhecimento e estima social – e neste sentido, desmotivados à luta social.

Apesar de alguns apontamentos anteriores, é munido da concepção de reconhecimento ideológico atrelado a uma renovação do conceito de *Reificação* que Honneth vai procurar apresentar uma resposta mais madura ao tema:

Honneth procura mostrar que há uma primazia do reconhecimento frente ao conhecimento. De acordo com ele, as relações de reconhecimento constituem uma práxis racional originária, que possibilita ao sujeito um engajamento consigo mesmo, bem como com os outros e com o mundo. Segundo Honneth, é essa atitude prévia de reconhecimento que permite que os sujeitos adotem posteriormente uma atitude conhecedora, em que o mundo e seus parceiros de interação são tomados como objeto. Embora ressalte que a atitude objetivadora não seja oposta à do reconhecimento, Honneth afirma que, nas sociedades modernas, sua amplitude acaba levando a um esquecimento da primazia do reconhecimento. (BRESSIANI, 2013, p. 286)

Sendo assim, a partir de uma teoria da racionalidade atrelada ao reconhecimento é que o autor vai entender as patologias sociais “como déficits de racionalidade gerados por diferentes processos de reificação” (BRESSIANI, 2013, p. 287). Entretanto, ao contrário de diversos outros autores que trataram do tema, Honneth não entende a reificação tão somente como uma patologia advinda de processos de monetarização, mas oriunda também de diversos outros campos sociais atrelados às ideias de *status* e diferença.

Em *Reconhecimento como Ideologia* é que fica mais clara a tratativa de Honneth sobre a temática da relação entre poder e reconhecimento, munindo-se de certo diálogo com Marx para ser capaz de identificar as formas ideológicas de reconhecimento a partir da incapacidade de efetivação do que prometem. “O importante, nesse sentido, é mostrar que as bases sociais e materiais para a realização de tais formas de reconhecimento não estão dadas” (BRESSIANI, 2013, p. 288).

É exatamente nesse horizonte que Honneth desenvolve, por exemplo, uma crítica aos estágios atuais do mercado de trabalho:

Honneth entende como ideológicos os desenvolvimentos atuais do mercado de trabalho, em que a ênfase recai na criação, no colocar-se a si mesmo como força de trabalho e em desenvolver ao máximo suas próprias capacidades, bem como as propagandas em que a obtenção do reconhecimento social é vinculada à posse de determinados produtos. (BRESSIANI, 2013, p. 288).<sup>17</sup>

Assim retomados, os desenvolvimentos teóricos que sucederam as obras *Luta por reconhecimento* e *Reconhecimento e Redistribuição* parecem, até certo ponto, responder às críticas que teci no item 3.1: Honneth busca um critério externo para análise das reivindicações dos movimentos sociais; oferece uma leitura interessante para a reprodução de relações de poder na própria relação de reconhecimento, atento às situações em que os indivíduos não se entendem em situação de injustiça; apresentam alguns critérios objetivos para análise das patologias sociais; e, por fim, toma a base material como importante horizonte para a crítica à formas ideológicas de reconhecimento.

Entretanto, apesar de importantes avanços, entendo permanecer deficitário seu empreendimento teórico exatamente no tocante a negligência de compreensão dos imperativos

---

<sup>17</sup> Entretanto, assim continua Bressiani (2013) em nota de rodapé: “De acordo com Honneth (2004b, p. 130), **essas novas formas de reconhecimento não são propriamente irracionais, mas não garantem suas bases materiais, pois as práticas institucionais necessárias para que elas sejam realizadas não são dadas no momento do reconhecimento. Honneth retoma uma questão discutida por ele anteriormente em artigo escrito com Martin Hartmann, onde – opondo-se a Fraser – ele procura criticar os desenvolvimentos atuais do mercado a partir da noção de reconhecimento.**” (p. 288 – grifei).

sistêmicos do modo de produção capitalista e a sua própria leitura da categoria do trabalho na modernidade.

Como lembramos no item 3.1, Honneth ainda pretende situar o mercado capitalista enquanto campo social orientado ao reconhecimento a partir dos princípios da cooperação e com horizontes de igualdade recíproca. Em outras palavras, o autor entende que as patologias sociais do mercado de trabalho não deveriam impulsionar para uma reestruturação profunda do próprio modo de produção, mas sim uma revisão a partir de interações sociais que reorientem para sua base normativa de igualdade e respeito mútuo.

O autor parece ignorar a lógica *própria, externa, sistêmica e objetiva* do modo do capitalismo, em que o trabalho está subordinado a leis de autovalorização do capital. Como dito, este abandono remonta seus primeiros escritos e o acompanham, em maior ou menor medida, até os textos de maturidade. Rúrion estabelece importante síntese sobre o tema:

Assim, indo de encontro com a tradição que o precedeu, não deixa de ser surpreendente a revalorização que Honneth acaba atribuindo à categoria do trabalho. De Horkheimer a Habermas, o trabalho esteve diretamente ligado à racionalidade instrumental, levando inclusive a diagnósticos negativos insuperáveis. Nessa tradição, abandonou-se qualquer possibilidade de vínculo crítico entre trabalho social e autorrealização; pelo contrário, cristalizou-se uma oposição cada vez mais rígida no vocabulário emancipatório entre trabalho social e “comportamento crítico”. Com Honneth, o trabalho pode passar a ser constitutivo inclusive das próprias estruturas de reconhecimento. “Determinadas zonas da crítica pré-científica”, afirma Honneth, “são percebidas na medida em que são analisadas à luz de um conceito de trabalho que incorpora de modo categorial a dependência individual do reconhecimento social da própria atividade” (2000, p. 106). Evidentemente, ao fazer isso, Honneth não eleva novamente o processo de trabalho social a um processo privilegiado de formação de uma consciência emancipadora. No entanto, percebe não apenas que a formação da identidade individual depende de uma forma de reconhecimento, de um tipo constitutivo de estima social, que permeia os processos de trabalho social no mercado capitalista, mas também que a crítica imanente desses mesmos processos requer o discernimento sobre o conteúdo moral que está na gênese da reprodução material da sociedade. (RÚRION, 2013, p. 170).

Passo agora, em uma tentativa de sistematização, elucidar de que modo essa negligência com a categoria do trabalho e seu viés sistêmico acaba por não permitir uma análise adequada do

neoliberalismo e as origens de suas patologias, deixando de oferecer uma teorização crítica capaz de oferecer saídas emancipatórias adequadas.

### 3.3. O sujeito neoliberal e as patologias sociais – considerações conclusivas

A constelação que se forma entre o debate Nancy Fraser-Axel Honneth, a análise do neoliberalismo de Foucault, Dardot e Laval, e o reposicionamento que o mercado capitalista e a categoria do trabalho circunscrevem a teoria do reconhecimento, parecem numa primeira leitura, não possuir, de maneira tão clara, um vínculo interno mais forte. Contudo, entendo que, se nos valermos, a um só tempo, das assertivas extraídas de maneira mais detida, conforme explicitarei abaixo, será talvez possível sustentar a tese defendida por esse trabalho:

Item 1: A compreensão das nuances do debate travado a partir dos conceitos de redistribuição e reconhecimento pode nos oferecer, com horizonte à uma teoria social crítica, importantes contribuições na busca de quais poderiam ser os enfoques adequados à um diagnóstico das sociedades capitalistas contemporâneas. Partindo das críticas atribuídas a Honneth por Fraser, utilizo de algumas percepções por ela arguidas enquanto *insights* teóricos para a tarefa a qual me atenho. Selecionados seus centrais argumentos à teoria do reconhecimento, quais sejam: (i) a crítica com relação ao conceito de autorrealização, segundo a qual Honneth teria incorrido em um apressado “reducionismo culturalista de distribuição”, no momento em que pressupõe que a dinâmica do reconhecimento intersubjetivo conseguiria dar conta das injustiças sociais; (ii) a falha honnethiana em sanar o déficit motivacional, a partir do qual o autor teria ignorado as complexas relações de poder atravessadas na sociedade, que, por sua vez, impossibilitariam um diagnóstico das patologias sociais, dito de outro, teria Honneth buscado de maneira frustrada reestabelecer uma relação entre teoria e práxis, e (iii) por fim, sendo a mais importante para o presente trabalho, a assertiva segundo a qual Honneth negligencia a dimensão sistêmica e, por tanto, diferenciada (não apartada) das interações intersubjetivas. A partir do mapeamento da controvérsia empreendida pelos autores, desloquei minha análise às patologias sociais a partir de seus conceitos, momento em que cheguei ao meu argumento final, neste primeiro capítulo, de que residiria nesse diagnóstico, das patologias, o caminho viável para se tratar daquele que será apontado enquanto o déficit materialista da teoria honnethiana.

Item 2: Para esboçar com mais clareza de que modo uma negligência à uma profunda análise do atual modo de produção capitalista incorre em severas barreiras à criticidade de uma teoria, procuro, neste segundo item, valer de alguns apontamentos, que tomarei sob um enfoque estritamente descritivo, por meio da retomada das formulações de Michel Foucault, Dardot e Laval, e Vladimir Safatle acerca das determinações do capitalismo neoliberal. Destaco, agora, o que tomo com maior relevância: a “grande virada” do neoliberalismo enquanto uma racionalização totalizante, que excede a esfera econômica e invade a subjetividade dos indivíduos, introjetados, então, pelos princípios generalizados da concorrência e da eficiência, que passarão a orientar suas ações. Neste sentido, compreender a transformação endógena do sistema capitalista para então ser capaz de perceber as formas específicas de sofrimento mobilizadas pelo neoliberalismo.

Item 3: o argumento que até então foi apresentado enquanto um *insight* de inspiração frasniana de que Axel Honneth teria incorrido em certa negligência e ingenuidade quando sua abordagem enfoca em questões atinentes ao mercado capitalista, foi retomado de maneira mais consolidada e profunda nos itens 3.1 e 3.2. Ali procurei situar de que maneira, desde seu acerto de contas com a teoria crítica que o antecedeu, até suas obras de maior maturidade, Honneth se afasta de maneira problemática da categoria do trabalho e da dimensão sistêmica do capitalismo, acabando por produzir aproximações – aos da própria tradição teoria crítica – absurdas entre expectativas normativas de igualdade e mercado. Ou, dito de outro modo, entre horizontes sociais emancipatórios e capitalismo. Neste ponto, defendo que uma leitura marxista produz uma crítica interna à teoria honnethiana, deixando estampado de que modo as relações de reconhecimento recíprocas estão imbricadas por determinações posta de fora pela lógica do modo de produção capitalista. É neste sentido que, um diagnóstico das patologias sociais que não leve a sério tais dimensões acaba ficar extremamente limitado em questões oriundas de igualdades de status e identidade.

Munida dessa constelação de argumentos dos quais parto, tomados a um só tempo me parecem permitir a defesa mais adequada e sólida da tese segundo a qual: *a teoria do reconhecimento, tal qual formulada por Axel Honneth incorre em um déficit materialista quando se afasta de um empreendimento anticapitalista capaz abordar adequadamente os imperativos*

*sistêmicos do mercado, produzindo assim um diagnóstico limitado das patologias sociais – tomando como exemplo o próprio neoliberalismo. Sendo assim, acredito que uma leitura mais profícua, que leve a sério o modo como as determinações postas de fora pela lógica do capital invadem as relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco, possibilite uma reinterpretação dos bloqueios e sofrimentos sociais bem como das possíveis saídas emancipatórias.*

Em vias de uma relação adequada de ser estabelecida entre teoria e práxis, a teoria do reconhecimento de Axel Honneth apresenta uma incapacidade de perceber os aspectos sistêmicos do capitalismo, que em seu “ímpeto cego e desmedido” (MARX, 2013, p. 427) fagocitam as possíveis subjetividades livres dos indivíduos. Nessa esteira é que sua teoria não parece ser capaz de orientar a uma imanência e a uma prática verdadeiramente emancipatória.

Obviamente, essas afirmações que parecem se consolidar careceriam de uma maior atenção que, por razões de limitação do presente trabalho, não poderei desenvolver neste momento. Em destaque a necessária clareza entre a relação dos imperativos sistêmicos e as patologias sociais ou, dito em outros termos, a relação entre a lógica do capital e as debilidades da integração social.

Não obstante, podemos afirmar que no neoliberalismo atual o sofrimento possui facetas específicas, mas que de modo algum deixaram de ser patologias sociais que remetem ao modo de produção capitalista e sua expansividade violenta. Como um empreendimento teórico crítico, um diagnóstico de seu tempo, ainda que sujeito a falhas, não pode se furtar da tarefa de descortinar o caráter opaco da integração sistêmica e, assim, ser capaz de, reflexivamente, abrir um horizonte de emancipação nas possíveis pequenas ranhuras presentes na estrutura social.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988.

BRESSIANI, Nathalie. **Economia, cultura e normatividade. O debate de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e reconhecimento**. Dissertação de Mestrado defendida no Departamento de Filosofia da USP, São Paulo, 2010.

BRESSIANI, Nathalie. **Luta por reconhecimento e diagnóstico das patologias sociais. Dois momentos da teoria crítica de Axel Honneth**, 2013. In: MELO, Rúrion (coord.). **A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Saraiva, 2013.

BRESSIANE, Nathalie. **Redistribuição e reconhecimento – Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth**. Caderno CRH, Salvador, v. 24, n. 62, p. 331-352, 2011. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-49792011000200007](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792011000200007)>.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo. Ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE CAUX, Luiz Philipe. **Reconhecimento como categoria crítica em Marx**. Constelaciones. Revista de Teoria Crítica, n. 8/9 (2016-2017), p. 211-235. Disponível em: <<http://constelaciones-rtc.net/article/view/1168>>.

DE CAUX, Luiz Philipe. **Reconstrução e crítica em Axel Honneth**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

FRANCO, Fábio; CASTRO, Julio Cesar Lemes de; MANZI, Ronaldo; SAFATLE, Vladimir; AFSHAR, Yasmin. **O sujeito e a ordem do mercado: gênese teórica do neoliberalismo**, 2021.

In: SAFATLE, Vladimir; JÚNIOR, Nelson da Silva; DUNKER, Christian. **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

FRASER, Nancy. **Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista**, 2001, p. 245-282. In: SOUZA, Jessé. **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2001.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **¿Redistribución o Reconocimiento? Um debate político-filosófico**. Madri: Ediciones Morata, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

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

HONNETH, Axel. **Sufrimento de indeterminação. Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Esfera Pública, 2001.

HORKHEIMER, Max. **Teoria tradicional e teoria crítica**. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital**. São Paulo: Boitempo, 2013.

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

MELO, Rúrion. **Práxis social, trabalho e reconhecimento. O problema da reconstrução antropológica na teoria crítica**, 2013. In: MELO, Rúrion (coord.). **A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Saraiva, 2013.

NOBRE, Marcos. **Curso livre de teoria crítica**. Campinas: Papirus, 2008.

PARANÁ, Edemilson. **Adorno, Habermas, Honneth: uma genealogia da contradição capital-trabalho nas três gerações da Teoria Crítica**. SER Social, Brasília, v. 18, n. 38, p. 177-201.

SAFATLE, Vladimir; JÚNIOR, Nelson da Silva; DUNKER, Christian. **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SAFATLE, Vladimir. **A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral**, 2021. In: SAFATLE, Vladimir; JÚNIOR, Nelson da Silva; DUNKER, Christian. **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.