

Ontologia e Normatividade: o Déficit Institucional na Recepção Crítica em Habermas e Honneth

Ontology e Normativity: the Institutional Deficit in the Critical Reception both Habermas and Honneth

JOSÉ HENRIQUE SOUSA ASSAI¹

Resumo: A proposta do Seminário de 'Filosofia e Interdisciplinaridade' traz consigo o tema principal a Introdução à Lógica da Essência de Hegel (parte III) e precisamente na aula sobre o modo do absoluto e a crítica de Hegel à Spinoza e Leibniz trouxe um tema que está relacionado com a minha atual pesquisa (esfera pública e participação democrática): a recepção da abordagem ontológica por Marcuse (que foi precursor da Teoria Crítica). Segundo Hegel, o absoluto se determina e se manifesta a si mesmo realizando-se como pura efetividade. O ser, portanto, na leitura marcusiada sobre Hegel, possui um caráter dinâmico, absoluto é efetividade (*Wirklichkeit*) e, sendo efetivo, exterioriza-se. Há aqui uma teoria do ser na sua forma efetiva, segundo Marcuse, portanto, uma ontologia. Ocorre que os herdeiros da Teoria Crítica, especificamente Habermas e Honneth, não admitem a menor hipótese em fazer ontologia (social) para dar conta daquilo que eles mesmos chamam dos processos de institucionalização (social) confrontados com as Patologias Sociais. Parece que há um equívoco na abordagem desses dois filósofos da Teoria Crítica em desconsiderar o substrato ontológico em suas respectivas teorias normativas. Pretendo, de forma bem geral e introdutória, explicitar esse déficit ontológico em ambos devido a não tomar a fundo a abordagem ontológica deixada por Hegel.

Palavras-chave: Ontologia Social. Teoria Crítica. Hegel.

Abstract: The proposed our Seminar 'Philosophy and Interdisciplinary' brings the main theme *Introduction to Logic of Hegel's Essence* (part III) and precisely about the

¹ Doutorando em Filosofia (PUCRS). jhsassai@ufma.br

absolute mode and the critique of Hegel to Spinoza and Leibniz brought a topic that is related to my current research (public sphere and democratic participation): receipt of ontological approach Marcuse (which was precursor of Critical Theory). According to Hegel, the absolute is determined and manifests itself by performing as pure effectiveness. Being thus in Marcuse reading on Hegel, has a dynamic character, is absolute effectiveness (*Wirklichkeit*) and being effective, externalized up. There's here a theory of being in its actual form, according to Marcuse, therefore, an ontology. It happens that the heirs of Critical Theory, specifically Habermas and Honneth, don't admit the slightest chance to make ontology (social) to account for what they themselves call the institutionalization processes (social) faced with Social Pathologies. It seems that there is a mistake in the approach of these two philosophers of Critical Theory in disregard the ontological substrate in their respective normative theories. I intend, in general and introductory way, explain this ontological deficit in both due to not take the background ontological approach left by Hegel.

Keywords: Social Ontology. Critical Theory. Hegel.

Aceitar que metafísica e ontologia se coincidam não me parece ser de tudo indefensável na concepção hegeliana². A ontologia tradicional (Platão e Aristóteles) não conceituou a essência enquanto reflexão, mas na *Lógica da Essência* Hegel quer desenvolver a essência enquanto reflexão (projeto do 1º capítulo). Hegel pretende aglutinar essência e reflexão desontologizando o conceito de essência e dessubjetivando o conceito de reflexão na modernidade permitindo, assim, que a essência passe a ser compreendida como explicação objetiva. Reflexão, em Hegel, é forma de explicação objetiva e não só pensamento (estrutura lógica objetiva); o que difere da reflexão absoluta que é forma irreduzível de explicação. E no que essa abordagem se relaciona com a proposta desse artigo? Uma vez que a essência explica o porquê do ser e na pretensão em explicitá-lo ele vincula a uma abordagem não apenas lógica, porém também ontológica já que o ser é explicitado através de conceitos, juízos e silogismos³. Essa abordagem – mais universal vinculando a lógica com a ontologia – não foi compreendida dessa maneira na recepção da Teoria Crítica e, especificamente, Habermas e Honneth. O projeto da Teoria Crítica – nos filósofos que apresento nesse artigo – não concebeu, desde o seu início com Kant e Hegel como “patronos” teórico-práticos além de contar com o

² HOULGATE, Stephen. Logic and Ontology. In: _____. *The opening of Hegel's logic: from being to infinity*. 1. ed. Indiana: Purdue University Press, 2006. 456 p.

³ Id. *Ibid.*, p. 116.

revisão marxiano e luckacsiano, que a ontologia fosse *útil* para fundamentar uma teoria normativa da ação social. Para Habermas e Honneth fazer ontologia seria regressar ao postulado de uma metafísica, o que não é mais possível. Por isso que, a meu ver, é preciso visitar a ontologia hegeliana como pressuposto para um pensar normativo, pois sem conceber o ser como “inicialmente apenas o imediato da qual estamos conscientes em pensamentos”⁴ não é possível estabelecermos uma proposta normativa de Teoria Crítica que leve em conta a ontologia (social).

O desafio dessa argumentação, acima delineada, não é tarefa fácil, porém aqui apenas quero explicitar a **(1)** importância da ontologia hegeliana em uma forma de se fazer Teoria Crítica (não existe apenas uma maneira de se propor uma Teoria Crítica, mas várias⁵) ancorada em pressupostos *também* ontológicos e, com isso, nos permitindo **(2)** repensar as contribuições tanto de Habermas quanto de Honneth em que ambos não consideram a ontologia como elemento importante para uma teoria normativa. Quanto ao primeiro **(2.1)**, pretendo explicitar o déficit institucional no sentido de que Habermas não dá conta das questões institucionais em sua teoria da sociedade e teoria normativa porque, entre outras questões, ele está preso a um dualismo que provém de um não admitir a ontologia enquanto projeto universal do pensamento e da ação⁶; já ao segundo **(2.2)**, pretendo apresentar o déficit institucional em sua obra *Sufrimento de Indeterminação*⁷ e que, no qual, também não leva a cabo o projeto de uma ontologia muito embora Honneth ensaiasse fazê-lo.

⁴ Id. *Ibid.*, p. 123.

⁵ NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. 1. ed. Campinas: Papyrus, 2008. 302 p

⁶ LUFT, Eduardo. *The syndrome of the house taken over*. Veritas, Porto Alegre, v. 58, n.2, p. 295 – 307, 2013. Cf. também: _____. *Ontologia Deflacionária e ética objetiva: em busca dos pressupostos ontológicos da teoria do reconhecimento*. Veritas, Porto Alegre, v. 55, n. 1, p. 82 – 120. 2010

⁷ HONNETH, Axel. *Sufrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Tradução Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007. 145 p. Na versão alemã: _____. *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 2001, 127 p.

1 A ontologia no projeto hegeliano

Quando Marcuse reinterpretou a ontologia hegeliana⁸ como sendo uma reinterpretação da *energia* aristotélica assumindo seu caráter dinâmico naquilo que diz respeito ao *que é, ao ser*, ele pareceu admitir que a ontologia fosse fundamento de uma teoria do pensar reflexivo (reflexão enquanto explicação objetiva do real). Atualmente ao se levantar quais são as áreas de pesquisa da Teoria Crítica⁹ observa-se que a interdisciplinaridade continua sendo um fio condutor fundamental do Projeto da Teoria Crítica. Não há, de fato, uma única forma de se fazer uma Teoria Crítica, mas o substrato fundamental nos diversos modos de fazê-la é tomar a sério “o tempo presente em vista da superação de sua lógica de dominação. Daí o seu caráter *crítico* justamente: “entender” como “as coisas funcionam” é já aceitar que essas “coisas” são assim e que não podem ser radicalmente de outra maneira”¹⁰. Nesse sentido, tanto Habermas quanto Honneth tentam aproximar a leitura hegeliana, mais especificamente a Filosofia do Direito, às suas respectivas propostas normativas; só que, o que explícito a seguir é que apesar dessa tentativa, ambos não logram êxito, pois lhes faltam, acima de tudo, uma visão holista desse mesmo real que nós nos deparamos. De forma mais pontual, o enfoque é dado sobre o déficit institucional que tenha, de fato, uma visão não carregada de exegese e analítica exaustiva, porém que proponham, com base num fundamento ontológico-social (tal como é o legado hegeliano), uma abordagem normativa que se ponha como resposta ao dualismo (Habermas) ou a supressão da moralidade à eticidade (Honneth).

⁸ BOURDIGNON, Michela. O Modo do Absoluto e a Crítica de Hegel à Spinoza e a Leibniz. 2014. 6f. Trabalho apresentado na aula no Seminário de Introdução à Lógica da Essência de Hegel (Doutorado em Filosofia), PUCRS, Porto Alegre, 2014.

⁹ Institut für Sozialforschung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität. Disponível em: <http://www.ifs.uni-frankfurt.de/forschung/projekte>. Acesso 14 nov. 2014

¹⁰ NOBRE, 2008, p. 12.

2.1 Ontologia e normatividade em Habermas¹¹

Na Teoria do Agir Comunicativo (TKH) Habermas “lançou mão” inicialmente do conceito fenomenológico husserliano de mundo da vida para apresentar como parte de sua teoria da sociedade¹². Só que diferente de Husserl, Habermas relacionou ao mundo da vida à noção do agir comunicativo, ou como é mais conhecido o conceito de razão comunicativa, ao estabelecer, primeiramente, que “*wie die Lebenswelt als der Horizont, in dem sich die kommunikativ Handelnden “immer schon” bewegen [...] Er bildet einen komplementärbegriff zum Kommunikativen Handeln*”¹³. Nesse sentido, o mundo da vida não é apenas uma noção interna ao conceito de agir comunicativo, mas, sobretudo, é conceito complementar do mesmo. Não é demais observar que o *Lebenswelt* possui em sua estrutura lógica, por assim dizer, um telos de um idealismo intersubjetivo no qual a razão mesma é pensada mediante uma intersubjetividade na qual só se reconhece enquanto racionalidade pelo fato de que tenha um telos do entendimento mútuo como fim último de seu agir. Poder-se-ia interpor aqui se Habermas, em última instância, teria nessa conceptualização uma noção metafísica de razão apesar de que o mesmo se autointitule um pós-metafísico¹⁴; mas, esse não é o escopo do nosso trabalho aqui e, sim, demonstrar que a ideia de mundo da vida já deveria conter nela mesma uma normatividade que lhe falta por se autointitular enquanto elemento importante na teoria da sociedade habermasiana que, por sua vez, possui um telos normativo.

¹¹ ASSAI, José Henrique Sousa. *A Ontologia social “fraca” em Habermas: o déficit normativo do mundo da vida*. Civitas, Porto Alegre, v. 7, n. 1, p. 215 – 225, 2014.

¹² SCHUTZ, Alfred, LUCKMANN, Thomas. *The Structures of the Life-World*. Evanston: Northwestern Press, 1973. 335 p. cf. HABERMAS, 1995, p. 182 – 198. Em um texto mais recente, Habermas afirma que a sua posição no que diz respeito ao conceito de mundo da vida, comparando-o ao de Husserl, foi que este último orientou-se pelo paradigma da consciência, mas ele o faz tendo como enfoque o telos da relação comunicativa. HABERMAS, Jürgen. *Von den Weltbildern zur Lebenswelt*. p.23. In:_____. *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 2012. 334 p.

¹³ HABERMAS, Jürgen. *Das Konzept der Lebenswelt und der hermeneutische Idealismus der vers-tehenden Soziologie*. In:_____. *Theorie des Kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalis-tischen Vernunft*. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1995. p. 182 – 228.

¹⁴ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. 271 p.

O pressuposto ontológico do mundo da vida, tal como Habermas afirma na TKH, reside nos três tipos de mundo que se vinculam à ideia da relação entre ator e mundo (objetivo): Mundo objetivo (como a totalidade das entidades que são possíveis as afirmações verdadeiras); Mundo social (como a totalidade legítima das relações interpessoais regulamentadas); Mundo subjetivo (como a totalidade das vivências que o falante pode expressar verdadeiramente diante um público)¹⁵.

A partir dessa pequena tipificação ontológica e levando em consideração o telos do entendimento mútuo, Habermas infere que o mundo da vida se faz presente na perspectiva real dos indivíduos em sociedade configurando em outros três componentes estruturais (*strukturellen Komponenten*): cultura (*Kultur*), sociedade (*Gesellschaft*) e Personalidade (*Persönlichkeit*). A cultura é entendida enquanto *armazém do saber* (*Wissensvorrat*), onde os participantes da comunicação tratam de se entender sobre algo no mundo; a sociedade diz respeito às ordens legítimas que, por um lado, asseguram a solidariedade dos participantes do agir comunicativo e, por outro, regem suas pertencas aos grupos sociais; por fim, a personalidade, as competências que fazem de um sujeito com capacidade de falar e agir participar do processo do entendimento e, assim, afirmar sua própria identidade¹⁶. De fato, essa construção conceitual sofreu pequenas glosas – sobretudo no que diz respeito à racionalidade no mundo da vida¹⁷ –, mas, na sua centralidade, não sofreu modificações que levassem a outra forma de conceber o mundo da vida.

Diante desse quadro nocional, Habermas aborda dois grandes pressupostos ontológicos que, a rigor e sinteticamente, eu os resumiria em: forma e conteúdo. Quanto ao primeiro, entendo aquilo que eu cognominei de “taxonomia do mundo da vida”; quanto ao segundo, os elementos internos (estruturas conteduais), os componentes integrantes, desse mesmo mundo da vida. Só que nessa esteira, ainda vejo a forte conotação fenomenológica – nem um pouco normativa – arraigada de “forma

¹⁵ HABERMAS, 1995, p. 183 – 184.

¹⁶ HABERMAS, 1995, p. 209.

¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: estudos filosóficos*. Tradução de Milton Mota. São Paulo: Loyola, 2004. 330 p.

suspeita” a Husserl, porém Habermas insiste em afirmar que o mundo da vida se reproduz materialmente e que nessa reprodução estruturada simbólico-semânticamente é preciso levar em consideração duas dimensões: o espaço social (*soziale Raum*) e a época histórica (*historische Zeit*)¹⁸.

Penso que, vincular o espaço societário e a historicidade ao mundo da vida é de alguma maneira atribuir contornos “adjetivos” de normatividade para uma construção conceitual e predominantemente fenomênica, descritiva, e que, por sua vez, denota, a meu ver, um fraco escopo normativo e por isso mesmo remete a uma noção de uma ontologia social enfraquecida de normatividade¹⁹. Vejamos a seguir essa descritividade.

Habermas utilizou como base os trabalhos de Mead e Durkheim para desenvolver sua teoria da sociedade. Assim, o mundo da vida tem processo de racionalização e, portanto, diferencia-se estruturalmente em três níveis: diferenciação estrutural do próprio mundo da vida; diferenciação de forma (*Form*) e conteúdo (*Inhalt*) e, por fim, diferenciação das reproduções simbólicas. O que nos interessa aqui são apenas as duas primeiras formulações.

Ao tratar da diferenciação no mundo da vida, Habermas apresenta três momentos relacionais: cultura e sociedade; personalidade e sociedade; cultura e personalidade²⁰. Quanto à primeira diferenciação, diz respeito ao “crescente acoplamento dos sistemas institucionais das concepções de mundo” (*zunehmenden Entkoppelung des Institutionensystems von den Weltbildern*); a segunda trata do “alargamento do espaço de contingência

¹⁸ HABERMAS, 1995, p. 209. Mais recentemente, Habermas aproxima ao conceito de mundo da vida um quadro de referência normativo ao situar o mundo da vida como espaço para fundamentações. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 2012. 334 p

¹⁹ A suspeita de um déficit da Teoria Crítica não é novidade para os próprios participantes dela, pois há algum tempo que Axel Honneth indagou, numa perspectiva da crítica interna à Teoria Crítica sob o ponto de vista filosófico, se o conceito de teórico-linguístico de entendimento comunicativo não seria um meio categorial de remediar o déficit normativo da Teoria Crítica. Naquela ocasião, Habermas aceitou que seria sim a resposta, pois o que está em jogo, em última instância, delinea-se em três formas: o conceito de razão, o conceito de verdade e a teoria da democracia. Conferir esse debate na íntegra em: HABERMAS, Jürgen. *Dialektik der Rationalisierung: Defizite der Kritische Theorie*. In: _____. *Die Neue Unübersichtlichkeit: Kleine Politische Schriften V*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985. p. 167 – 208.

²⁰ HABERMAS, 1995, p. 219 – 220.

para a produção de relações interpessoais” (*Erweiterung des Kontingenzspielraums für die Herstellung interpersonaler Beziehungen*) e, por fim, a terceira tematiza “a renovação das Tradições”²¹ que dependeria da disposição crítica e capacidade de inovação dos indivíduos” (*Erneuerung von Traditionen immer stärker von der Kritikbereitschaft und Innovationsfähigkeit der Individuen abhängig wird*). No interior dessa diferenciação, haveria uma condição de corolário específico de cada um dos elementos do mundo da vida e, assim, para a cultura ter-se-ia um estado de contínua revisão da Tradição, para a sociedade uma situação de independência das ordens legítimas de procedimentos formais para a fundamentação de normas e, por fim, à personalidade caberia o estabelecimento autodirigido do “eu” enquanto identidade. Diante dessa arquitetura construtiva, parece que Habermas interpõe, sim, notas ontológicas de cunho social na sua teoria da sociedade ou, como afirmei, Habermas faz ainda que tacitamente uma ontologia social. Ela pode não ser elaborada com o rigor epistêmico ou propriamente dialético-ontológico que os críticos poderiam exigir, porém há nessa diferenciação uma abordagem social ontológica precisamente quando Habermas afirma a existência de uma realidade objetiva e contingencial que se expande a partir de um “eu” entendido racional-comunicativamente. A questão crítica que permanece, em minha investigação, é que essa mesma ancoragem não permite pensar ainda em uma ontologia normativa, isto é, uma abordagem capaz de prover no mundo da vida o elemento normativo que oriente a um movimento de *dever-ser* perante os problemas sociais. Uma teoria da sociedade, assim como os seus elementos integrantes – no caso aqui o mundo da vida –, não pode olvidar em se constituir em toda a sua plenitude, em ser normativa. O mundo da vida deveria conter em seu conjunto categorial elementos de normatividade, portanto, de uma ontologia social “forte” e não “fraca”, isto é, que contenha já em sua gênese um déficit normativo.

²¹ Por Tradição, Habermas entende que, perante o contexto histórico, é a ação de perseguirmos aporobematicamente algo que outros (“antepassados”) iniciaram e fizeram antes do “nós” (da atual vivência). Cf. HABERMAS, Jürgen. *Identidad Nacional e Identidad Postnacional*. In: _____. *Identidades nacionales y postnacionales*. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2002. p.111 – 121.

Por outro lado, a diferenciação da forma e conteúdo do mundo da vida estabelece-se em três níveis: cultural, social e da personalidade²². À primeira, correspondem os conteúdos concretos já entrelaçados nas imagens de mundo míticas e mitigados precisamente nos pressupostos da argumentação, nos procedimentos da argumentação e nos valores fundamentais abstratos; no nível da sociedade os princípios gerais são cristalizados e se impõem na sociedade moderna os princípios do ordenamento jurídico e da moral; por fim, no nível da personalidade os processos de socialização são solvidos mediante as estruturas cognitivas. Mais uma vez essa diferenciação não logra êxito no tocante ao estabelecer já no conceito de mundo da vida e suas estruturas uma normatividade, uma ontologia social que traga consigo o germen denotativo de um *dever-ser*, isto é, como Habermas afirma, em outra passagem, não se coloca a questão das patologias do mundo da vida²³ (*Pathologien der Lebenswelt*). Habermas só aborda tal patologia a partir do entendimento de que existe um processo de cooptação do sistema (poder e dinheiro) ao mundo da vida, porém ele, apesar de afirmar que existam deformidades no mundo da vida ou processos de colonização do mundo da vida, parte sempre de um dualismo – de cunho intersubjetivo – e que, em última instância, o conceito de mundo da vida possui estruturas ineludíveis de uma razão que se autocompreende teleológica e substancialmente estruturada posto que o mundo da vida parecesse sempre *querer ser “engolido” pelo sistema*. Daí parece não haver espaço nessa articulação dualista intersubjetiva em Habermas, sob o ponto de vista da noção de mundo da vida, que se permita pensar em um componente estruturante normativo do *Lebenswelt*.

No capítulo da TKH intitulado *Marx und die These der inneren Kolonialisierung*, o conceito de mundo da vida parece ganhar um status mais próximo da normatividade postulada pela Teoria Crítica. Ao falar especificamente sobre o Estado social, onde articulam-se, por um lado, as esferas da ação da economia e da política e, por outro, as estruturas comunicativas e da esfera pública²⁴, Habermas parece orientar a sua

²² HABERMAS, 1995, p. 220.

²³ HABERMAS, 1995, p. 566.

²⁴ HABERMAS, 1995, p. 512.

atenção para uma concepção social ontológica do mundo da vida ao vinculá-la à esfera pública (política), no sentido de que a própria esfera pública advém desse mundo da vida – que não é político – e que, portanto, sugeriria uma noção normativa; porém, pelo fato de que o mundo da vida não é político e, por isso mesmo, Habermas aloca sua força de pesquisa no espaço público – esse, sim, torna-se político – é que se pode reafirmar o déficit normativo do conteúdo ontológico do mundo da vida. Nesse caso, Habermas estava discorrendo acerca do estágio do capitalismo tardio na sociedade. Apenas nesse contexto, é que mais precisamente o mundo da vida foi vinculado à esfera pública política, ocasionando, inclusive, outra variante do mundo da vida: a força dos grupos sociais presentes nele. A questão se coloca no seguinte sentido: por que é preciso adjetivar o mundo da vida como “grupo social que tem força” se o mesmo já tivesse contido uma denotação normativa? Talvez fosse mais “simples” interpor na tríade – personalidade, cultura e sociedade – componentes de um *dever-ser*, porém Habermas insiste baseá-las por meio do conceito de razão comunicativa e só a partir da racionalidade ao entendimento mútuo arrolar uma teoria da sociedade. O mundo da vida, portanto, estaria encapsulado nessa “conceituologia” racional comunicativa de Habermas e isso, no meu entendimento, não permite pensar e nem desenvolver uma ontologia social normativa. Mais uma vez, o déficit de normatividade estaria posto na teoria habermasiana.

A proposta em atrelar o mundo da vida à teoria da sociedade que se vê envolta pela racionalidade comunicativa ganhou novos contornos em *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*²⁵. Nesse texto, Habermas repõe à noção da razão comunicativa frente às recensões de Thomas McCarthy, no tocante a ideia de razão em Kant, a fim de que o próprio conceito de razão seja entendido numa transição que parte da ideia de uma razão “pura” a uma razão “situada”. Por razão “situada” – e mais uma vez o uso de adjetivos para o conceito de razão – Habermas entende “*uma detranscendentalização do sujeito cognoscente [...]. O sujeito finito deve se encontrar ‘no mundo’ sem perder sua espontaneidade ‘produzida*

²⁵HABERMAS, Jürgen. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart: Reclam, 2001. 87 p.

no mundo' (welterzeugende)"²⁶. A destrancendentalização da razão entendida comunicativamente e que estabelece vínculo social ontológico com o mundo da vida é, assim, definida por Habermas: "a destrancendentalização orienta-se, por um lado, à colocação dos sujeitos socializados nos contextos dos mundos da vida e, por outro, ao cruzamento da cognição com o falar e o agir"²⁷.

2.2 O déficit de institucionalização em *Leiden an Unbestimmtheit*

Parece que a crítica de Honneth à Kant quanto à "cegueira em face do contexto [...] a aplicação do imperativo categórico, a ação permanece sem orientação e "vazia", uma vez que o sujeito não recorre a algumas prerrogativas normativas das práticas institucionalizadas de seu mundo circundante"²⁸ não ficaria tributada apenas a Kant, porém creio que mesmo em *Leiden an Unbestimmtheit* ou *Sid* (na versão brasileira abreviada), Honneth deixa escapar um pensar sobre as instituições (pois, e "apenas" revitaliza a teoria hegeliana do direito, sobretudo, em virtude de que para tratar da esfera social (patologias e emancipação) é mais pertinente – e aqui eu concordo com o Honneth – "entender a realidade social como incorporação da razão [...] um argumento ontológico-social" (*sozialontologisches Argument*)²⁹. Parece-me que nessa passagem Honneth nos permite pensar que uma teoria da sociedade ou mais precisamente um pensar filosófico

²⁶ HABERMAS, 2001, p. 9.

²⁷ Na versão original: *Die Detranszendentalisierung führt einerseits zur Einbettung der vergesellschafteten Subjekte in lebensweltliche Kontexte, andererseits zur Verschänkung der Kognition mit Sprechen und Handeln. Zusammen mit der Theoriearchitektur verändert sich der Begriff der 'Welt'*. Tradução nossa. Cf. HABERMAS, 2001, p. 16.

²⁸ HONNETH, 2007, p. 94.

²⁹ Id. *Ibid.*, p. 95. HONNETH, 2003, p. 66. A crítica de Honneth à Kant volta para o próprio Honneth quando o mesmo não trata em *Sid* sobre "como" fazer para que os agentes sociais participem da práxis emancipatória ("patologias sociais) para que se efetive a liberdade pelos canais institucionais. É verdade que em *Sid* Honneth não se propõe a isso, mas minha questão neste artigo é evidenciar a necessidade de que Honneth – tomando o projeto hegeliano da liberdade que se efetiva no ordenamento social – precisa "lançar mão" de uma ontologia social, tal como ele mesmo afirmou em seu livro. Se ele fica apenas numa descrição analítica das patologias sociais torna-se complicada tal argumentação. Nesse sentido, é que a mesma crítica endereçada ao Habermas cabe também ao Honneth, claro que em contextos distintos. Cf. LUBENOW, Jorge Adriano. *O que há de político na Teoria da Ação Comunicativa? Sobre o déficit de institucionalização em Jürgen Habermas*. *Philosophos*, Goiânia, v.18, n.1, p.157 – 190, 2013.

social sobre as instituições deve ser mediado pela argumentação ontológica-social; porém, o que me cabe nessa seção é explicitar algumas passagens em *Sld* no qual percebo esse déficit do “como” e “o que” pensar sobre as instituições e não apenas em “dizer” que é preciso tê-las enquanto mediadoras para coordenação de ações. Em resumo: reitero que a minha crítica é que Honneth ainda precisaria explicitar o “conteúdo” nos quais essas instituições possam se efetivar como mediadoras de ação que visam à práxis (em face de que queremos uma sociedade justa e não injusta) tomando por um modelo normativo de democracia (democracia deliberativa?)³⁰. É aqui que eu vejo que o “sofrimento de Indeterminação” pode vir a ser um “*Erfolg an Bestimmtheit*” (“êxito na determinação”) ao propor a explicitação dos conteúdos mínimos possíveis para a emancipação das patologias sociais pela via institucional. O perigo, por outro lado, é não cair numa espécie de institucionalismo que seja óbice para a eticidade democrática tal qual Honneth pensa.

Se eu entendi o modelo no qual Honneth parte para chegar a ideia de eticidade e que dá ancoragem ao seu pensamento filosófico social em *Sld* segue-se da seguinte forma: da gramática moral temos as expectativas não satisfeitas que geram desrespeito (moral) e o que motiva a luta social (reconhecimento) no qual há exigência de uma concepção formal de eticidade (vida boa). Na esfera da eticidade com o telos à práxis, segundo Honneth, parece que a razão deve ser compreendida incorporada ao contexto social no qual “desde já” “temos de partir aqui de um conceito de racionalidade que já se manifestou em nossas mentalidades e tradições, em nossas normas e valores”³¹. Honneth admite, portanto, que esses quatro aspectos³² (*Mentalitäten, Überlieferungen, Normen, Werten*) da racionalidade “incorporada” (*Verkörperung von Vernunft*) são fundamentais para as patologias sociais. Reside ainda a questão de como conciliar tais pressupostos com os processos institucionalizados (família, corporações/sociedade civil e Estado) para a efetivação da liberdade

³⁰ FORST, Rainer. Das Ethos der Demokratie. 1996, p. 194 – 238. In: _____. *Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie von Liberalismus und Kommunitarismus*. 1. ed. Frankfurt am Main: Surhkamp, 1996.

³¹ HONNETH, 2007, p. 96.

³² HONNETH, 2001, p. 68.

mediante a expressão da vontade livre. Nessa tentativa “conciliadora” e sob o ponto de vista da Filosofia do Direito hegeliana, Honneth reforça a ideia da realidade social como tarefa filosófica ao afirmar que

Hegel está interessado no que deve ser incorporado nessa realidade social, na “existência”, para que com isso a “vontade livre” individual possa se desenvolver e se realizar, ainda que não diretamente em uma instituição do direito caracterizada juridicamente; já insistimos que as relações comunicativas, que possibilitam ao sujeito individual em “ser-consigo-mesmo-no-outro”, devem pertencer essencialmente às condições de uma tal realização³³.

Chamo a atenção ao termo no texto alemão para ‘existência’ que é “*dasein*”, isto é, uma existência como sendo a base social e institucional para a efetivação da vontade livre. Isso significa que só há uma existência real se a mesma estiver circunscrita no âmbito da imediaticidade social. Honneth parece que nessa passagem não só reitera o postulado hegeliano da realidade social, mas também retoma parte da filosofia habermasiana da ação comunicativa. Essas relações comunicativas pressupostas nas “formas da existência social” (*sozialen Daseinsformen*) exigem, no meu entendimento, uma base mínima de “conteúdo” social, ou seja, quais são essas condições não só formais, porém empíricas e/ou procedimentais (na linguagem habermasiana) que as instituições necessitam ter para efetivar essa vontade livre? Honneth não se ocupa com essa questão. É bem verdade que não foi o escopo em *Sld*, mas deixa por “inacabado” essa temática e ainda mais explicitamente tanto em *O Direito à Liberdade*³⁴ quanto em *Luta por*

³³ HONNETH, 2007, p. 62. HONNETH, 2001, p. 31.

³⁴ HONNETH, Axel. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Tradução Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press, 2014. 411 p. No sentido do argumento ontológico-social proposto por Honneth, penso que na realidade brasileira a pesquisa filosófica social, sob a ótica da Teoria Crítica, que visa esse olhar ontológico-social para/na realidade “nossa” é a pesquisa realizada pelo prof. Pinzani em conjunto com a profa. Walquíria Rego. Penso que nesse livro há, de forma séria e contundente, a proposta de se repensar uma Teoria Crítica que tome por referência nosso cenário epocal. Cf. PINZANI, Alessandro, REGO, Walquíria Leão. *Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania*. São Paulo: Unesp, 2013. 241 p. cf. também. _____. *O Valor da liberdade na sociedade contemporânea*. Resenha crítica, *Crítica*, p. 207 – 215. Essa pouca clareza também é expressa na pesquisa do prof. Emil Sobotka. Cf. SOBOTKA, Emil. *A liberdade individual e suas expressões institucionais*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 27, n. 80, p.219 – 227. Uma excelente explicitação desse déficit sócio-normativo também é encontrada de forma assaz significativa na pesquisa do doutorando Francisco Jozivan Guedes (PUCRS). Cf. LIMA, Francisco

reconhecimento³⁵ também não está clara essa preocupação de Honneth – sob o enfoque de um *sozial ontologisches Argument* – no que diz respeito aos conteúdos dessas instituições no sentido normativo (ou os argumentos ontológico-sociais como o próprio Honneth afirma em seu texto). Daí é que, a meu ver, emerge não um mero sentimento social, porém um “êxito de determinação” que eu cognomino de *Erfolg an Bestimmtheit* no sentido que é preciso apresentar minimamente as determinações que possam efetivar a vontade livre dessas mesmas formas de existência social inseridas nas práticas de vida institucionalizadas (*institutionalisierten Lebenspraxis*). Determinar ganha um sentido positivo e não restritivo nesse caso. Um caminho possível é pensar as instituições como esse *medium* normativo. Ter o “êxito na determinação” é levar em conta que, sob a ótica da Teoria Crítica, explicitar indicações que “curem” (sentido terapêutico) as patologias sociais no sentido de que “determinar” ganhe status não apenas analítico (como faz Honneth e o faz de forma defensável), mas normativo (propor quais são [seriam] esses *Grundgut*³⁶ (bens primários) nos quais os processos institucionais devem se orientar minimamente tendo como telos a efetivação da vontade livre). De certa forma, o projeto de se pensar uma razão capaz de ser entendida como razão “corporificada” já havia sido assinalada pelo próprio Habermas³⁷. Revisitar o conceito de razão “destranscendentalizada” ou de razão corporificada, como propõe Honneth, deve, sim, servir como paradigma filosófico-social que leve em conta a necessidade de se ter justamente “os argumentos ontológico-sociais” que o próprio Honneth assinala.

Jozivan. *Hiperinflação literária e déficit sócio-normativo no Das Recht der Freiheit de Honneth*. 2014. 21f. Trabalho apresentado como requisito parcial para aprovação na disciplina Seminário de Filosofia Social (Doutorado em Filosofia), PUCRS, Porto Alegre, 2014. Importante artigo sobre a solidariedade enquanto fio condutor à uma teoria do reconhecimento é do prof. Sobottka e do prof. Savedra. Cf. SOBOTTKA, Emil, SAVEDRA, Giovanni. *Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth*. Civitas: Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 9 - 18, 2008.

³⁵ HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003. 296 p.

³⁶ HONNETH, 2001, p. 29.

³⁷ HABERMAS, 2001, 87 p.

Referências Bibliográficas

BOURDIGNON, Michela. *O Modo do Absoluto e a Crítica de Hegel à Spinoza e a Leibniz*. 2014. 6f. Trabalho apresentado na aula do Seminário de Introdução à Lógica da Essência de Hegel (Doutorado em Filosofia), PUCRS, Porto Alegre, 2014.

FORST, Rainer. *Das Ethos der Demokratie*. 1996, p. 194 – 238. In: _____. *Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie von Liberalismus und Kommunismus*. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

Francisco Jozivan. *Hiperinflação literária e déficit sócio-normativo no Das Recht der Freiheit de Honneth*. 2014. 21f. Trabalho apresentado como requisito parcial para aprovação na disciplina Seminário de Filosofia Social (Doutorado em Filosofia), PUCRS, Porto Alegre, 2014.

HABERMAS, Jürgen. *Von den Weltbildern zur Lebenswelt*. p.23. In: _____. *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 2012. 334 p.

_____. *Identidades nacionales y postnacionales*. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2002. p.111 – 121.

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

_____. *Das Konzept der Lebenswelt und der hermeneutische Idealismus der verstehenden Soziologie*. In: _____. *Theorie des Kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1995. p. 182 – 228.

_____. *Pensamento pós-metafísico*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. 271 p.

_____. *Dialektik der Rationalisierung: Defizite der Kritische Theorie*. In: _____. *Die Neue Unübersichtlichkeit: Kleine Politische Schriften V*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985. p. 167 – 208.

HONNETH, Axel. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Tradução Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press, 2014. 411 p

_____. *Sufrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Tradução Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007. 145 p.

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

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

HOULGATE, Stephen. Logic and Ontology. In: _____. *The opening of Hegel's logic: from being to infinity*. 1. ed. Indiana: Purdue University Press, 2006. 456 p.

Institut für Sozialforschung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität. Disponível em: <http://www.ifs.uni-frankfurt.de/forschung/projekte>. Acesso 14 nov. 2014

LUBENOW, Jorge Adriano. *O que há de político na Teoria da Ação Comunicativa? Sobre o déficit de institucionalização em Jürgen Habermas*. *Philosophos*, Goiânia, v.18, n.1, p.157 – 190, 2013.

LUFT, Eduardo. *The syndrome of the house taken over*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 58, n.2, p. 295 – 307, 2013.

_____. *Ontologia Deflacionária e ética objetiva: em busca dos pressupostos ontológicos da teoria do reconhecimento*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 55, n. 1, p. 82 – 120. 2010

SOBOTKA, Emil, SAVEDRA, Giovani. *Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth*. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 9 - 18, 2008.

Endereço Postal

PUCRS-Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 5 – Sala 608

CEP: 90619-900 – Porto Alegre – RS

Data de Recebimento

10 de janeiro de 2015

Data de Aceite para Publicação

13 de janeiro de 2015