

A RECONHECIBILIDADE PRECEDE O RECONHECIMENTO? ACERCA DAS CRÍTICAS DE JUDITH BUTLER A AXEL HONNETH

Mariana Fischer Pacheco

PPGFil- Universidade de São Paulo

Resumo: Buscaremos, neste artigo, investigar o debate entre Axel Honneth e Judith Butler, que, cada vez mais, ganha importância para a filosofia política contemporânea. A filósofa e o filósofo discutem a ligação entre reconhecimento e lutas sociais, especialmente, o papel de identidades nestes conflitos. O fundamento da polêmica reside nas divergentes leituras de Hegel: Honneth enfatiza o papel da intersubjetividade e do amor e, a partir daí, escreve sobre a afirmação de identidades em lutas por reconhecimento; já Butler lê Hegel com os franceses e, nesse tom, insiste na relevância de um desejo de reconhecimento e interessa-se por conflitos sociais que não mais se apoiam em identidades.

Palavras-chave: reconhecimento, lutas sociais, identidades, abjeção.

Abstract: this essay examines the debate between Axel Honneth and Judith Butler which is increasingly gaining relevance for the contemporary political philosophy. Both philosophers investigate the connection between recognition and social struggles. Their divergent interpretations of Hegel are in the core of their disagreements: Honneth emphasizes the role of love and intersubjectivity and defends the affirmation of identities in social struggles; in the other hand, Butler's point of departure is the French interpretation of Hegel, therefore she insists on a desire of recognition and on the importance of struggles that are no longer based on identities.

Keywords: recognition, social struggles, identities, abjection.

Introdução: reconhecimento, identidade e lutas sociais

O diálogo com feministas norte-americanas tem sido fundamental para Axel Honneth desde o início de seu percurso intelectual. Devemos lembrar a importância das ideias de Jessica Benjamin para a elaboração de *Luta por Reconhecimento* (2003a) na década de 1990 e o papel do debate com Nancy Fraser para o redirecionamento de sua teoria em meados da década de 2000. A partir de 2005, a polêmica com Judith Butler ganha crescente relevância: nesse ano, Honneth e Butler se encontraram na Universidade da Califórnia, Berkeley – encontro que resultou na publicação do livro *Reificação* (2008) – e, desde então, o diálogo entre eles se intensificou e redundou no atual projeto de escrita de um livro em conjunto¹.

¹ Butler anunciou este projeto conjunto em sua passagem pelo Brasil em setembro de 2015.

Rastrear esse debate é uma tarefa que exige alguns cuidados, já que ele não se reduz ao confronto direto de ideias, prossegue de maneira indireta, por meio, por exemplo, das críticas de Butler a Jessica Benjamin (cujas ideias sobre a formação do sujeito são apropriadas por Honneth em *Luta por Reconhecimento*), assim como as teses mais recentes da norte-americana sobre reconhecibilidade que, apesar de não serem expressamente dirigidas ao frankfurtiano, atingem o cerne de sua teoria. Um segundo aspecto importante da questão se refere à virada histórica de Honneth, que a partir do final da década de 2000 passa a suavizar suas pretensões antropológicas (principal alvo das críticas de Butler) e ressaltar o papel da contingência histórica e de instituições. É preciso aqui ressaltar que, nesse momento, o frankfurtiano não abandona por completo sua antropologia filosófica, apenas abranda sua relevância. Como veremos, ele deixa isso claro no artigo “Do desejo ao reconhecimento: os fundamentos da consciência-de-si de Hegel” (2010c), assim como em recente entrevista (2010d) em que afirma acerca das teses iniciais que continua a defender: “Eu manteria uma certa ideia antropológica, a qual, podemos dizer, é um conceito formal constitutivo do reconhecimento” (p.164). Nesse sentido, apesar de existirem mudanças significativas em ambas as perspectivas ao longo do tempo, as críticas de Butler permanecem formando um importante contraponto ao pensamento honnethiano.

Tanto Honneth como Butler investigam a relação entre reconhecimento e lutas sociais na atualidade e fazem isso com base em suas diferentes leituras de Hegel, as quais, em ambos, está associada à psicanálise. A filósofa e o filósofo compartilham, ainda, o propósito de realizar uma crítica imanente, isto é, esforçam-se para provocar uma autocrítica da tradição com o escopo de mobilizar o seu potencial emancipatório. Defendem, entretanto, ideias bastante distintas sobre a localização e o modo de mobilização de tais forças.

O fundamento dos desacordos reside justamente nas divergentes interpretações de Hegel. Honneth busca suavizar o peso ontológico da filosofia hegeliana e defende que uma psicanálise de orientação empirista (principalmente a de Donald Winnicott) pode complementar a sua leitura do filósofo. A base das ideias do frankfurtiano está em sua concepção de intersubjetividade, que, segundo ele, pode ser extraída de reflexões hegelianas sobre o amor. A identidade dos sujeitos, assim como imagens e narrativas que os conectam possuiriam um papel crucial em lutas por reconhecimento.

Butler, por seu turno, não recua diante do peso ontológico da filosofia hegeliana. De fato, ela lê Hegel com os franceses de maneira a ressaltar um desejo (e não amor) de reconhecimento e o papel de uma ontologia do corpo. Desejo implica em uma falta primordial. Não é por acaso,

portanto, que a filósofa cuida de afetos ligados a um déficit, como aqueles conexos à vulnerabilidade do corpo e ao luto. Assim, apesar de compreender o papel de estratégico de identidades nos embates atuais, ela não se cansa de nos lembrar da relevância de coalizões políticas que não mais se sustentam em identidades.

O debate evoca, portanto, questões fundamentais para pensar, hoje, lutas sociais: forças emancipatórias derivariam de um potencial para a construção de relações intersubjetivas, simétricas e cooperativas ligadas ao amor ou de relações radicalmente assimétricas, relacionadas a um desejo de reconhecimento? Lutas emancipatórias devem estar associadas a identidades ou podem também acontecer sem o apelo a essas?

1. Honneth e as diversas esferas do reconhecimento

Ainda na década de 1980, Honneth apresenta as linhas iniciais de seu projeto crítico. Segundo ele, haveria um déficit sociológico em pensadores centrais da primeira geração da Escola de Frankfurt. Theodor Adorno, Max Horkheimer e Herbert Marcuse não teriam sido capazes de ir além de uma perspectiva funcionalista, isto é, não teriam conseguido apontar aspectos da ação nas diferentes esferas sociais (como a família ou o direito) que excederiam sua função de reprodução de um sistema de dominação. Esta deficiência estaria ligada à maneira pela qual esses frankfurtianos associam Marx e Freud: além do peso marxiano, haveria um excesso psicanalítico nos trabalhos de filósofos como Adorno e Marcuse, que enfatizam, por exemplo, o papel da teoria das pulsões freudiana – teoria que Honneth acredita que está alicerçada em pressupostos metafísicos (cf. HONNETH, 1989, 1990, 2003b).

Membros do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt que ocuparam uma posição periférica na primeira geração haveriam, contudo, identificado um potencial para transformação nos diversos campos da vida social. Erich Fromm, por exemplo, propõe pensar tais forças por meio de uma teoria centrada no papel de interações (e não pulsões) na formação de sujeito.

A importância desses impulsos emancipatórios socialmente localizados teria sido compreendida por Jürgen Habermas, que, segundo Honneth, formula uma concepção de intersubjetividade que pode ser pensada ao lado de intuições frommianas. Em vez de somente se concentrar no papel instrumental da linguagem, Habermas ressalta a sua força transformadora: a vocação primeira da linguagem não é descrever um mundo supostamente objetivo, mas sim conectar sujeitos e possibilitar o entendimento. Assim, um procedimento argumentativo de prova e contraprova, pautado em parâmetros contrafáticos (como uma potencial simetria e acesso a todos, assim como orientação para o entendimento) permitiria a crítica a distorções na

comunicação. Habermas formula, então, uma teoria da comunicação linguística que pretende ser neutra em relação a contextos.

As objeções de Charles Taylor (1994, 1995) a tal proposta de descontaminação contextual são retomadas por Honneth (1989, 2003a), o qual identifica um déficit sociológico também na teoria habermasiana. Essa última negligenciaria o papel de experiências, valores e expectativas de autorrealização de sujeitos que se engajam em lutas sociais. Com o objetivo de superar tal deficiência sem, contudo, abandonar o legado de Habermas, Honneth (2003a) propõe construir uma teoria enraizada na vida social, aberta à maneira pela qual sujeitos se observam e buscam uma vida boa, e que, ao mesmo tempo, mantém o propósito de alcançar normas, o mais possível, universais.

Assim, o frankfurtiano, que desde seus primeiros trabalhos se preocupa com o papel de uma antropologia filosófica (HONNETH, 1980), propõe, na década de 1980 e 1990, estabelecer uma “uma concepção antropológica que substitua a pragmática universal habermasiana” (HONNETH, 2000b, p.101). Para tanto, elabora um modo bastante particular de articulação entre Hegel e a psicanálise: apenas uma interpretação atenuadora do peso ontológico da filosofia hegeliana e sua associação a uma psicanálise de orientação empirista evitaria que sua teoria repetisse as deficiências que detectara no pensamento de Adorno e Marcuse. Por essa razão, como veremos, Honneth se aproxima não só de Fromm e Winnicott, como também da psicologia desenvolvimentista norte-americana (cf. HONNETH, 1989; 1990; 2003a; 2003b; 2010a; 2010b).

O recurso à psicanálise tem o sentido de recuperar a noção de autonomia do sujeito. Seria possível resgatá-la mesmo após Freud, Wittgenstein e Saussure, desde que passemos a concebê-la como uma autonomia descentrada. Inconsciente e linguagem não seriam obstáculos intransponíveis a liberdade, mas sim condições constitutivas do processo de desenvolvimento do sujeito. A autonomia pode, nesses termos, ser pensada como um ideal normativo que tem como base um potencial de sujeitos concretos atingirem certo grau de maturidade psíquica, que os tornaria aptos a escolher modos singulares de organizar suas vidas (cf. HONNETH, 2000a).

Como veremos, tal concepção de autonomia, que está ligada a possibilidade de realização de um diálogo intrapsíquico, é objeto de críticas de Butler. Talvez o modo honnethiano de associar Hegel a uma psicanálise de matriz interacionista esteja excessivamente marcado por noções habermasianas de comunicação e simetria. Devemos, portanto, insistir na pergunta: como o frankfurtiano propõe realizar tal associação?

Sua proposta é apresentada de maneira sistemática no início da década de 1990 com a publicação de *Luta por Reconhecimento* (2003a). Inspirado

na tripartição hegeliana entre família, Estado e sociedade civil, assim como na intuição presente nos escritos de Jena segundo a qual “autonomia do indivíduo aumenta também com cada etapa do respeito recíproco” (HONNETH, 2003a, p.158), Honneth separa três esferas do reconhecimento: a família (ligada a possibilidade de construção da autoconfiança), o direito (relacionado ao autorrespeito) e a comunidade de valores (associada à autoestima).

Experiência intersubjetivas amorosas na esfera da família possuiriam precedência com relação às outras formas de reconhecimento. Para explicar o funcionamento de tal esfera, o frankfurtiano (2003a) tenta aproximar as reflexões hegelianas sobre o amor à explicação winnicottiana acerca da relação entre bebê e mãe no processo de maturação do sujeito. Ao afirmar que o amor há de ser concebido como um “ser-si-mesmo em um outro”, Hegel forneceria as bases para pensar as relações humanas como um “equilíbrio precário entre autonomia e ligação” (HONNETH, 2003a, p.160). Tal intuição encontraria ressonância nas reflexões de Winnicott, as quais mostrariam que a formação de laços amorosos na idade adulta depende de um balanceamento entre experiências de profunda conexão com o outro e de autoafirmação do sujeito, dinâmica que se mostra nas diversas fases de desenvolvimento do bebê: inicialmente, haveria uma relação de dependência absoluta (ou de simbiose, como diz Honneth) entre bebê e mãe, em seguida, a mãe passaria a não mais responder imediatamente às demandas do bebê e, desse modo, constituiria, junto com ele, uma relação de independência relativa. Honneth se interessa justamente por esse movimento de separação, já que nele o bebê começaria a perceber a existência de uma realidade externa e de sujeitos que não pode controlar (como veremos adiante, no final da década de 2000 o frankfurtiano argumentará que ocorre algo semelhante na descrição hegeliana trajetória da consciência-de-si apresentada na *Fenomenologia do Espírito*). Em um processo de maturação razoavelmente bem sucedido, em que a mãe cuida e não deixa de impor limites ao bebê, este aprenderia a estabelecer relações amorosas com seres humanos que percebe como independentes (cf. HONNETH, 2003a; WINNICOTT, 1990).

2. Amor e autolimitação recíproca

Em escritos posteriores a *Luta por Reconhecimento* (2003a), Honneth insiste que o processo de separação descrito por Winnicott está ancorado em um potencial para autolimitação presente, desde o início, no sujeito. Essa seria uma tendência inata que está na base da concepção honnethiana de moralidade. Para defender essa forte tese antropológica, o frankfurtiano recorre à psicologia de Daniel Stern e de Hans Loewald, assim como a uma leitura bastante particular de Freud. Já podemos nos adiantar aqui e dizer que

sua argumentação é criticada por Butler, a qual indaga se, de fato, faria sentido identificar no bebê um germe de autolimitação ou de moralidade: “não parece correto encontrar uma estrutura incipiente de moralidade no esforço do *infant* assegurar suas necessidades primárias” (Judith BUTLER, 2008, p.114).

Em 2001, o frankfurtiano (2010b) defende que psicólogo desenvolvimentista Daniel Stern teria demonstrado que o bebê, ainda nas primeiras semanas, pode perceber de maneira rudimentar que está separado do outro, isto é, estados de simbiose ou fusão com o mundo externo seriam sempre descontínuos. Tais ideias complementaríamos os argumentos de Winnicott e contradiriam os argumentos de freudianos e lacanianos acerca de uma onipotência original ou narcisismo primário (evocados por Butler e também por Joel Whitebook). Honneth escreve que, por conta das pesquisas de Stern, “toda a ideia de uma fase original de onipotência alucinada fica enfraquecida” (HONNETH, 2010b, p.287). A tese antropológica honnethiana estaria comprovada empiricamente: haveria no ser humano, desde o começo, um germe de autolimitação.

Loewald é recrutado com o objetivo de investigar a dinâmica entre fusão e autonomia na idade adulta (HONNETH, 2003c). Um sujeito maduro pode vir a ganhar mais liberdade na medida em que encontra formas de reativar aspectos de vivências pretéritas que foram excluídos do controle do “eu”. Esse material psíquico deixado para trás vem à tona em situações em que o sentimento de fusão com o outro é mobilizado, como em “experiências extáticas cooperativas” (2010a, p.274) que ocorreriam com massas que celebram durante shows de rock ou jogos de futebol (HONNETH, 2010a). Se tal diálogo intrapsíquico acontecer de modo racionalmente controlado, poderá produzir, como diz Loewald (2000), saltos no desenvolvimento.

Honneth (2003c) escreve, então, que “em circunstâncias ideais, a psique humana deve ser compreendida como um contexto de interação deslocado para dentro” (p.159). Ele insiste ainda que tal potencial para a comunicação intrapsíquica teria também sido indicado por Freud: “Freud parece querer sugerir que o processo hermenêutico de abertura toma uma forma que carrega traços de um diálogo interno” (HONNETH, 2007, p.174). Metáforas elaboradas pelo psicanalista sobre troca e comércio sugeriram que a psique humana funcionaria bem sempre que o “eu” e o “supereu” puderem dialogar entre si. Vale ressaltar aqui que tal leitura é vigorosamente criticada por Joel Whitebook (2001): a peculiar interpretação honnethiana teria obscurecido a descrição freudiana da dinâmica do psiquismo, em lugar de diálogo e simetria, expressões como polêmica ou luta seriam mais condizentes com a perspectiva de Freud.

De toda sorte, podemos, agora, compreender melhor a estratégia honnethiana de conciliação entre o projeto habermasiano e sua concepção antropológica: parece que Honneth pretende transpor o modelo comunicativo habermasiano do campo social para o campo psíquico. O sujeito seria polivocal (HONNETH & Joel ANDERSON, 2011), carregaria uma espécie de reservatório potencialidades para o “eu” que poderiam ser mobilizadas por meio de um diálogo interno de maneira a gerar variações criativas de identidades (veremos que Butler critica tal concepção referindo-se a imagem de um “sujeito-contêiner”). Essas ideias são conectadas pelo frankfurtiano (2003c) a convicções normativas vigentes no tempo atual sobre fluidez identitária de modo a embasar sua defesa do que chama de ideal normativo pós-moderno de identidades múltiplas.

Como dito, a partir de meados da década de 2000, após o debate com Nancy Fraser, Honneth realiza significativas modificações em sua teoria. Principalmente, em *O Direito da Liberdade* (2011), passou a colocar mais ênfase em processos sociais e históricos. A mudança não o levou, entretanto, a abandonar por completo suas ideias sobre antropologia. Ele esclarece em entrevista publicada em 2010 quais são as teses de seus primeiros trabalhos que continua a defender:

Eu manteria uma certa ideia antropológica, a qual, podemos dizer, é um conceito formal constitutivo do reconhecimento, nomeadamente, que seres humanos dependem de formas sociais de reconhecimento para que possam desenvolver uma identidade, para que possam ganhar uma certa compreensão e uma forma suficiente de autorrelação (HONNETH, 2010d, p.164).

Permanece, portanto, uma “certa ideia antropológica” (HONNETH, 2010d, p.164) a qual envolve, ainda, uma articulação entre Hegel e Winnicott e que sustenta sua concepção de liberdade social. Estaria aí o conteúdo mínimo universalizável de sua perspectiva.

O texto “Do desejo ao reconhecimento: os fundamentos da consciência-de-si de Hegel”, publicado no final da década 2000, deixa claro o papel atual da antropologia e da psicanálise na teoria honnethiana. Para além dos escritos de juventude de Hegel, dessa vez, o frankfurtiano associa a *Fenomenologia do Espírito* à psicanálise de maneira a investigar um percurso que segue do desejo em direção à intersubjetividade e ao amor. Caminho este que demanda o abandono da interpretação de Hegel elaborada por Alexandre Kojève (2002), centrada na noção de desejo de reconhecimento (lembramos que a leitura de Kojève marca a recepção francesa de Hegel e é o ponto de partida de Butler) e que encontraria ressonância em ideias winnicottianas sobre o processo de separação do outro.

Hegel teria mostrado que, por meio de uma dinâmica de satisfação de um desejo de consumo do ambiente (que Honneth associa a aspectos da fase de dependência absoluta winnicottiana), o sujeito busca encontrar o seu limite. Apenas desse modo ele poderá se certificar de que existe um mundo independente. Ocorre que o sujeito só pode ser limitado por outro sujeito. O encontro intersubjetivo amoroso estaria, então, conectado a um impulso inato a autolimitação que é atualizado na relação entre dois sujeitos, que reagem um ao outro pela restrição de seus desejos de dominação e podem ultrapassar o impulso de consumo, assim “o reconhecimento mútuo é um tipo de autolimitação recíproca e que nesta autolimitação você se mantém não apenas livre, mas você pode se tornar ainda mais livre” (HONNETH, 2013a, p.247). Insistamos que tal noção de autolimitação permanece ainda em seus trabalhos mais recentes associada à noção hegeliana de “ser-si-mesmo em um outro”.

O frankfurtiano ultrapassa, portanto, o procedimentalismo habermasiano e pensa a democracia de maneira conexa à formação do sujeito e, principalmente, à dimensão dos afetos. Nesse sentido, de acordo com seu ponto de vista, é fundamental que um pano de fundo cultural envolva a esfera pública: imagens e narrativas compartilhadas podem lembrar os sujeitos de experiências comuns ou traços de semelhança que impulsionariam alianças mobilizadoras da atuação política (cf. HONNETH, 2011, 2013c).

3. Honneth e Butler: dois modos de ler Hegel

Começaremos a compreender melhor as diferenças entre as teorias de Honneth e Butler ao atentarmos para a seguinte passagem do livro *Quadros de Guerra*:

Se os termos do multiculturalismo e de políticas de reconhecimento exigem ou a redução do sujeito a um único atributo definitivo ou a construção de um sujeito múltiplo determinado, então eu não estou certa de que nós tenhamos enfrentado o desafio de uma metafísica cultural posto pelas novas redes globais que atravessam e animam muitas determinações dinâmicas de uma só vez (BUTLER, 2009, p.147).

Butler ressalta a importância de investigar os limites de lutas sociais fundadas em identidades (fixas ou plurais) e sugere que talvez seja necessário pensar a política a partir de outro modelo de subjetividade. Para ela, a relação com a diferença se refere, primordialmente, a uma cisão interna, uma ruptura constitutiva de toda identidade.

Nesse sentido, a filósofa mostra que ao reforçarem socialmente sínteses identitárias, movimentos sociais correm o risco de, inadvertidamente, ocultarem tensões que carregam internamente. Tais conflitos internos, segundo ela, compõem a base mais profunda da mobilização política: as diferenças não

precisam ser abafadas, podem ser sustentadas de maneira produtiva. Seria possível, desse modo, instaurar “uma prática de contestação que demanda que movimentos sociais articulem seus objetivos sob pressão um do outro, sem, no entanto, que um se torne o outro” (BUTLER, 1998, p.37).

Devemos perguntar, contudo: a proposta de Butler não estaria fundada em um descuido empírico? Se, hoje, movimentos sociais e outras coalizões políticas se articulam por meio de identidades, o projeto da filósofa não poderia, no final das contas, deslegitimar ou desmobilizar esses grupos?

Ciente desses riscos, Butler demonstra estar atenta às lutas sociais atuais. Ela não se esquece da importância histórica e da relevância, em determinados contextos, da utilização estratégica de identidades; ressalta, contudo, que, no tempo presente, existem também alianças que se formam mais em razão da oposição a operações de poder do que em função de identidades. Podemos observar, assim, coalizões políticas que são construídas com o propósito de alcançar objetivos sobrepostos provisoriamente e que, por isso, são capazes de dar lugar a indivíduos e grupos que guardam pouca ou nenhuma semelhança. São alguns exemplos de alianças que desafiam padrões identitários: grupos religiosos de gays e lésbicas que, nos EUA, defendem o casamento homoafetivo; *queers* e imigrantes que se agrupam, nos EUA e Europa, contra restrições a cidadania e a direitos civis; gays, lésbicas e muçulmanos, os quais formam redes diversas, como em Kreuzberg (Berlim); coalizões em defesa de direito à saúde e a migração de pessoas com HIV positivo (BUTLER, 2009). Vale aqui, ainda, pensar os efeitos de estratégias utilizadas por movimentos feministas como o “Ni Una Menos” (<http://niunamenos.com.ar/>) na Argentina, que em vez de apostar em identidades, enfatiza a singularidade de mulheres ao repetir uma vez e de novo o nome de mulheres que sofreram violência no país (não poderemos nesse trabalho desenvolver suficientemente uma investigação sobre o “Ni Una Menos”, gostaríamos, contudo, de discutir a questão no futuro).

Nesses casos, a conexão entre sujeitos e grupos não está tão fortemente ligada a uma história comum ou a identidades, mas em um é o ímpeto de resistência à alocação desigual da vulnerabilidade. Tocamos, agora, em um ponto de crucial importância: para Butler, aquilo que compartilhamos mais profundamente é a vulnerabilidade de nossos corpos e este deve ser o fundamento de uma ética e de uma política que, em lugar de identidades, apostam em uma força capaz de desfazer (*undo*) um regime normativo que determina a constituição dos campos de reconhecibilidade.

Para compreender melhor estas ideias devemos retroceder um pouco e investigar com mais cuidado os diferentes pressupostos que embasam as teorias do Honneth e Butler.

Como dito, o cerne das críticas de Butler reside em suas objeções à tese honnethiana de que haveria, no ser humano, um potencial para a cooperação e para a simetria, ou como afirma Whitebook, à defesa honnethiana de uma “sociabilidade inata” (WHITEBOOK, 2001). Seu alvo são os alicerces da concepção de intersubjetividade sustentada pelo filósofo.

Em primeiro lugar, Butler (2008) apresenta objeções metodológicas à teoria do frankfurtiano. Ela problematiza a maneira pela qual Honneth se apropria de certas vertentes da psicologia, principalmente do desenvolvimentismo norte-americano. Argumenta que o desenvolvimentismo é um campo polêmico e que, antes de toma-lo como referência, Honneth deveria ao menos ter considerado as críticas formuladas por outras correntes da psicologia. Em vez disso, diz ela, o frankfurtiano simplesmente se apropria das ideias que melhor se adequam a pressupostos intersubjetivistas previamente estabelecidos. As versões da psicologia que utilizam servem para fornecer consistência empírica a leitura honnethiana de Hegel, nunca para contestá-la.

Butler detecta, ainda, contradições na maneira pela qual Honneth conecta a sua teoria a experimentos como os de Daniel Stern. O próprio Honneth afirma que suas teses sobre a existência de uma intersubjetividade primária não são sociológicas; contudo, insiste em tentar comprová-las empiricamente: “deveríamos aceitar que o laço social primário não é um conceito sociológico e ainda assim somos dirigidos à psicologia desenvolvimentista, que busca fornecer um suporte empírico para esta relacionalidade pré-social” (BUTLER, 2008, p.110).

A crítica ao modelo de empirismo aceito por Honneth possui um objetivo mais profundo, prepara as objeções de Butler ao papel da alteridade na concepção de reconhecimento defendida pelo frankfurtiano.

Para Honneth, a possibilidade de abertura à alteridade estaria ligada a um potencial inato para a cooperação, que seria atualizado no encontro entre seres humanos. Como vimos, desde a década de 1980, o filósofo se aproxima de uma psicanálise interacionista e empirista com o objetivo de pensar possibilidades de transformações nas diversas esferas da vida social e para tanto, seguindo o rastro de Habermas, enfatiza a importância da inclusão do outro. Butler (2004a), por seu turno, sustenta que uma teoria do reconhecimento inclusivista pressupõe que o sujeito seria como um contêiner: poderia aprender com suas experiências e com encontros com outros seres humanos de maneira a, cada vez mais, comportar novas identidades ou novos pontos de vista. A filósofa contra-argumenta: “Em Hegel seria apenas parcialmente verdade afirmar que o *self* “inclui” o Outro [...] pelo contrário, o *self* está sempre se encontrando como Outro” (2004a, 149).

Butler defende a primazia de uma cisão interna, constitutiva da identidade (que, como vimos, vem à tona na ação de movimentos sociais); ela insiste: o sujeito é a relação com o Outro instaurada por tal ruptura. Portanto, a relação com alteridade não se dá, primariamente, em encontros entre sujeitos que ocorrem na vida social; refere-se a uma ruptura interna, formadora do sujeito, que é sempre Outro com relação a si mesmo. Ela sintetiza o problema:

Há, então, uma perspectiva sobre a relacionalidade derivada de Hegel que defende que o *self* busca e oferece reconhecimento a outro, mas há outra que sustenta que o processo de reconhecimento revela que o *self* está sempre posicionado fora de si mesmo (2004a, 151).

Insistamos que, para a filósofa, Honneth teria subestimado o papel do impacto primário do Outro (ou, como diria Lacan, a relação do sujeito com o grande Outro) e aceitado uma concepção problemática de empiria. O esforço exagerado em identificar o problema do reconhecimento em relações estabelecidas em encontros intersubjetivos na vida social não ocorreria por acaso. Em outras palavras, Butler (2008) desconfia que a associação entre uma psicanálise empirista e uma leitura inclusivista Hegel tenham levado Honneth a formular uma teoria incapaz de distinguir imagens doadas a outro ser humano pelo “eu” e formas de relação com outro em sentido radical: encontros com outros seres humanos podem não ser mais do que encontros com projeções do “eu”. Não seria equivocado, então, afirmar, em linguagem psicanalítica, que a teoria de Honneth não consegue ir além do narcisismo.

Butler lê Hegel de outra maneira. Ela parte de sua recepção na França e a associa a uma leitura heterodoxa psicanálise de Freud e Lacan²: não o amor ou o mutualismo, a ênfase recai sobre o desejo e a sujeição. Estas relações assimétricas são investigadas por Hegel, sobretudo, na dialética do Senhor e do Escravo (seção da *Fenomenologia do Espírito* da qual Honneth se afasta).

Segundo a filósofa, na dialética do Senhor e do Escravo, Hegel mostra que o encontro com outro é primariamente um processo de perda de si. Para ser o que é, a consciência-de-si deve se deixar para trás e jamais retornará a ser o que foi no passado, pois se descobrirá externa a si mesma. A consciência-de-si poderá, desse modo, “encontrar-se como Outra” (BUTLER, 2004a, p.149). Para tanto, deverá passar por um processo de transformação arriscado, imprevisível e irreversível, que não pode ser descrito nos termos de um diálogo interno ou de uma regressão racionalmente controlada tal como propõe Honneth.

² A interpretação da psicanálise formulada por Butler é criticada por lacanianas como Joan Copjec (1994) e Drucilla Cornell (1995); não é preciso, contudo, adentrar, aqui, neste debate.

Para a norte-americana (2009), a luta por reconhecimento hegeliana exige que ambos os combatentes tenham em conta que cada um, de diferentes maneiras, é compelido pelo mesmo desejo de reconhecimento. Eles não são identidades separadas que entram em confronto, mas sujeitos que, já desde sempre, estão envolvidos em uma troca recíproca que constantemente os desloca de suas posições. Lutamos por reconhecimento apenas porque algo nos falta, pois somos seres desejanter e vulneráveis.

O reconhecimento ocorre em um momento de vulnerabilidade extrema, isto é, no instante em que os combatentes percebem que têm o poder de aniquilar o outro e, desse modo, destruir a possibilidade da sua auto-reflexão. Hegel escreve sobre a consciência escrava:

Essa consciência sentiu a angústia, não por isto ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto. Aí se dissolveu interiormente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela vacilou (2004, p.132).

Butler afirma sobre o temor ao qual Hegel se refere: “é o medo de uma certa perda de controle, uma certa transitoriedade e expropriação produzida pela atividade do trabalho” (1997, p.39). A angústia ou o temor absoluto diante da morte sentido pelo escravo possui, portanto, um papel crucial. A posição do senhor está fundada em um modo de defesa contra tal afeto, algo que é pensado pela filósofa como uma recusa à vulnerabilidade do corpo. Ela insiste que o escravo atua como um substituto do corpo do senhor, de acordo com o imperativo “você será, para mim, o meu corpo, mas não me deixe saber que o corpo que você é o meu corpo” (BUTLER, 1997, p.36).

4. Butler: reconhecimento e políticas pós-identitárias

Somos corpos vulneráveis sujeitos à hiper-exposição, à invisibilidade, à violência, ao perecimento. Butler escreve sobre uma ontologia do corpo e indaga: que tipo de recusa nos impede de deixarmos para trás a posição de senhores de nós mesmos e de proprietários de nossos corpos? Que tipo de recusa nos impede de nos conectarmos com a vulnerabilidade corporal que compartilhamos?

Para pensar as radicais consequências de tais perguntas, ela realiza um deslocamento da questão do reconhecimento tal como formulada por Honneth e defende que a “reconhecibilidade precede o reconhecimento” (2009, p.5). O problema não diz respeito, então, às possibilidades de inclusão de cada vez mais indivíduos em ordens normativas já estabelecidas, refere-se, sobretudo, ao desmonte de tais ordens. Segundo a filósofa, a crítica deve ir mais fundo e impulsionar uma reflexão acerca de como um regime normativo aloca o reconhecimento de maneiras diversas. Investigar a reconhecibilidade

significa olhar para as condições do reconhecimento, isto é, para a maneira pela qual normas atuam de modo a produzir alguns sujeitos reconhecíveis e outros difíceis de reconhecer.

Ora, Honneth também se preocupa com a presença de um impulso negativo de desmonte de normas de reconhecimento (cf. HONETH, 2010a; 2010b). Poderia parecer então, em uma primeira olhada, que a norte-americana não faz mais do que usar outras palavras para colocar fundamentalmente a mesma questão que o frankfurtiano. Propor a precedência da reconhecibilidade não seria apenas outro modo de apontar para o que Honneth descreve como situações de exclusão ou experiências de déficit de reconhecimento?

A operação realizada por Butler é, no entanto, mais complexa do que pode aparentar e expressa um modelo de crítica bastante diferente daquele que é defendido pelo frankfurtiano. Ao cuidar da reconhecibilidade ela abre espaço para um conceito que não cabe na teoria honnethiana: referimo-nos ao conceito de abjeção. Abjeção não é o mesmo que exclusão, não pode ser definida em oposição à inclusão (vimos que tanto Habermas como Honneth defende um modelo inclusivista de reconhecimento).

Com base em ideias de Julia Kristeva (1980), Butler (1993) explica que a palavra abjeção deriva do latim *ab-jicere*, que significa jogar fora. Este conceito aparece ao lado de reflexões sobre o corpo (refere-se a algo que é expelido do corpo, como excremento) e está, sobretudo, ligado ao conceito freudiano de foraclusão (*Verwerfung*), especificamente à foraclusão no processo de constituição do sujeito. Freud mostra que uma mesma operação joga algo fora e, simultaneamente, forma o sujeito. A foraclusão é, assim, um modo muito particular de expulsão. Nela algo é banido do campo do simbólico, mas, ainda assim, continua a agir. Segue atuando como uma espécie de espectro que provoca uma constante sensação de ameaça no sujeito. Significantes foracluídos não podem ser, em um segundo momento, simplesmente incluídos na ordem simbólica; muito pelo contrário, estes significantes guardam potencial de desfazer tal organização.

Butler argumenta que operações de foraclusão ocorrem também em formações sociais. Mecanismos de abjeção produzem irreconhecibilidade, geram vidas cujas mortes não podem ser sentidas ou, nas palavras da filósofa, vidas incapazes de produzir luto (*ungrievable*). Tais vidas, mesmo após o seu fim, teimam em continuar atuando como um duplo espectral das instâncias normativas, por isso as normas precisam negá-las uma vez e de novo (cf. BUTLER, 1993; 1997; 2004b; 2009).

Do mesmo modo em suas reflexões sobre abjeção, Butler recorre a Freud para investigar o luto. De fato, a filósofa utiliza a psicanálise com o

escopo de construir ferramentas conceituais que viabilizem uma investigação dos efeitos na vida social de tal processo de forclusão. Lembremos que em *Luto e Melancolia*, Freud (2010) mostra que no luto há um trabalho de elaboração da perda, o qual não se dá por completo na melancolia. O psicanalista indica, ainda que, no processo de luto, deparamo-nos com um enigma. Ao perdemos alguém importante é comum imaginarmos, inicialmente, que a dor que sentimos é efêmera e que logo retornaremos ao estado anterior. Mas isso nem sempre acontece. Certas perdas não permitem tal restauração e são precisamente elas que carregam o potencial de revelar a força das ligações que nos constituem.

Após tais perdas irreversíveis, o que antes conhecíamos sobre nós mesmos se desfaz. Perguntamos: quem sou sem ti? Isso ocorre, pois não perdemos somente outro ser humano do qual estaríamos separados, perdemos uma relação que instituiu o lugar que ocupávamos. Por vezes, apenas somos capazes de nos reconhecer como ocupantes deste lugar. Desse modo, podemos descobrir, mediante a experiência do luto, que não somos quem imaginávamos ser. Butler escreve:

‘Talvez, ao passarmos pelo que passamos, algo sobre nós seja revelado, algo que delinea os laços que temos com outros, que nos mostra que esses laços constituem o que somos, laços ou relações que nos compõem. Não é como se um “eu”, que existe independentemente aqui, perdesse simplesmente um “tu”, que está acolá, especialmente se a ligação com o “tu” for parte do que compõe quem “eu” sou. Se eu perco a ti, nessas condições, então eu não apenas padeço do luto, eu me torno inescrutável para mim mesmo (2004a, p.22).

Deixamos de saber quem somos em razão de certas perdas e apenas conseguiremos passar pelo luto se aceitarmos esta falta de sentido e a angústia ligada a ela. O luto revela que somos constituídos na relação com o outro e, por isso, pode produzir experiências de desfazimento capazes de gerar mudanças profundas no sujeito.

Butler (2004b) escreve que no luto “passamos por algo que está além do nosso controle e descobrimos que não somos uma unidade, que estamos separados de nós mesmos” (p.28). O luto nos mostra que somos cindidos e apenas poderemos atravessa-lo se nos deixarmos submeter a uma transformação, cujos resultados não podemos prever. Há, portanto, algo em jogo no luto que é mais forte do que previsões, do que conhecimento, do que escolha. Algo toma conta de nós. O luto não apenas nos revela que não somos senhores de nós mesmo, ele nos mostra que não somos escravos deste ou daquele senhor: a nossa relação é com o senhor absoluto. Para Butler, isso significa que o processo de luto é capaz de desfazer modos de recusa da vulnerabilidade de nossos corpos.

Como essas considerações sobre abjeção, luto e vulnerabilidade podem nos ajudar a pensar sobre lutas sociais? Pode a experiência do luto, tão frequente para aqueles que atuam em movimentos sociais, abrir espaço para uma reorientação normativa para a ação?

Butler afirma que vivenciar o luto e fazer do luto um recurso para a política significa abrir espaço para um processo por meio do qual desenvolvemos um ponto de identificação com o que há de mais próprio no sofrimento. Somos constituído por aqueles que podem provocar luto e, do mesmo modo, por aqueles cujas mortes não podem ser sentidas. Estes últimos formam o pano de fundo melancólico do nosso mundo social (cf. BUTLER, 2013; 2009; 2004b).

A filósofa é perspicaz ao conectar políticas de guerra dos EUA a certo modo de elaboração de obituários. Ela observa: “se houvesse um obituário, haveria uma vida, uma vida que mereceria ser notada, uma vida que mereceria ser valorizada e preservada, uma vida que se qualificaria para o reconhecimento” (2004b, 34). Butler escreve sobre o papel de mortes que nem mesmo aparecem nos obituários norte-americanos com o escopo de compreender o que a nação teve de recusar para se formar. Em que medida a identidade de cidadãos norte-americano se forma por meio da rejeição de vidas de árabes ou da vida de todos aqueles que estão em regime de detenção indefinida em Guantánamo? Poderia a ausência de um trabalho de luto referente à perda dessas vidas criar fantasmas que reproduzem uma fantasia de senhorio?

Torna-se, então, fundamental pensar a atuação de normas implícitas ao reconhecimento que nos fazem reconhecer apenas os semelhantes. Talvez a nossa responsabilidade com relação ao outro não esteja assentada na apreensão de semelhanças forjadas ou em identidades. Talvez essa responsabilidade possa ganhar impulso em uma reflexão crítica sobre normas de exclusão que constituem campos de reconhecibilidade, que são implicitamente invocados sempre que vivenciamos o luto pela perda de algumas vidas e respondemos com frieza à perda de outras.

Ressaltemos que Honneth tenta rebater os argumentos de Butler que, segundo ele, sugerem que sua concepção antropológica seria excessivamente otimista (HONNETH, 2008). Ele argumenta que há mais pontos de convergência do que de divergências com freudianos e lacanianos como Butler e Whitebook, já que tanto o frankfurtiano como seus adversários acreditam que existem, no ser humano, forças de destruição da ordem as quais podem ser mobilizadas em lutas sociais. A polêmica se referiria ao lugar de origem destas energias “todos nós tentamos explicar o mesmo tipo de energias negativas com diferentes explanações” (p.170).

Tentamos, contudo, expor, aqui, o contra-argumento. Seguindo o tom estabelecido por Butler, buscamos mostrar que Honneth subestima o papel das diferenças entre as duas perspectivas. Ao defender que a reconhecibilidade precede o reconhecimento, a norte-americana ressalta a força de um regime de reconhecibilidade que, antecipadamente, determina a constituição de vidas reconhecíveis e de vidas precárias, essas últimas ininteligíveis ou irreconhecíveis em tal enquadramento. A tarefa da crítica torna-se, sobretudo, elaborar um diagnóstico acerca de como, em um determinado modo de vida, ocorrem operações de abjeção (que como vimos, envolvem modos específicos de exclusão, os quais não são apreendidos por completo pelo modelo honnethiano) e, da mesma maneira, pensar que estratégias utilizadas em lutas sociais podem ser mais interessantes para a resistir a tais operações. Não tanto em identidades ou instituições sociais, a ênfase está no processo de desmonte das normas de reconhecimento. Ou, de outro modo, a atenção de um teórico ou teórica crítica passa a estar dirigida não somente a empiria, mas também a fantasmagoria.

Para Butler, trata-se de desfazer o que, em uma ordem simbólica, acreditamos ser, para que possamos nos arriscar e, quem sabe, encontrar reconhecimento em outros termos. Nesse sentido, ela desenvolve um modelo de crítica que pretende explorar astutamente as falhas do reconhecimento.

Algumas vezes a própria irreconhecibilidade do outro provoca uma crise nas normas que governam o reconhecimento. Se e quando, em um esforço de conferir ou receber reconhecimento que falha repetidas vezes, eu ponho em questão o horizonte normativo em que o reconhecimento acontece, esse questionamento faz parte do desejo de reconhecimento, desejo que não pode ser satisfeito e cuja insatisfabilidade estabelece um ponto de partida crítico para o questionamento das normas disponíveis (BUTLER, 2005, p.24).

As reflexões da filósofa impulsionam, desse modo, investigações sobre os caminhos de uma política agônica: em vez de sínteses identitárias, importa insistir no papel de tensões mobilizadoras da resistência. Ela observa: “só podemos reconhecer e ser reconhecidos sob a condição de nos desorientarmos por força de algo que não somos, isto é, sob a condição de experimentar um descentramento e fracassarmos em nossa tentativa de alcançar nossa identidade pessoal” (BUTLER, 2005, p.60). Para Butler, esse processo de desfazimento acontece ao lado de um ato de recusa, que guarda o potencial de abrir caminho para a insurgência de algo genuinamente novo.

Referências

BUTLER, J. *Bodies That Matter: On The Discursive Limits of "Sex"*. New York & London: Routledge, 1993.

_____. *Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

_____. “Merely Cultural”. In: *New Left Review*, I/227, jan-fev, 1998, p.33-44.

_____. “Longing for Recognition”. In:_____. *Undoing Gender*. New York & London: Routledge, 2004a.

_____. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. New York & London: Verso, 2004b.

_____. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.

_____.“Taking Another’s View: Ambivalent Implications”. In: JAY, M. (Ed.). *Reification: A New Look at an Old Idea*. New York: Oxford University Press, 2008. p.97-119.

_____. *Frames of War: When is Life Grievable?* New York & London: Verso. 2009.

_____. *Dispossession: the Performative in the Political: Conversations with Athena Athanasiou*. Cambridge: Polity, 2013.

_____.; CORNELL, D.; FRASER, N. *Feminist Contentions: a Philosophical Exchange*. London & New York: Routledge, 1995. p.145-156.

COPJAC, J. *Read my Desire: Lacan against the Historicists*. Cambridge & London: MIT Press, 1994.

CORNELL, D. “Rethinking the time of feminism”. In: BENHABIB, S. (ed)., *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. London & New York: Routledge, 1995, p.145-156.

FREUD, S. “Luto e Melancolia” [1917 (1915)]. In:_____. *Obras Completas* v.12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2004.

HONNETH, A; JOAS, H.. *Soziales Handeln und menschliche Natur: Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Campus-Verlag, 1980.

HONNETH, A. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischer Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

_____. “Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition”. In:_____. *Die zerrissene Welt des Sozialen: Sozialphilosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p.9-24.

- _____. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003a.
- _____. “Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse”. In: _____. *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003b., p.138-161.
- _____. ”Rejoinder”. In: JAY, M. (Ed.). *Reification: A New Look at an Old Idea*. New York: Oxford University Press, 2008. p.147-161.
- _____. “Das Werk der Negativität. Eine Anerkennungstheoretische Revision der Psychoanalyse”. In: _____. *Das Ich im Wir*. Berlin: Suhrkamp, 2010a. p.251-260.
- _____. “Facetten des Vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook”. In: _____. *Das Ich im Wir*. Berlin: Suhrkamp, 2010b, p.280-297.
- _____. “Von der Begierde zur Anerkennung: Hegels Begründung von Selbstbewußtsein”. In: _____. *Das Ich im Wir*. Berlin: Suhrkamp, 2010c., p.15-32.
- _____. “Social Critique Between Anthropology and Reconstruction: An Interview with Axel Honneth”. Entrevista concedida a Odin Lysaker e Jonas Joabsen. *Norske Filosofiske Tidsskrift*, 3, p.162-174. Recuperado de https://www.academia.edu/2052560/Social_Critique_between_Anthropology_and_Reconstruction_An_Interview_with_Axel_Honneth, 2010d, p.162-174.
- _____. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- _____. & ANDERSON, J. “Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*. São Paulo, FFLCH-USP, v. XVII, jan-jun, 2011, p.81-112.
- _____. “Love, society and agape: An interview with Axel Honneth”. Entrevista concedida a Gennaro Iorio e Filipe Campello. In: *European Journal of Social Theory*. 16 (2), 2013a. p.246-258.
- KRISTEVA, J. *Pouvoirs de l'horreur: essai sur l'abjection*. Édition du Seuil, 1980.
- LOEWALD, H. “On the Therapeutic Action of Psychoanalysis”. In: _____. *The Essential Loewald: Collected Papers and Monographs*. Hagerstown, MD: University Publishing Group, 2000, p.221-256.
- WHITEBOOK, J. “Mutual Recognition and the Work of the Negative”. In REHG, W.; BOHMAN, J. (eds). *Pluralism and the Pragmatic Turn*. The

Transformation of Critical Theory. Essays in Honor of Thomas McCarthy. Cambridge: MIT Press, 2001, p.257-293.

TAYLOR, C. “The politics of recognition”. In GUTMANN, A. (ed). *Multiculturalism: examining politics of recognition.* Princeton, NJ: Princeton University, 1994, p.25-73.

_____. *Ethics of Authenticity.* Cambridge: Harvard University Press, 1995.

WINNICOTT, D. “From dependence Towards Independence in the Development of the Individual”. In: _____. *The Maturation Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development.* London: Karnac Books, 1990, p.83-92.

E-mail: marianafisch@gmail.com

Recebido: 14/05/2018

Aprovado: 21/08/2018