



LIBERDADE COMO RESISTÊNCIA: NOS CAMINHOS DA ARTICULAÇÃO PÚBLICA DO SOFRIMENTO INDIVIDUAL

Thiago Ferreira Pinto

Universidade de Brasília – UnB
thiagoferrarepinto@gmail.com

Resumo: O caráter abstrato da concepção moderna de liberdade anuncia-se enquanto perda de contato do sujeito com o mundo social. Isolado de contextos intersubjetivos, o sujeito moderno vê sua liberdade converter-se em agir adaptativo, em pura estratégia diante do movimento inexorável da realidade social. A assunção da perspectiva segundo a qual o quadro normativo que estrutura a vida compartilhada é produto da ação social torna evidente o traço puramente formal da concepção moderna de liberdade e faz possível a visualização da relação interna entre história e sofrimento. A impossibilidade de fundar a crítica social no sofrimento abstrato da classe proletária gera a necessidade de tomar o sofrimento individual como ponto de partida da reflexão filosófica. A partir daí, ganha sentido a tematização dos caminhos pelos quais o sofrimento individual adquire horizontalidade e, portanto, alcance compartilhável. Aqui se vê a gênese da resistência enquanto articulação pública de demandas individuais que se provam típicas de certa posição social.

Palavras-Chave: Liberdade. Sofrimento. Resistência.

FREEDOM AS RESISTANCE: THE PATHS OF PUBLIC ARTICULATION OF INDIVIDUAL SUFFERING

Abstract: *The abstract character of the modern conception of freedom shows itself as the subject's loss of contact with the social world. Isolated from intersubjective contexts, subjects of modernity see their freedom turn into adaptive action, pure strategy before the inexorable movement of social reality. The perspective that takes the normative structure of social life as the result of social action makes clear the purely formal features of modern freedom and also opens the possibility for us to see the internal relation between history and suffering. The impossibility of grounding social criticism in the abstract suffering of the working class brings to light the necessity to take individual suffering as the starting point of philosophical reflection. Based on this, it is important to thematize the ways by which individual suffering acquires horizontality and thus becomes shareable. Here we see the genesis of the resistance as a public articulation of individual demands that prove themselves typical of a certain social position.*

Keywords: *Freedom. Suffering. Resistance.*

Introdução

A segunda metade do século XX viu surgir demandas sociais de cunho identitário. À questão da redistribuição de bens se soma um padrão de exigências que diz respeito às condições de formação saudável da individualidade. Interessa saber como uma teoria crítica que se constrói nos marcos do marxismo ocidental lida com os desafios que nosso tempo traz à luz, uma vez que pensar a emancipação enquanto articulação imanente entre redistribuição e reconhecimento envolve a reconstrução dos expedientes conceituais de acesso crítico à realidade. É nesse contexto de discussão que se localiza o presente trabalho.

Premissas abstratas de filosofia da história estiveram à base da crítica social de viés hegeliano-marxista. O atrito entre forma e matéria – atrito que produz as estruturas da vida compartilhada – se apaga em nome da atribuição de um interesse emancipatório a certa posição social: o privilégio epistemológico concedido ao proletariado faz abstração da mediação da crítica pelo sujeito concreto e individual. Diante de tal quadro, o passo fundamental a ser dado no projeto de reconstrução da teoria crítica consiste no abandono da pretensão de atribuir de forma objetiva e dogmática o interesse emancipatório a uma classe social. O passo seguinte envolverá a centralização da experiência do sofrimento subjetivo.

O sofrimento possui potencial cognitivo. É o mesmo que dizer: o sofrimento traz consigo o sentido daquilo que – enquanto falta, ausência – é a sua causa. O terreno da história abre-se àqueles que a viveram enquanto privação. Surge a partir daí uma relação interna entre diagnóstico e terapia, entre o desrespeito que causa o sofrimento e a resistência que o supera. Fundamental aqui é perceber que a superação do privilégio cognitivo da classe social enuncia uma demanda teórica de considerável envergadura: como pensar o trajeto por meio do qual o sofrimento subjetivo ganha horizontalidade e torna possível a formação intersubjetiva de semânticas compartilháveis?

Essa temática tem certa importância para a teoria social contemporânea. E aqui nos interessa compreender como a teoria crítica de origem frankfurtiana – em especial Axel Honneth e Jürgen Habermas – lida com a questão. Fazer sentido da passagem da experiência subjetiva do sofrimento para a gramática objetiva de pretensões de validade universalizáveis: aí se encontra o interesse de nossa investigação. À luz de tal objetivo, investigaremos primeiramente a crítica de Hegel à absolutização de um padrão deficiente de liberdade e emancipação (2). A historicidade e o movimento dos padrões de interação social serão investigados a partir de três conceitos centrais para a tradição hegeliana: experiência (*Erfahrung*), negação determinada e materialismo (3). Por fim, o potencial cognitivo do sofrimento será tomado como o motor da formação de grupos estruturados em torno de interpretações compartilhadas sobre o desrespeito a pretensões de individualização saudável (4).

1 O diagnóstico de Hegel: modernidade e liberdade como ilusão

O projeto crítico de Kant representa o ápice do ideal moderno de liberdade. De fato, foi ele quem deu forma acabada àquilo que desde Maquiavel se desenvolvia como a forma padrão de exercício da vontade livre. Com o intuito de alcançar o sentido da crítica hegeliana à liberdade formal, reconstruiremos as linhas fundamentais do projeto kantiano de filosofia prática. No dizer de Kant, à necessidade de uma metafísica da natureza para fundamentar os conhecimentos da física corresponde, em termos prático-morais, a necessidade de uma *metafísica dos*

costumes. Movido por tal exigência, o autor desenvolve um modelo procedimentalista do ideal moderno de autodeterminação. Vejamos os principais momentos de seu trajeto argumentativo.

Endossando as premissas atomistas de Hobbes e Locke, Kant toma por objeto as condições de ação de um sujeito que, sendo “livre a respeito de todas as leis da natureza, [obedeça] somente àquelas que ele mesmo se dá”¹. O ponto de partida aqui consiste na compreensão da vontade como capacidade de agir a partir da representação de leis²: enquanto faculdade subjetiva, a vontade possui a nota distintiva de ver-se sempre mediada por princípios que orientam a ação. O que interessa Kant – dito agora de forma mais precisa – são as condições mediadoras de uma ação moral, ou seja, o conjunto de padrões de conduta que, à medida que pretendem orientar a vida moral dos *seres racionais*, constituem a razão prática universal.

A razão que funda o dever moral é puramente formal; é a forma do querer em geral³. De modo básico, pode-se dizer que é nesse espaço do querer em geral que surgem e ganham conteúdo os discursos sobre a *validade* das normas que estruturam a vida compartilhada. A questão que mais nos interessa, porém, diz respeito ao fato de que a possibilidade de acesso a tal instância discursiva está ancorada na suposição do potencial racional do sujeito que, para agir em conformidade com o dever moral, precisa submeter seus desejos particulares e contingentes às restrições derivadas do procedimento de validação universal de vontade. A base de uma lei moral encontra-se, portanto, na compreensão do *sujeito como fim em si mesmo*; dito de outra forma, reside no sujeito racional a possibilidade da reflexão em torno da moralidade de todo e qualquer padrão de conformação da vida social: “admitindo porém que haja alguma coisa cuja *existência em si mesma* tenha um valor absoluto e que, *como fim em si mesmo*, possa ser a base de leis determinadas, nessa coisa e só nela é que estará a base de um possível imperativo categórico, quer dizer, de uma lei prática”⁴.

Tal *coisa* é o sujeito racional que, enquanto base da razão prática, funda sua autonomia na atuação a partir de leis universalizáveis. Assim ganha sentido o imperativo categórico, forma fundamental da vontade livre: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”⁵. Conforme se vê, a concepção formal de moralidade exposta por Kant centraliza a figura do ser racional detentor da *vontade legisladora universal*. Nesse sentido, o teor procedimental do parâmetro de justificação das ações dá o tom do modo kantiano de compreender o ideal moderno de autodeterminação: sendo a *autonomia* “o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional”⁶, tem-se que a fonte dos modos ilegítimos de ação é sempre o ímpeto da vontade de buscar leis “em qualquer ponto que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal”⁷.

Tratando do potencial descaminho da vontade na direção da *heteronomia*, Kant aciona um ponto de vista que muito nos interessa. De modo geral, diante da

¹ Fundamentação da metafísica dos costumes, p. 235. In: *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

² *Ibidem*, p. 228.

³ *Ibidem*, p. 241.

⁴ *Ibidem*, p. 228.

⁵ *Ibidem*, p. 223.

⁶ *Ibidem*, p. 235.

⁷ *Ibidem*, p. 239.

eventualidade da determinação da vontade a partir do mundo objetivo, o autor faz valer a natureza incondicionada do imperativo categórico:

[ele] tem que abstrair de todo o objeto, até ao ponto de este não ter nenhuma *influência* sobre a vontade, para que a razão prática (vontade) não seja uma mera administradora de interessa alheio, mas que demonstre a sua própria autoridade imperativa como legislação suprema⁸.

A pureza da razão prática nos permite visualizar o passo fundamental que Kant dá em relação aos seus antecessores, especialmente Hobbes e Locke. Conforme já indicado, a filosofia prática é alçada com Kant ao espaço da investigação a respeito das condições de formulação de juízos enfáticos de validade moral. Nesse ponto é importante ter em mente que nos precursores da teoria contratualista o sujeito é movido à constituição contratual do estado civil por ver aí o meio mais eficaz de operacionalizar o medo que possui da vida social desregrada. Mesmo em Locke – para quem o estado de natureza é já o espaço dos direitos naturais –, fala-se da fuga da violência como a única garantia da autopreservação⁹ e como “umas das razões principais porque os homens abandonaram o estado de natureza e se reuniram em sociedade”¹⁰. De volta a Hobbes, vê-se ainda que é o expediente do contrato que funda a própria possibilidade de se falar sobre justiça e moralidade¹¹.

Ocorre que Kant localiza na dimensão do procedimento a capacidade do sujeito para abstrair de toda sua concretude mundana. Dado que “unicamente a autêntica e pura razão humana é a que se torna necessária e aconselhável para servir de orientação”¹², tem-se que o sujeito kantiano não é movido por medo ou por constrangimentos contingentes. Orienta-o o expediente racional que exige abstratamente a consideração de cada sujeito como fim em si: o detentor da vontade legisladora universal se faz sujeito à medida que se anula enquanto posição determinada no espaço social. É só por esse expediente, aliás, que ganha fundamento a concepção kantiana de *direito* enquanto “a *restrição* da minha liberdade ou arbítrio, assim que ele possa coexistir com o arbítrio de cada um, segundo uma lei universal”¹³.

É Hegel quem torna evidente o caráter *abstrato* do projeto kantiano, tanto em termos de filosofia teórica quanto em termos de filosofia prática. O impulso crítico da filosofia hegeliana consiste na constatação do fato de que a fundamentação da objetividade do discurso a partir das faculdades prático-cognitivas do sujeito racional tem por corolário a abstração da autoridade normativa das práticas

⁸*Idem*.

⁹ LOCKE, *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos: ensaio sobre o origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Rio de Janeiro: Vozes, 2006, p. 90-1.

¹⁰*Ibidem*, p. 94.

¹¹ HOBBS, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico ou civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 110: “Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto”.

¹² KANT, *O que significa orientar-se no pensamento?*, p. 72. In: *Textos Seletos*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 70-99.

¹³ KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Trad. Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, p. 43.

compartilhadas¹⁴. Nesse sentido, remonta a Hegel a abordagem filosófica que retira do centro de suas preocupações a investigação sobre as faculdades do *ser racional* e reposiciona em lugar de destaque os contextos de interação que inevitavelmente estruturam a vida humana: “[Hegel] foi o primeiro a reconduzir o sujeito transcendental de Kant aos contextos deste lado de cá e a ‘situar’ no espaço social e no tempo histórico a razão que atravessa esses contextos”¹⁵.

A reinserção do sujeito no mundo compartilhado, Habermas dá o nome de *destranscendentalização*. Trata-se aqui, de modo geral, da constatação do fato de que a formação saudável da subjetividade carece invariavelmente da confirmação intersubjetiva de pretensões de individualização: “a formação do Eu prático está ligada à pressuposição do reconhecimento recíproco entre dois sujeitos”¹⁶. Se é assim, o próprio conceito de liberdade enquanto autodeterminação ganha um novo conteúdo. Refere-se ainda à condição de que o sujeito somente se veja determinado por aquilo que não lhe seja externo; o que muda, porém, é que o teor e o parâmetro da determinação da vontade não reside na pura subjetividade: ser livre é determinar-se naquilo que é condição da própria liberdade¹⁷.

O ponto a ser asseverado diz respeito à compreensão hegeliana da modernidade como cisão. Segundo Hegel, o modo como se concebeu em solo moderno o ideal de liberdade é fruto da absolutização de uma das dimensões da noção concreta e verdadeira de liberdade. De fato, é nesses termos que o autor expõe a ideia tipicamente moderna de *livre-arbítrio*¹⁸ enquanto pura indeterminidade, pura possibilidade de escolha em face de determinações externas ao sujeito. Daqui deriva, em linhas gerais, o diagnóstico proposto por Hegel. A modernidade, à medida que não perquiriu o sentido pleno da vontade livre em sua dinâmica especulativa, recaiu em uma contradição insuperável: “visto que somente o elemento formal da autodeterminação livre é imanente ao arbítrio, e o outro elemento, em contrapartida, lhe é algo dado, o arbítrio, se é que ele deve ser a liberdade, pode ser com certeza chamado de ilusão”¹⁹.

Com base nisso, pode-se dizer que o diagnóstico hegeliano corresponde, já na introdução à *Filosofia do Direito*, a duas dimensões fundamentais da liberdade: uma intrasubjetiva e outra intersubjetiva. A primeira delas diz respeito à repressão da estrutura pulsional do sujeito. Conforme nos é dado concluir a partir da leitura do §17 do referido texto, Hegel vê como um dos resultados do ímpeto moderno pela absolutização da razão subjetiva a compreensão dos impulsos e inclinações como algo patológico, algo que deve ser suprimido e submetido aos ditames da razão

¹⁴ LIMA, Erick. A autoridade normativa das práticas compartilhadas: uma interpretação da introdução à *Filosofia do Direito* de Hegel. *Dissertatio*, v. 40, 2014, p. 117-50.

¹⁵ HABERMAS, *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Trad. Milton Camargo. São Paulo: Loyola, 2004, p. 183.

¹⁶ HONNNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 119.

¹⁷ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, §38. Robert Pippin nos traz uma boa ilustração desse modelo de liberdade: “Thus I can be said to be freely writing this book, its production would be really mine, even if I am in various ways responding to external contingencies and influences not of my own making, if the sense or significance of those influences is a feature of a general institutional and social practices which are themselves capable of being understood by me as practices and institutions ‘without which I could not be me’”. In: PIPPIN, Robert. *Hegel’s practical philosophy: rational agency as ethical life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 137.

¹⁸ HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997, §§14-20.

¹⁹ *Ibidem*, §15.

autocrática. Nesses termos, a modernidade coloca no lugar do *sistema dinâmico de todos os impulsos* um modo de determinação individual que pressupõe a absoluta irracionalidade das inclinações. Daí resulta – uma vez que os impulsos não possuem em seu interior nenhum critério de hierarquização²⁰ –, que o decidir contingente do arbítrio produz *sofrimento*, ou seja, produz a exigência de que o sujeito trate a sua própria estrutura pulsional como algo estranho que precisa ser dominado.

A faceta intersubjetiva da cisão moderna, por sua vez, torna-se evidente quando se tem em vista o caráter destrutivo da liberdade abstrata. Concebida em termos de livre-arbítrio – como liberdade que consiste em “se poder fazer o que se quiser”²¹ –, a vontade não é capaz de se adequar a nenhuma configuração institucional, a nenhum contexto intersubjetivo localizado historicamente. Isso ocorre porque a modernidade permaneceu presa àquilo que Hegel chamou de má-infinitude²². Assim compreendida, a vontade é sempre um *além*, uma exigência de legitimação que nunca se contenta e que, portanto, impede que o sujeito se sinta em casa no mundo concreto. O que se faz necessário para a superação dessa unilateralidade é uma outra compreensão da relação entre transcendência e imanência, entre infinitude e finitude, entre indeterminação e determinação.

Nesse ponto nos parece interessante analisar o modo como o autor constrói uma abordagem filosófica que pretende superar as dicotomias *naturalizadas* pela modernidade. De modo geral, pode-se dizer que a própria visualização do modelo kantiano de autodeterminação como ilusório somente se faz possível pela reaproximação de nossos modelos de racionalidade da esfera de reprodução material e simbólica da vida: “Hegel não é o primeiro filósofo que pertence aos tempos modernos, mas o primeiro para o qual a modernidade se tornou um problema; em sua teoria, torna-se visível pela primeira vez a constelação conceitual entre modernidade, consciência do tempo e racionalidade”²³.

O que há de relevante aqui é o fato de que Hegel vê seu tempo já como produto de certo modelo de racionalidade. Não um modelo qualquer de racionalidade, mas aquele que, tendo atingido seu ponto máximo com o projeto kantiano de investigação das condições de possibilidade da formulação de juízos enfáticos de validade empírica e moral, realizou-se na história como padrão de justificação de nosso trato com o mundo objetivo e com o mundo social. É pelo fato de que a objetividade da racionalidade moderna pretende fundar-se no *abismo intransponível* entre razão e história²⁴ que “a fatalidade com que os tempos pré-históricos sancionavam a morte ininteligível passa a caracterizar a realidade integralmente inteligível”²⁵. Em outras palavras, é por não se dar conta do fato de que a configuração do mundo é resultado histórico da intervenção humana que o ideal tradicional de emancipação acaba por converter-se em negação da liberdade.

Hegel pretende visualizar esse fenômeno em sua *necessidade*, em seu devir. Para dar conta de tal intento, vê-se impelido a assumir um ponto de partida distinto daquele assumido pela filosofia que mais imediatamente o antecedeu. Tomando por base a ideia segundo a qual “considerar algo racionalmente não significa acrescentar de fora uma razão ao objeto e, por este intermédio, elaborá-lo, senão

²⁰ *Ibidem*, §17

²¹ *Ibidem*, §15.

²² *Ibidem*, §22.

²³ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*: doze lições. Trad. Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 62.

²⁴ HEGEL, *Enciclopédia*, §41.

²⁵ HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 40.

que o objeto é por si mesmo racional”²⁶, o autor pretende desdobrar a reflexão filosófica a partir do solo da vida compartilhada; a partir, portanto, da apreensão histórica do modo como a configuração concreta do mundo social realiza-se enquanto produto de um movimento imanente, enquanto produto de processos intramundanos de interação entre sujeitos concretos.

2 Crítica como processo imanente: *erfahrung*, negação determinada e materialismo

Tomar a configuração concreta do mundo social como ponto de partida da filosofia crítica: eis a exigência geral do projeto de Hegel. Tal abordagem pretende superar a *naturalização* do mundo com base no recurso à historicidade das categorias práticas e teóricas disponíveis num dado contexto social. Nesse sentido, nos interessa fazer sentido dos desdobramentos fundamentais da perspectiva filosófica que se desenvolve a partir da crítica hegeliana à filosofia moderna.

Na esteira aberta por Hegel, Marx nos oferece uma boa ilustração a respeito da necessidade de apreensão do mundo como produto do devir. De fato, o autor trata o ambiente do capitalismo liberal como uma ordem que se constrói com base no *caráter fetichista da mercadoria*. Nesse ambiente, o teor positivo das relações interpessoais se perde, de onde se segue a naturalização da estrutura individualista da vida compartilhada. A forma mercadoria representa, portanto, o mundo que não mais é visto como produto da ação humana, o mundo reificado:

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos do trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos²⁷.

É o recurso à historicidade que permite a Marx abrir de forma crítica as estruturas do mundo naturalizado. O diagnóstico do estranhamento do trabalhador perante o produto do seu trabalho²⁸ traz à luz o *segredo* que o fetiche da mercadoria até então ocultava: a mais-valia produz-se ao preço do trabalho abstrato e, portanto, ao preço da desumanização do proletariado. O fetiche se desfaz a partir da apreensão da história da imediatidade, ou seja, a partir da “intelecção de que as coisas não simplesmente são assim e não de outra forma, mas de que elas vieram a ser sob certas condições”²⁹. É justamente o processo de construção das figuras históricas de consciência que nos interessa aqui. Conforme passaremos a ver, aqui

²⁶ HEGEL, *Princípios da filosofia do direito*, §31.

²⁷ MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985, p. 71.

²⁸ “[...] o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a *objetificação* (*Vergegenständlichkeit*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*)”. KARL, Marx. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 80.

²⁹ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 52.

está a chave para a compreensão da liberdade não mais como mera ação adaptativa, mas como resistência que se produz a partir da articulação pública da “história coagulada nas coisas”³⁰, do sofrimento individual compartilhável.

No intuito de compreender o devir dos padrões que regulam a vida social, Hegel se vale do tradicional conceito de experiência (*Erfahrung*). Dado o caráter dialético da história da filosofia – e dada a centralidade do debate Kant-Hegel para os desdobramentos da filosofia contemporânea –, aqui se torna relevante compreender a concepção hegeliana de experiência por oposição à concepção que dela tem Kant. Na filosofia kantiana, a experiência tem espaço enquanto “conexão sintética de fenômenos (percepções) numa consciência, enquanto a mesma é necessária”³¹. De modo geral, ela é o processo por meio do qual as percepções se articulam a partir dos conceitos puros do entendimento, articulação que fundamenta a própria comunicabilidade dos juízos sobre o mundo: “o que em determinadas circunstâncias me ensina a experiência deve ensinar sempre a mim e a todos, e sua validade não se limita apenas ao sujeito e seu estado do momento”³².

A ampliação do projeto crítico proposta por Hegel se evidencia no modo como ele concebe a experiência. Uma vez que toma por objeto não apenas as condições de possibilidade de juízos sobre a natureza, o autor concebe a experiência como processo imanente de construção da própria conceitualidade do mundo. Se não existe acesso imediato aos critérios últimos da validade de nossos juízos, impõe-se a investigação a respeito do modo como os padrões de justificação de nossas interações – entre sujeitos e desses sujeitos com o mundo objetivo – ganham forma na concretude dos processos comunicativos; na concretude, portanto, das tentativas falíveis de dar conta de conflitos axiológicos e das interpretações distintas sobre o conhecimento do mundo objetivo.

No dizer de Hegel, a experiência é o “movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto* dele surge o *novo objeto* para a consciência”³³. O autor retira do sujeito autocrático, portanto, a plenitude da estrutura da racionalidade crítica, lançando-a no mundo³⁴; tal movimento – que representa a base fundante de sua concepção de crítica – tem como ponto de partida a ideia de consciência natural, enquanto por esta se compreende o emaranhado entre realidade e racionalidade, o *sistema do em-si pensado*³⁵. É com base nessa noção que Hegel pretende superar as cisões operadas no terreno da filosofia moderna, levando adiante o exercício genuíno da dialética do esclarecimento. A ser reconhecido e superado, portanto, encontra-se o fato de que na filosofia crítica pré-hegeliana o padrão de validação do conhecimento guarda uma incomensurável externalidade em relação ao próprio conhecimento, de onde resulta que o objeto ao qual tal padrão se dirige – na terminologia de Hegel, o

³⁰ *Idem*.

³¹ KANT, *Prolegômenos*, p. 136.

³² *Ibidem*, p. 132.

³³ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 2012, p. 80.

³⁴ Robert Brandom assim formula tal ideia: “[...] Hegel tells a story about how the very same practice of rational integration of commitments undertaken by applying concepts, that is, the synthesis at once of recognized and recognizing individual subjects and of their cognitive communities, is at the same time the historical process by which the norms that articulate the contents of the concepts applied are instituted, determined, and developed. He calls that ongoing social, historical process ‘experience’ (*Erfahrung*), and no longer sees it as taking place principally between the ears of an individual”. BRANDOM, Robert. *Perspectives on pragmatism: classical, recent and contemporary*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 4.

³⁵ HEGEL, *Enciclopédia*, p. 110.

saber fenomenal – não deve necessariamente reconhecê-lo enquanto padrão³⁶; em outros termos, o em-si da consciência, compreendido como mundo da vida compartilhado, não se vincula de modo necessário a critérios de validade que não prestem honra à estrutura consciente da realidade, à facticidade.

Ao dar maior consistência à sua concepção de racionalidade crítica, o projeto hegeliano conta ainda com um expediente por meio do qual a *historicidade* passa a ser concebida como um elemento constitutivo da experiência: trata-se da figura do nós. No dizer de Hegel, a filosofia deve abandonar a pretensão ingênua de “aprender a nadar sem entrar na água”³⁷, o que significa dizer que a pretensão de neutralidade axiológica deve sobrepor-se uma perspectiva que, não sendo externa à interação sujeito-objeto, permita a visualização da nova figura de consciência não como algo causal e extrínseco, mas sim como produto da *negação determinada* daquilo que a antecede. Ao nós, portanto, faz-se evidente a história de formação do em-si da consciência; história que, segundo Hegel³⁸, transcorre por trás das costas da consciência, visto que esta permanece envolvida no desespero da experiência da perda de sua verdade.

É preciso melhor compreender o sentido da ideia de negação determinada. Horkheimer e Adorno nos indicam que, através de tal conceito, “Hegel destacou um elemento que distingue o esclarecimento da desagregação positivista à qual ele o atribui”³⁹. De fato, a questão fundamental aqui surge como corolário da já referida compreensão da história como elemento constitutivo da experiência: o reconhecimento da historicidade de nosso aparato categorial nos obriga a tomá-lo como resultado de processos intersubjetivos de revisão de nossos modos de interação com o mundo objetivo e social. Isso quer dizer que a compreensão hermenêutica dos padrões vigentes de coordenação de ações somente se faz possível quando os tomamos como produto de negações das figuras de consciência que o antecederam historicamente; como negação, portanto, da estrutura concreta de uma forma de vida determinada.

A pergunta que se faz pelo sujeito da experiência – pelo sujeito que assume concretamente a posição do nós – ganha sentido à luz da percepção do privilégio epistemológico de que goza tal perspectiva. É interessante notar que a própria possibilidade de se falar de tal privilégio se relaciona estreitamente com a noção de negação determinada: o nós vê a história como produto de negações determinadas; vê a história, portanto, como espaço de produção de sofrimento real. A realidade do sofrimento, conforme se fará evidente no próximo item, é o que torna incontornável a historicidade da experiência. Dito de outra forma, o dar voz ao sofrimento consiste em fazer valer a história por meio da qual a configuração atual do mundo se produziu enquanto negação imanente de modos concretos de regulação da vida compartilhada.

Essa é a chave para a elaboração de uma leitura materialista da concepção hegeliana de experiência. Tomada a experiência como “o processo de resolução de compromissos incompatíveis”, abre-se a percepção da negatividade como “movimento, [...] como alteração de compromissos”⁴⁰. O teor do movimento se mostra no atrito entre conceito e mundo – entre forma de vida e história –, o que

³⁶ HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 79.

³⁷ HEGEL. *Enciclopédia*, p. 109.

³⁸ *Fenomenologia do Espírito*, p. 81.

³⁹ HORKHEIMER; ADORNO, *Dialética do esclarecimento*, p. 36.

⁴⁰ BRANDON, Robert. *Tales of the mighty dead: historical essays in the metaphysics of intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002, p. 207.

torna possível uma compreensão heterodoxa dos objetivos de Hegel: visaria ele não à explicação da inevitabilidade histórica da configuração atual do mundo⁴¹, mas à reconstrução do “processo de formação ética do gênero humano como um processo em que, passando pelas etapas de um conflito, se realiza um potencial moral inscrito estruturalmente nas relações comunicativas entre os sujeitos”⁴².

Adorno nos esclarece esse ponto. Segundo diz, “Hegel se aproxima do materialismo social quanto mais ele impulsiona o idealismo para o campo da teoria do conhecimento, quanto mais ele insiste, contra Kant, em compreender os objetos a partir do interior”⁴³. A necessidade de se compreender os objetos a partir do interior é o que Hegel quer evidenciar quando assevera o compromisso da dialética de acessar a coisa tal qual ela se desenvolve em si e para si⁴⁴. No seu desenvolvimento autônomo, a consciência natural põe para si mesma seus padrões de medida, o que implica a necessidade de acessarmos o devir dos modelos de justificação a partir da imersão no histórico da interação imanente entre facticidade e validade; histórico que funda a concretude do mundo atual. Aqui ganha forma a materialidade do conceito e, portanto, a centralidade da experiência como história da formação dos conceitos.

Ainda nos marcos da leitura adorniana, percebe-se que o desencadear da experiência se relaciona com a evidência da insuficiência de nosso aparato categorial diante do mundo social e objetivo. E é justamente para fazer sentido da “não-verdade da identificação total”⁴⁵ que Adorno pretende recuperar a relação interna entre a produtividade da contradição e a realidade do mundo empírico; sendo tal *realidade* compreendida como “aquilo de que a filosofia transcendental de Kant tira sua experiência mais profunda”⁴⁶. Pela aproximação de Kant e Hegel, o autor torna evidente o modo como o solo do mundo objetivo e o solo do mundo social que produz estranhamento ocupam um lugar central na compreensão dos conceitos: é a percepção do *primado do objeto*⁴⁷ na experiência que torna central o atrito entre forma e conteúdo na construção intersubjetiva dos compromissos que dão forma à vida compartilhada.

Ainda Adorno: “a mediação da matéria é a sua história implícita”⁴⁸. E essa mediação é a própria experiência enquanto devir da não identidade, enquanto vir à luz do sofrimento real. O objeto danificado faz valer seu direito diante da forma que se tornou estranha, o que evidencia o caráter produtivo das contradições que se instauram na formulação de pretensões enfáticas de validade sobre o mundo moral e objetivo: a contradição que se instaura no choque entre forma e conteúdo desencadeia processos de justificação voltados à restauração do trato cotidiano e não problemático com o objeto.

⁴¹ Assim compreendida, diz Adorno, a filosofia hegeliana marcharia sempre “ao lado dos mais fortes batalhões”, não dando conta da produtividade da contradição para a experiência de uma sociedade antagônica. Ver: ADORNO, Theodor. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Unesp, 2013, p. 168. Honneth parece se afastar dessa leitura por meio da negação da ontologia e da concepção de Estado propostas por Hegel. Ver: HONNETH, Axel. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007, p. 48-51.

⁴² HONNETH, *Luta por reconhecimento*, p. 117.

⁴³ ADORNO, *Três estudos sobre Hegel*, p. 151.

⁴⁴ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 79.

⁴⁵ ADORNO, *Dialética negativa*, p. 13.

⁴⁶ ADORNO, *Três estudos sobre Hegel*, p. 173.

⁴⁷ ADORNO, *Dialética negativa*, p. 49.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 52.

Tentemos articular de forma mais sistemática o que se disse até aqui. A leitura histórico-filosófica de Habermas virá em nosso apoio. A exigência de não naturalização do mundo nos obriga a tomá-lo em sua forma conceitual. Enquanto conceito, o mundo possui história, possui justificação. A história de formação dos padrões conceituais de interação intersubjetiva é, portanto, a própria instância de validação da forma concreta da facticidade. Enquanto produto da história, a forma de vida se produz por negações não abstratas, o que se faz evidente desde o ponto de vista que acessa o devir dos fenômenos como desdobramento imanente da conceitualidade da vida social.

Se história e justificação estão entrelaçadas – e se, portanto, a história é o espaço da conflitualidade e do sofrimento –, tem-se que o caráter produtivo da contradição reside no pôr em marcha a consciência no caminho da “construção social de um ponto de vista com pretensão à imparcialidade”: a “gênese social da objetividade” ganha terreno como produto da “coordenação dos diferentes olhares sobre o único mundo objetivo”⁴⁹. Nesse ponto, Habermas nos fornece uma interessante formulação da tese materialista antecipada por Hegel e desenvolvida por Adorno:

A objetividade do protesto de *um outro espírito* é feita de um material diferente do que compõe a objetividade de uma realidade surpreendente. Não é a contingência cega das circunstâncias decepcionantes que assinala o fracasso dos juízos e normas morais, mas antes a dor dos ofendidos, cuja voz se faz ouvir na contradição e na indignação dos adversários que esposam orientações de valor diferentes⁵⁰.

A despeito dos vários traços que afastam Habermas de Hegel, Adorno e Honneth, é importante notar que a relação por ele produzida entre a unidade do mundo – tanto do mundo objetivo, quanto do mundo sócio-moral – e o reconhecimento da impossibilidade de acesso não mediado a esse mundo nos permite a visualização da linha diretiva que orienta nossa incursão pela tradição dialética. De fato, interessa-nos perceber que a história do conceito é o devir de sua produção enquanto resultado de processos discursivos de articulação pública do sofrimento individual compartilhável. Dito isso, surge a questão a respeito do potencial cognitivo do sofrimento, bem como aquela que trata das condições de sua articulação em esferas intersubjetivas mais ou menos amplas.

3 Sobre o potencial cognitivo do sofrimento: do desrespeito à libertação

No dizer de Honneth, a nota distintiva da teoria crítica de origem frankfurtiana reside na sua dependência da “especificação quase sociológica de um interesse emancipatório presente na realidade social”⁵¹. Uma tal formulação não deixa dúvidas sobre a estratégica teórica que fundamenta o projeto dos teóricos de tal tradição: centralizar a experiência do *sofrimento* seria o meio de ancorar a perspectiva crítica em um elemento pré-reflexivo, um elemento do mundo social. Fundamental aqui é

⁴⁹ HABERMAS, *Verdade e justificação*, p. 205-06.

⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 66.

⁵¹ “[...] a quasi-sociological specification of an emancipatory interest in social reality itself”. HONNETH, Axel. *Disrespect: the normative foundations of critical theory*. Trad. John Farrell e outros. Cambridge: Polity Press, 2007, p. 65.

analisar a compreensão contemporânea dos potenciais cognitivos do sofrimento como desdobramento de críticas que foram dirigidas aos primeiros autores do marxismo ocidental, em especial a Lukács. Das questões que serão desdobradas a partir daí surgirá uma concepção de liberdade que muito nos interessa, a *liberdade como resistência*.

Retomemos as linhas gerais da crítica hegeliana ao modelo moderno de liberdade. Tratada em sua forma hegemônica, a liberdade moderna se faz valer enquanto pura possibilidade: mantendo a externalidade em relação a tudo aquilo que é determinado, o sujeito trata as possíveis concretizações de sua vontade com indiferença, subestimando-as enquanto condições de sua própria individuação. Resultado disso é a cisão liberdade-mundo. Os padrões que regulam a vida compartilhada se erguem perante o sujeito como formas puramente contingentes, de onde se segue a transformação da promessa de liberdade em mero comportamento adaptativo.

Hegel concebe a liberdade em sua relação imanente com as determinações do mundo. A normatividade da vida social surge então como corolário do caráter irremediavelmente conceitual da existência humana, o que quer dizer que as estruturas do mundo compartilhado devem ser compreendidas como produto da mediação produtiva dos sujeitos – para Hegel, uma teoria crítica tem a finalidade de evidenciar esse ponto, torná-lo explícito em sua historicidade imanente. O diagnóstico da adaptação como negação da liberdade⁵² abre, portanto, a necessidade de se pensar as condições intersubjetivas da formação da subjetividade. A isso se segue a explicitação do fato de que a interação social constitui por si própria padrões normativos objetivos e não apenas reproduz aqueles padrões alcançados pela razão autocrática do sujeito.

À luz dessa construção, se faz mais nítido o teor da exigência de ancorar a crítica em algum elemento do interior do mundo. De modo geral, pode-se dizer que tal elemento – que é o próprio interesse pela emancipação – surge da não constituição plena da subjetividade; em outras palavras, é o fato de que as condições sociais da constituição da subjetividade se encontram negadas àqueles que ocupam certa posição social que permite à teoria crítica fincar seus pés no solo da vida mundana. O sofrimento, portanto, é a dimensão pré-crítica que dá substrato à postura crítica que pretende acessar a história enquanto produtora irremediável de negações de condições intersubjetivas de individuação.

É preciso notar que o projeto iniciado em Frankfurt mantém uma relação tensa com a primeira grande tentativa de reconstrução da perspectiva crítica de Marx a partir de suas inspirações hegelianas. Fala-se aqui da figura de Lukács. Fazendo valer a crítica hegeliana a Kant – e tomando-a como ponto de partida fundamental para a compreensão do pensamento marxiano –, o autor pretende retomar a figura do *nós* enquanto perspectiva privilegiada no que diz respeito ao conhecimento da história. O *nós* sabe da história por senti-la como exclusão, como privação. Tal ponto de vista, portanto, é precisamente aquele que deve fornecer a concretude que funda a materialidade da crítica imanente: por aqui se vê a produção do conceito como identificação abstrata, como movimento que deixa para trás as exigências de emancipação formuladas por certa posição social.

⁵² Hegel, *Enciclopédia*, §39. No trecho referido, o autor formula tal diagnóstico a partir de uma crítica ao empirismo de Hume: “na maneira empirista [de filosofar], as determinações e leis jurídicas éticas, como também o conteúdo da religião, aparecem como algo contingente, e cuja objetividade e verdade interna se abandona”.

Aprofundando sua investigação no sentido de colher o substrato material que fundamenta a compreensão conceitual da realidade, Lukács assim formula a questão que surge como desdobramento central de seu projeto:

No momento em que o conhecimento readquirido, o “verdadeiro”, como o descreve Hegel na *Fenomenologia*, torna-se “aquele delírio báquico no qual nenhum membro escapa à embriaguez”, onde a razão parece ter levantado o véu do santuário de Zeus para descobrir a si mesma – segundo a alegoria de Novalis – como desvelamento do enigma, levanta-se novamente, mas agora de maneira totalmente concreta, a questão decisiva desse pensamento: *a questão do sujeito da ação, da gênese*. Pois a unidade do sujeito e do objeto, do pensamento e do ser, que a “ação” incumbiu-se de provar e mostrar, encontra realmente o lugar de sua realidade e de seu substrato na unidade entre a gênese das determinações do pensamento e a história da evolução da realidade. Contudo, para que essa unidade seja compreendida, é necessário descobrir na história o ponto a partir do qual se podem resolver todos esses problemas e ainda exibir *concretamente* o “nós”, o sujeito da história, esse “nós” cuja ação é realmente a história⁵³.

Refazendo o caminho de Hegel a Marx, Lukács faz encarnar no proletariado o ponto de vista a partir do qual se pode visualizar a unidade entre sujeito e objeto. Segundo o autor, as formas de existência do proletariado são constituídas de tal maneira que “a reificação deve se manifestar nelas de modo mais marcante e mais penetrante, produzindo a desumanização mais profunda”⁵⁴. A questão fundamental aqui diz respeito à necessidade de abertura da configuração consciência da realidade em sua necessidade. Nesse sentido, a superação do caráter místico da forma mercadoria nos faz ver a história como produto do devir. E como produto do devir, a história é resultado de um padrão de justificação que, a partir da ideologia da livre-troca, oculta a posição subalterna da classe que tem sua humanidade negada e submetida aos imperativos de reprodução do capital:

Abandonemos então, junto com o possuidor do dinheiro e o possuidor da força de trabalho, essa esfera ruidosa existente na superfície e acessível a todos os olhos, para seguir os dois ao local oculto da produção, em cujo limiar se pode ler: *No admittance except on business*. Aqui há de se mostrar não só como o capital produz, mas também como ele mesmo é produzido, o capital. O segredo da fabricação de mais-valia há de se finalmente desvendar⁵⁵.

Na linha argumentativa de Marx e Lukács, o proletariado surge como detentor do privilégio epistemológico que advém de sua posição na concretude da reprodução da forma mercadoria. Dito de outra forma, à condição ontológica do pertencimento objetivo a uma classe social se seguiria o acesso privilegiado ao sentido da história de formação da estrutura consciente da vida social. Nada se diz aqui sobre o sujeito individual; antes, o sofrimento é atribuído a uma classe de forma

⁵³ LUKÁCS. *A reificação e a consciência do proletariado*, p. 302-3. In: LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins fontes, 2012.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 309.

⁵⁵ MARX, *O capital*, p. 144-5.

objetivante: o sofrimento seria um fator objetivo que emerge inevitavelmente da posição social do proletariado. Conjugada com premissas abstratas de certa filosofia da história, tal tese não é capaz de fazer sentido da passagem do sofrimento à libertação (*Befreiung*), ou seja, não é capaz de fazer sentido do próprio potencial cognitivo que se abre ao sujeito quando da negação das condições intersubjetivas da constituição de suas capacidades prático-cognitivas.

Mesmo Horkheimer teria permanecido vinculado aos desdobramentos da compreensão do sofrimento como algo abstrato, não tomando ciência do fato de que uma “classe social não experiencia o mundo tal como um indivíduo o faz, nem possui qualquer interesse comum, objetivo”⁵⁶. A superação definitiva dessa tese parece ter se dado tão somente com Adorno, à medida que ele se propôs a investigar os potenciais de análise daquilo que chamou de “o elemento libertador em Nietzsche”⁵⁷. Nietzsche é enfático quando concebe a história da subjetividade moderna como o processo violento de submissão dos impulsos à estrutura autocrática da racionalidade. Nesse sentido, o desenrolar da vida social estaria atrelado “à moralização e ao amolecimento doentios, em virtude dos quais o bicho ‘homem’ aprende afinal a se envergonhar de seus instintos”⁵⁸. A construção da subjetividade, portanto, envolveria o processo de negação daquilo que existe de mais genuinamente humano, a própria estrutura pulsional do indivíduo.

Naquilo que o sujeito moderno deixa para trás é que se encontra o potencial para sua emancipação. No dizer de Nietzsche, “apenas por que o homem se esquece enquanto sujeito e, com efeito, enquanto sujeito *artisticamente criador*, ele vive com certa tranquilidade, com alguma segurança e consequência”⁵⁹. O caminho da libertação deve envolver, portanto, a superação do esquecimento e a reabilitação da estrutural pulsional e intuitiva do sujeito. Com interessante poder de síntese, David Ingram assim descreveu a fonte do interesse da teoria crítica pela abordagem nietzscheana:

Em resposta a esse nihilismo puramente negativo (passivo), Nietzsche propõe um nihilismo positivo (ativo), em que as possibilidades do passado são recicladas criativamente numa transvaloração contínua. Em lugar do ceticismo, do conformismo, do utilitarismo e do fanatismo – sintomas do subjetivismo moderno que abafam a criatividade e provocam a fraqueza –, Nietzsche propõe uma visão afirmativa vital da modernidade estética: um autoesquecimento dionisíaco que suprime o tempo linear pela celebração da criatividade espontânea⁶⁰.

Importante perceber que a fuga das premissas abstratas de filosofia da história é o que permitirá a compreensão da materialidade do conceito. De modo geral, o acesso ao caráter produtivo do atrito entre a estrutura normativa da vida social e o sofrimento individual permanece obstruído até o momento em que perde

⁵⁶ “[...] social classes do not experience the world in the way an individual subject does, nor do they have any common, objective interest”. HONNETH, *Disrespect*, p. 68-9.

⁵⁷ ADORNO, *Dialética negativa*, p. 28.

⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 52.

⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007, p. 40.

⁶⁰ INGRAM, David. *Habermas e a dialética da razão*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Universidade de Brasília, 1993, p. 94.

força a postura que objetiva o sofrimento e o atribui a uma classe social como um todo. Nesse sentido, a perspectiva genealógica abre o caminho para a centralização do sujeito individualizado como mediador da crítica social, como ator contextual que não somente é capaz de razão abstrata, mas é também capaz de arriscar-se na busca pelas condições de sua plena formação⁶¹.

Perceba-se que nesse ponto volta à tona – agora a partir de uma leitura materialista – a tese de Hegel segundo a qual “a justiça, que reconduz ao equilíbrio o universal que se torna prepotente sobre o singular, é igualmente o espírito simples de quem sofreu o agravo”⁶². Com roupagens psicanalíticas, Honneth explora tal tese com o objetivo de compreender a teoria crítica como uma teoria social de teor normativo: à principiologia abstrata das teorias da justiça de viés kantiano o autor opõe o enraizamento da crítica na experiência intramundana do sofrimento. Nesse sentido, é a “experiência moral vivida por sujeitos cujas exigências de identidade foram desrespeitadas”⁶³ que constitui o elemento pré-reflexivo que sustenta a perspectiva da crítica social. O reconhecimento, portanto, surge como força motriz na formação de grupos que se reproduzem enquanto focos de resistência ao desrespeito produzido pela negação sistemática das condições de individuação do sujeito⁶⁴.

Aqui surge uma questão importante. A centralização do sofrimento como elemento fundamentador da crítica somente pode ser levada a efeito quando se investiga o modo pelo qual tal sofrimento individual ganha caráter objetivo. A fuga da contingência se faz necessária, portanto, à medida que o elemento pré-crítico que funda a transcendência deve provar-se em sua necessidade e verdade: o desdobrar da experiência enquanto transformação imanente dos conteúdos normativos da vida compartilhada exige um *padrão de medida* que não se confunda com o modo pelo qual um sujeito solipsista interage com o mundo objetivo e sócio-moral.

O encaminhamento de tal questão tem como ponto de partida a ideia da unidade do mundo. Pressuposto da crítica imanente, sugere Habermas⁶⁵, é a ideia segundo a qual o mundo social é único para todos os participantes de uma ordem política, assim como é único o mundo objetivo ao qual os jogos de linguagem pretendem se referir. Se o desencadeamento da experiência se deve às crises na reprodução espontânea dos jogos de linguagem, pode-se dizer que é a própria objetividade – a objetividade do mundo empírico ou a objetividade do sofrimento produzido perante uma forma que se tornou estranha – que permite a fundamentação comunicável da crítica: “a percepção do objeto não depende apenas dessa individuação, da diferenciação: ela mesma também é constituída a partir do objeto que requisita nela, por assim dizer, a sua *restitutio in integrum*”⁶⁶.

Em termos prático-políticos, a objetividade da crítica provém justamente dos pressupostos intersubjetivos da formação do indivíduo. De fato, o desrespeito desencadeia no sujeito a percepção de seu sofrimento como ausência de algo, como negação de sua subjetividade. Diante de tal negação, a indiferença não se faz

⁶¹ Honneth assim formula essa ideia: “To each attempt to carry out an immanent critique of society under the premises of social rationalization must belong the genealogical project of studying the real context of application of moral norms”. HONNETH, Axel. *Pathologies of social reason: on the legacy of critical theory*. Trad. James Ingram e outros. Nova Iorque: Columbia University Press, 2009, p. 52.

⁶² HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 318.

⁶³ HONNETH, *Disrespect*, p. 77.

⁶⁴ HONNETH, Axel. *The I in we: studies in the theory of recognition*. Trad. Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press, 2012, p. 201-16.

⁶⁵ HABERMAS, *Verdade e justificação*, p. 306-10.

⁶⁶ ADORNO, *Dialética negativa*, p. 47.

possível, visto que o reconhecimento condiciona a existência do sujeito enquanto tal: “simplesmente porque os sujeitos humanos não podem reagir de modo emocionalmente neutro às ofensas sociais, [...] os padrões normativos do reconhecimento tem uma certa possibilidade de realização no interior do mundo da vida social em geral”⁶⁷. A possibilidade de efetivação das demandas por reconhecimento está relacionada, nesse sentido, ao fato de que a articulação pública do sofrimento abre um espaço intersubjetivo para a tematização dos conflitos axiológicos em torno de exigências de emancipação; em outras palavras, a objetividade da experiência – objetividade que tem natureza social e, portanto, discursiva⁶⁸ – remonta aos *contextos de reconhecimento*⁶⁹ como âmbito da resolução não definitiva de conflitos.

Daqui surge uma concepção de liberdade bem diversa daquela defendida pelos autores da tradição individualista e liberal. A relação interna entre vontade e determinação torna evidente a necessidade da inserção do sujeito em ambientes compartilhados. Nesses termos, o modelo hegeliano de luta por reconhecimento assume a já referida forma de uma teoria social de teor de normativo⁷⁰, já que a interação entre indivíduos incorpora o potencial moral que tende a expressar-se como exigência de confirmação social de pretensões de autonomia e individuação. E eis aqui uma concepção original de *liberdade*. Antes compreendida como negação absoluta das determinações sociais, ela agora consiste na determinação do sujeito a partir de um conteúdo que não lhe é estranho⁷¹, ou seja, um conteúdo cuja mediação lhe é indispensável enquanto requisito para a constituição saudável de sua personalidade. Na leitura materialista que Honneth faz de Hegel, esse modelo de liberdade assume a forma da *resistência*⁷².

Resistir é lutar por reconhecimento⁷³, é buscar para o sentimento de injustiça um modo de expressão. Nesse ponto, é novamente Adorno quem torna evidente a amplitude da contraposição que tal concepção de liberdade representa em face da ação inofensiva que marca a liberdade negativa:

Em contraposição aos fantasmas da profundidade que, na história do espírito, sempre se deram muito bem com aquilo que existe, muito trivial para eles, a resistência seria a verdadeira medida da profundidade. O poder do existente erige as fachadas contra as quais se debate a consciência. Essa deve ousar atravessá-las. Somente isso arrancaria o postulado da profundidade à ideologia. O momento especulativo sobrevive em tal resistência: aquilo que não deixa sua lei ser prescrita pelos fatos dados, transcende-os ainda no contato mais estreito com os objetos e na recusa à transcendência sacrossanta. Lá onde o pensamento se projeta para além daquilo a que, resistindo, ele está ligado, acha-se a sua liberdade. Essa segue

⁶⁷ HONNETH, *Luta por reconhecimento*, p. 224.

⁶⁸ HABERMAS, *Verdade e justificação*, p. 207.

⁶⁹ A expressão encontra-se em: FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 326-45.

⁷⁰ HONNETH. *Luta por Reconhecimento*, p. 119. O Autor também encontra tal modelo de teoria social nos escritos sociológicos de Adorno: HONNETH, Axel. *Pathologies of social reason*, p. 54-70.

⁷¹ HEGEL. *Enciclopédia*, p. 106.

⁷² HONNETH. *Luta por Reconhecimento*, p. 253-68.

⁷³ BRINK, Bert van den. *Damaged life: power and recognition in Adorno's ethics*. In: BRINK, Bert van den; OWEN, David (orgs.). *Recognition and Power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 79-99.

o ímpeto expressivo do sujeito. A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade⁷⁴.

O quadro aqui delineado nos exige esclarecimentos sobre o sentido de uma postura teórica adequada à sua análise. De modo geral, nos resta saber que posição ocupa no debate político-filosófico atual a perspectiva que centraliza a dinâmica do sofrimento individual e debruça-se sobre suas condições de articulação pública. Conforme veremos, tal questão exigirá uma breve reconstrução dos marcos da filosofia política contemporânea.

Conclusão

A modernidade construiu padrões de justificação do poder político que tomam como pressuposto o protagonismo do sujeito detentor de razão abstrata. De modo geral, compreende-se o mundo como algo desprovido de normatividade espontânea, de onde se segue a exigência de que qualquer estrutura de convívio seja concebida a partir da declaração de vontade de cada indivíduo isolado. Das versões da teoria do contrato até a formulação kantiana do imperativo categórico como fundamento da razão prática, o que se observa é o encerramento de todas as fontes de sentido no sujeito, algo que corresponde à concepção de liberdade enquanto livre arbítrio: a vontade livre seria externa a toda e qualquer determinação; ela seria, portanto, indiferente às suas concretizações contingentes.

Hegel foi enfático quando demonstrou os desdobramentos deletérios da padronização de tal modelo de liberdade. A partir de nossa exposição, podemos nos aproximar do argumento do autor por meio da ideia de *inevitabilidade de mundo*: a absolutização da vontade livre enquanto faculdade/capacidade distintamente individualizada faz com que o mundo compartilhado permaneça intocado, ao que se segue a naturalização das estruturas inevitavelmente unilaterais que conformam a vida social. Embora naturalizado pela razão formal, o mundo social não deixa de reproduzir-se simbólica e materialmente – o mundo é inevitável -, ainda que tal reprodução permaneça inacessível à crítica baseada na liberdade abstrata. Em resumo, o ideal da liberdade como arbítrio perde de vista o fato de que a razão autocrática do sujeito – à medida que permanece externa às determinações da objetividade – acaba por concretizar-se como pura adaptação perante um mundo que se desenvolve a partir de leis naturais e supostamente inescapáveis: a promessa de liberdade se converte em ilusão.

À luz dessa crítica ao discurso filosófico-político da modernidade, Hegel assevera a necessidade de tomarmos outro ponto de partida para a compreensão conceitual da realidade. Seria o caso de não mais pressupormos a figura onipotente do sujeito doador de sentido; ao contrário, o sujeito seria destranscendentalizado em nome do reconhecimento da precedência da estrutura conceitual da vida compartilhada. Nesse sentido, o esforço da filosofia crítica não mais consistiria na apreensão das condições formais de possibilidade da experiência, mas sim na compreensão do modo pelo qual as figuras de consciência se desdobram enquanto realidade histórica. Assim é que Hegel reformula e amplia o conceito de experiência (*Erfahrung*): experiência é aqui o movimento imanente da realidade conceitual, o desdobrar da crítica enquanto processo que tem seu ponto de partida no reconhecimento do caráter insuficiente de certo padrão histórico de racionalidade.

⁷⁴ ADORNO. *Dialética Negativa*, p. 23-4.

A historicidade da experiência é evidenciada por Hegel a partir da ideia de negação determinada. O *nós* que faz ciência acessa o mundo enquanto produto de processos discursivos de resolução de conflitos – axiológicos ou cognitivos; enquanto produto da negação de algo determinado, portanto. A estrutura conceitual da realidade, nesse sentido, somente pode ser compreendida à luz de seu *dever*: o aparato categorial atual é sempre o resultado de correções de nossos padrões de relação com o mundo sócio-moral e com o mundo objetivo. É justamente a ideia de *correção* que abre espaço para uma leitura materialista do projeto crítico hegeliano: o atrito entre o conceito e a história é o motor da experiência, da crítica às formas de vida historicamente construídas.

À materialidade do conceito se segue, em termos prático-políticos, a centralidade da experiência do sofrimento. O caráter incontornável da mediação conceitual da ação ética-moral mantém uma relação interna com a não verdade da identificação total, de modo que o sofrimento surge como indício dos limites do projeto moderno de igualação abstrata. Assim é que a história, compreendida como espaço de disputa em torno de compromissos valorativos distintos, se apresenta como produtora irremediável de sofrimento e desrespeito. Importante é perceber o caráter produtivo de tal experiência: o sofrimento é experienciado como negação de liberdade, ou seja, como negação das condições intersubjetivas de formação da subjetividade saudável. Nesse sentido, há um potencial cognitivo no modo pelo qual o sujeito individual tem a vivência da negação de reconhecimento perante as instâncias universais do mundo social: se a história é o terreno do sofrimento, aqueles que sofrem a conhecem de modo mais profundo e necessário.

Concebido nesses marcos, o potencial cognitivo do sofrimento exige que nos debruçemos sobre as condições da articulação pública de demandas originariamente individuais. Aqui surge a relevância de uma das dimensões centrais da teoria social elaborada por Honneth: condição da crítica às formas de vida historicamente dadas é a construção de espaços horizontais de compartilhamento de sofrimento. O desencadear de uma luta, portanto, pressupõe a criação de uma semântica que sirva à evidenciação do fato de que determinada experiência de sofrimento é compartilhada por certa posição social; em outras palavras, é a sistematicidade do desrespeito perante instâncias universais do mundo social que fornece a objetividade da crítica imanente e, portanto, a objetividade da exigência de correção do aparato categorial intersubjetivamente reconhecido. Tal compreensão dos caminhos da articulação pública do sofrimento individual desperta nosso olhar para a necessidade de abertura dos espaços institucionais para pautas contra-hegemônicas. A porosidade dos espaços sociais de decisão – dos contextos de justificação dos padrões de interação – deve ser tomada, portanto, como condição do sucesso da luta de grupos por emancipação.

Nesse ponto, surge a questão a respeito da posição que tal teoria social de teor normativo ocupa no ambiente contemporâneo de discussão. De modo geral, pode-se dizer que a pretensão que subjaz à elaboração desse projeto envolve a superação da distância entre liberais e comunitaristas: a normatividade da vida social cria expectativas de reconhecimento recíproco, algo que fundamenta uma espécie de principiologia a partir da qual se faz possível a elaboração de juízos enfáticos em torno de questões ético-morais. A crítica ao caráter local da teoria é respondida com base no teor normativo das condições intersubjetivas de formação da identidade. A crítica à abstração principiológica da teoria da justiça tradicional é afastada a partir da assunção das estruturas da vida compartilhada como ponto de partida para a reflexão crítica.

* * *

Referências

ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. **Três estudos sobre Hegel**. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Unesp, 2013.

BRANDOM, Robert. **Perspectives on pragmatism: classical, recent and contemporary**. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

_____. **Tales of the mighty dead: historical essays in the metaphysics of intentionality**. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

BRINK, Bert van den. Damaged life: power and recognition in Adorno's ethics. In: BRINK, Bert van den; OWEN, David (Orgs.). **Recognition and Power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 79-99.

FORST, Rainer. **Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo**. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

GIORDANI, Mário Curtis. **História dos séculos XVI e XVII na Europa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. Trad. Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Verdade e justificação: ensaios filosóficos**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico ou Civil**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HONNETH, Axel. **Disrespect: the normative foundations of critical theory**. Trad. John Farrell e outros. Cambridge: Polity Press, 2007.

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

_____. **Pathologies of social reason: on the legacy of critical theory**. Trad. James Ingram e outros. New York: Columbia University Press, 2009.

_____. **Sufrimento de indeterminação**: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

_____. **The I in we**: studies in the theory of recognition. Trad. Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press, 2012.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

INGRAM, David. **Habermas e a dialética da razão**. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Universidade de Brasília, 1993.

KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: **Crítica da razão pura e outros textos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Os pensadores).

_____. **Princípios metafísicos da doutrina do direito**. Trad. Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

_____. Prolegômenos. In: KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura e outros textos filosóficos**. Trad. Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os pensadores).

_____. O que significa orientar-se no pensamento? In: **Textos Seletos**. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.

KARL, Marx. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **O capital**: crítica da economia política. Trad. Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

LIMA, Erick. A autoridade normativa das práticas compartilhadas: uma interpretação da introdução à Filosofia do Direito de Hegel. In: **Dissertatio**, v. 40, 2014.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 2006.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Sobre verdade e mentira**. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

PIPPIN, Robert. **Hegel's practical philosophy**: rational agency as ethical life. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.