

HAVERIA UM “DÉFICIT AGONÍSTICO” NA TEORIA DE AXEL HONNETH?¹

Mariana Fischer Pacheco

Universidade Federal de Pernambuco

Resumo: O projeto crítico de Axel Honneth, até meados da década de 2000, ressaltava o papel de uma teoria do sujeito assentada em uma psicologia moral. Tal empreendimento foi criticado tanto por Nancy Fraser como por Judith Butler. Argumento que as objeções formuladas por duas filósofas de linhagens muito distintas possuem algo em comum: apontam para a ausência de um conflito genuíno ou um “déficit agonístico” na teoria de Honneth. Segundo Butler, a luta não estaria presente em todo seu vigor na vida psíquica e, de acordo com Fraser, seria também amansada na vida social. Concluo que mesmo após a recente “virada histórica” honnethiana tal deficiência permanece presente.

Palavras-chave: reconhecimento, lutas sociais, agonismo, psicologia moral.

Abstract: Until the mid-2000s, Axel Honneth’s critical project emphasized the role of an anthropological entrepreneur based on a moral psychology. His perspective was criticized by both Nancy Fraser and Judith Butler. I will argue that the objections of these two philosophers of very different traditions have at least one thing in common: they show the absence of a genuine conflict or an “agonistic deficit” in Honneth’s Theory. According to Butler, there is no real combat in the psychic life and, for Fraser, the struggle is domesticated also in social life. I will conclude that even after Honneth’s recent “historical turn” this deficient still remains.

Keywords: recognition, social struggles, agonistic, moral psychology.

1. Tensões internas na teoria do reconhecimento de Axel Honneth

Não por acaso Axel Honneth é hoje o principal representante da terceira geração da Teoria Crítica; a publicação de seu livro *Luta por Reconhecimento*, no início da década de 1990, foi certamente responsável pela renovação do debate nesse campo. Houve, contudo, uma reorientação da discussão em meados da década de 2000: polêmica travada entre o frankfurtiano e feministas norte-americanas, como Nancy Fraser e Judith Butler, estabeleceu um ponto de inflexão. Se, em 1992, Honneth voltou a posicionar as lutas sociais concretas no centro das investigações; as duas filósofas, posteriormente, colocaram em questão o sentido e o vigor de tais combates. Esse é o ponto de partida da presente investigação.

¹ Agradeço a Gabriel Peters, que sugeriu o uso da expressão “déficit agonístico”.

Honneth afirma que sua perspectiva “pode ser vista como um posterior desenvolvimento do projeto teórico habermasiano” (HONNETH, 2003c, p. 246) e, ao mesmo tempo, ressalta sua pretensão de ir além de uma pragmática formal. O modelo habermasiano padeceria de um déficit sociológico, já que teria negligenciado o papel de conflitos sociais e de processos de formação da identidade de sujeitos que se engajam em nesses combates (HONNETH, 1989). O ímpeto de superação de tal fragilidade leva Honneth, em seus textos da década de 1980 e 1990, a enfatizar o papel de uma antropologia filosófica. Concepção que é apresentada de maneira sistemática em *Luta por Reconhecimento* (2003a), publicado em 1992. Honneth, nesse momento, articula sua interpretação de Hegel à psicologia de Donald Winnicott de modo a defender que o processo de maturação do sujeito seria impulsionado por experiências intersubjetivas amorosas na esfera da família, as quais, segundo ele, teriam primazia com relação às outras formas de reconhecimento: se tudo correr relativamente bem nas primeiras relações familiares, o sujeito poderá desenvolver certo grau de autoconfiança, a qual permitirá que atue em confrontos sociais, exija respeito e estima.

Leitoras e leitores de Freud e Lacan teceram fortes críticas à perspectiva moralizante que embasaria a teoria do sujeito honnethiana. Judith Butler, em 2005, argumenta que a articulação entre Hegel e uma psicanálise interacionista teria levado Honneth a defender um modelo de subjetividade alicerçado uma concepção domesticada de alteridade. O frankfurtiano não teria chegado às raízes do problema antropológico e, por essa razão, teria subestimado o papel das relações de poder e de conflito psíquico. A filósofa insiste que, primariamente, a luta é interna e reside no fato de que o outro está alojado “no âmago do sujeito” (BUTLER, 2008, p. 113).

De outro lado, ainda no início da década de 2000, Nancy Fraser alega que ao defender a precedência de uma teoria do sujeito formado por experiências amorosas, o modelo de reconhecimento honnethiano teria reduzido questões referentes à sociologia política a uma psicologia moral. Para ela, Honneth “estabelece a primazia do reconhecimento antropológico sob a contingência histórica e, portanto, mina suas pretensões de imanência” (FRASER, 2003c, p. 206). Lutas sociais seriam sempre compreendidas, pelo frankfurtiano, unilateralmente nos termos de uma gramática moral do reconhecimento. Ocorre que os confrontos concretos são mais complexos, não podem ser reduzidos a tal modelo. Inexistiriam, portanto, conflitos sociais genuínos na teoria honnethiana.

Principalmente por conta das críticas de Fraser, Honneth realiza uma virada histórica em sua perspectiva (HONNETH, 2010b). A partir do final da

década de 2000, ele se esforça para suavizar seu projeto antropológico; mantem, contudo, “uma certa ideia antropológica, um conceito formal constitutivo do reconhecimento” (HONNETH, 2013b, p. 211) ligada a intuições hegelianas sobre o amor.

Insisto que, se de uma parte, Butler pressiona o frankfurtiano em direção ao aprofundamento de um exame sobre a vida psíquica do sujeito; de outra, Fraser argumenta que o caminho mais produtivo é o da investigação sociológica (distante do pós-estruturalismo ou da psicanálise). As críticas propostas pelas duas norte-americanas aos trabalhos elaborados por Honneth até meados da década de 2000 seguem, então, direções opostas. Tentarei defender, contudo, que há uma surpreendente coincidência na base das referidas objeções: mostram que a perspectiva do frankfurtiano subestima o papel de um genuíno conflito (na vida psíquica para Butler e na vida social para Fraser). Em outras palavras, argumentarei que ambas indicam que o frankfurtiano deixou de enfrentar caráter radicalmente agônico (vocábulo que deriva do grego *agon*, frequentemente traduzido como luta) das experiências concretas de combate.

Como disse, para Honneth, Habermas teria se distanciado dos conflitos sociais concretos (que teriam sido substituídos por embates discursivos); sua teoria padeceria, portanto, de um “déficit sociológico”. Ora, se conseguir defender de modo convincente que na base dos argumentos de Butler e Fraser há uma mesma acusação de apaziguamento das lutas; poderei dirigir contra o próprio Honneth objeção semelhante àquela que elaborou contra Habermas. Não exatamente um “déficit sociológico” (já que a deficiência não está localizada somente na vida social), refiro-me a um “déficit agonístico”, pois sua teoria seria pouco sensível ao vigor tanto de lutas no campo psíquico ou como no campo social.

Haveria, então, um “déficit agonístico” justamente na teoria do autor de *Luta por Reconhecimento*?

Apresentarei, em primeiro lugar, as principais teses honnethianas da década de 1980 até o início da década de 2000 sobre antropologia e indicarei as bases de sua psicologia moral. Investigarei, então, as críticas de leitoras de Freud e Lacan, como Judith Butler e, em seguida, as objeções de Fraser. Defenderei então o argumento nada trivial de que as duas filósofas, cada uma a seu modo, identificam um mesmo “déficit agonístico” em Honneth. Exporei, então, as mudanças que o frankfurtiano realiza em sua teoria na segunda metade da década de 2000 e, ao final, tentarei mostrar que resíduos de tal deficiência continuam presente em seus trabalhos mais recentes.

2. Uma teoria do conflito assentada em uma concepção antropológica

Segundo Honneth, Habermas teria fornecido um impulso fundamental para a superação da teoria de Marx e de autores centrais da primeira geração da Escola de Frankfurt. Teria ido além de perspectivas funcionalistas (isto é, incapazes de enxergar a ação social para além de sua função de reprodução de um sistema de dominação) na medida em que suas ideias sobre intersubjetividade acentuam o potencial emancipatório da linguagem.

Para Habermas, o descentramento moderno (resultado da desintegração de antigas formas de solidariedade) tornaria possível a constituição de novas fontes de solidariedade, permitiriam estabelecer procedimentos comunicativos hábeis a lidar de modo imparcial com os pontos de vista e interesses de todos os potencialmente implicados. Por meio da reconstrução das condições de possibilidades de práticas de entendimento, o filósofo estabelece, então, a hipótese contrafática de uma situação discursiva ideal, em que deve haver acesso universal, simetria entre os participantes, sinceridade e busca pelo entendimento mútuo (cf. HABERMAS, 1997, 2001).

Honneth argumenta que a ênfase em embates comunicativos e a pouca atenção a lutas tal como acontecem concretamente teria produzido, contudo, um déficit: a teoria habermasiana não seria suficientemente sensível a pontos de vista normativos contextualmente situados, isto é, à maneira pela qual sujeitos-combatentes se observam e suas expectativas de autorrealização. Ele busca superar tal deficiência sem, contudo, abandonar por completo o projeto da segunda geração. Interessa-se, desse modo, por uma concepção de eticidade formal (na medida do possível) e suficientemente aberta aos distintos pontos de vista sobre uma vida boa; defende, assim “uma concepção antropológica que substitua a pragmática universal habermasiana” (HONNETH, 2000b, p. 101).

Importa lembrar que antropologia é um tema que interessa Honneth desde seus primeiros trabalhos. Ainda na década de 1980, em *Ação Social e Natureza Humana* (1980), ele afirma que uma antropologia filosófica deve tratar das “condições invariáveis para a variabilidade humana” (p. 14). Em 1992, com a publicação de *Luta por Reconhecimento* (2003a), apresenta de maneira mais clara e sistemática sua concepção antropológica: uma noção pós-tradicional de eticidade poderia cuidar da ampliação de possibilidades expressivas de sujeitos através do reconhecimento recíproco.

Para sustentar sua tese, Honneth empenha-se em manter um jogo dialético entre transcendência e imanência; isso significa, para ele, trabalhar

produtivamente pressupostos filosóficos e material empírico, advindo da clínica e da psicologia social (cf. HONNETH, 2003a; PETHERBRIDGE, 2011). A partir de uma interpretação peculiar de Hegel (que retoma os trabalhos iniciais de Habermas), define os fundamentos filosóficos de uma teoria do sujeito que o permitiriam reformular as ideias habermasianas sobre intersubjetividade linguística.

Assim, um Hegel intersubjetivista é associado a uma versão da psicanálise de orientação empírica com o objetivo de reconstruir um modelo de autonomia; já que, segundo o frankfurtiano, tal noção teria sido concebida de maneira problemática tanto por Kant como por pós-estruturalistas. O primeiro apostaria na separação entre sujeito empírico e sujeito transcendental (livre por ser capaz de seguir do imperativo categórico), cisão que produziria um afastamento do mundo concreto e, portanto, conduziria a um conceito ilusório de liberdade (dificuldade que, em alguma medida, continuaria presente na teoria sociologicamente deficitária de Habermas). Já os pós-estruturalistas teriam radicalizado as forças apontadas pela psicanálise e pela filosofia da linguagem e, por isso, não seriam capazes de mostrar de que maneira um sujeito pode atingir um maior grau de autodeterminação (HONNETH, 2000a).

Para superar esses impasses, o frankfurtiano insiste que inconsciente e linguagem não são impedimentos incontornáveis à liberdade (os pós-estruturalistas, segundo ele, não teriam conseguido mostrar de maneira clara como seria possível ir além de tais impedimentos), são sim parte da formação de um sujeito que carrega o potencial para a autonomia compreendida como crescente maturidade psíquica: seria “um certo grau de maturidade psíquica o que permite que os sujeitos organizem suas vidas como biografias únicas” (HONNETH, 2000a,245). Ele se refere a um tipo de aprendizado que habilitaria ao sujeito lidar de maneira produtiva com experiências de sofrimento.

A ligação entre autonomia e sofrimento é fundamental para o projeto honnethiano de formulação de uma crítica mais sensível a conflitos concretos: por um lado, seria possível identificar na vida psíquica uma força de reação ao sofrimento que impulsiona a busca por mais autonomia (como mostrarei, reside aqui uma forte tese antropológica) e, por outro, quanto mais autônomos, mais capazes são os sujeitos de transformar experiências de sofrimento em lutas por reconhecimento e, assim, produzir mudanças sociais.

As bases do argumento do frankfurtiano podem ficar mais clara se lembrarmos que suas ideias sobre o sofrimento foram formuladas a partir de intuições freudianas:

Certamente há uma conexão similar já na crítica de Hegel ao Romantismo, a qual não deixou de influenciar os representantes da Escola de Frankfurt. Mas o ímpeto de conectar a categoria “sofrimento” a patologias da racionalidade social provavelmente encontra suas origens na ideia freudiana de que toda doença neurótica surge do impedimento do ego racional e leva a casos individuais de tensões do sofrimento (HONNETH, 2007b, p. 51).

De fato, em seus escritos da década de 1990, a partir de Freud, Honneth defende vigorosas teses antropológicas: “esta ideia leva a tese forte e francamente antropológica segundo a qual sujeitos não podem se comportar de modo indiferente às restrições de suas capacidades racionais” (2007b, p. 52). Ele continua: “talvez esta ideia de que deve haver uma relação de dependência interna entre psique intacta e racionalidade não distorcida seja o mais forte impulso que a Teoria Crítica recebeu de Freud” (2007b, p. 53). Do mesmo modo que no tratamento psicanalítico, a crítica deve, portanto, mostrar que o sofrimento do sujeito toca em um “desejo (*Wunsch*) de liberação do seu sofrimento” (HONNETH, 2007b, p. 54).

Insisto que o interesse de Honneth pelo sofrimento está ligado à sua tentativa de construir uma teoria mais atenta a lutas concretas e aos fatores que as motivam e que, por vezes, não são articulados discursivamente. Sua hipótese é a de que experiências de déficit de reconhecimento seriam capazes de despertar em um sujeito que detém certo grau de autonomia (maturidade psíquica) sentimentos morais como a indignação ou revolta, os quais, se estiverem aliados a expectativas normativas de um grupo, podem produzir mobilização política. É nesse sentido que, para ele, a dinâmica desrespeito, luta por reconhecimento e mudança social conformaria o desenvolvimento lógico dos movimentos coletivos; importa, então, identificar situações em que “essas formas de desrespeito social foram de fato fonte motivacional de confrontos sociais” (HONNETH, 2003a, p. 122).

3. A psicologia moral de Honneth

Como disse, a proposta honnethiana é apresentada de maneira sistemática em 1992 com a publicação de *Luta por Reconhecimento* (2003a). O frankfurtiano recorre, nesse momento, ao jovem Hegel, já que pretende resgatar um modelo de intersubjetividade, assim como uma noção de conflito: ambos seriam essenciais para a compreensão do progresso moral da sociedade. Inspirado na tripartição hegeliana entre família, Estado e sociedade civil e, do

mesmo modo, na intuição presente nos escritos de Jena de acordo com 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 à possibilidade de construção da autoconfiança), o direito (relacionado ao autorrespeito) e a comunidade de valores (associada à autoestima). Experiências intersubjetivas amorosas na esfera da família possuiriam precedência com relação a outras formas de reconhecimento:

Visto que essa relação de reconhecimento prepara o caminho para uma espécie de auto-relação em que os sujeitos alcançam mutuamente uma confiança elementar em si mesmos, ela precede, tanto lógica como geneticamente, toda outra forma de reconhecimento recíproco: aquela camada fundamental de uma segurança emotiva não apenas na experiência, mas também na manifestação das próprias carências e sentimentos propiciada pela experiência intersubjetiva do amor, constitui o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de auto-respeito (HONNETH, 2003a, p. 177).

Ao afirmar que o amor há de ser concebido como um “ser-si-mesmo em um outro”, Hegel teria fornecido as bases para pensar o amor como um “equilíbrio precário entre autonomia e ligação” (HONNETH, 2003a, p. 160). O amor representaria a primeira etapa do reconhecimento; pois, nele, os sujeitos confirmam no outro a sua própria carência e fazem isso por meio de um processo ancorado na existência corporal e no investimento afetivo.

Tais intuições hegelianas, de acordo com Honneth (2003a), podem ser complementadas por ideias do psicanalista Donald Winnicott, o qual, tal como Hegel, buscaria justamente mostrar que a formação de laços amorosos na idade adulta depende da conciliação entre experiências de ligação (ou formas de fusão com o outro) e impulsos de autoafirmação.

Winnicott (1990) mostra que, inicialmente, bebê e mãe passam por uma fase de dependência absoluta; procuram, primordialmente, apoio um no outro para a satisfação de suas necessidades. Em seguida, há uma fase de dependência relativa, em que a mãe, cada vez mais, volta sua atenção a outros aspectos da vida social e deixa de responder imediatamente às demandas do bebê. A dinâmica mãe-bebê estabelece, então, limites os quais garantem que o bebê chegue a uma “percepção gradual de uma realidade resistente ao domínio” (HONNETH 2003b, p. 162). Honneth se esforça para defender que uma tendência interna à intersubjetividade ou à autolimitação, a qual estaria presente no ser humano desde o início, poderia ser atualizada em tal processo. Caso tudo corra razoavelmente bem, ou seja, se a mãe for capaz de cuidar e ao

mesmo tempo de impor limites, o bebê aprenderá a se conectar amorosamente a outros seres humanos que reconhece como independentes.

Interessa-me, aqui, mostrar que tal leitura do movimento de maturação enfatiza um potencial no sujeito para uma autolimitação e para o diálogo, que supostamente estaria presente desde o começo (seria uma tendência inata) e que ganharia uma conformação específica na vida social. Para defender esse argumento, Honneth recorre não apenas a Winnicott, aproxima-se também da psicologia de Daniel Stern, de Hans Lowald e realiza uma curiosa leitura da psicanálise freudiana.

Experimentos do psicólogo desenvolvimentista Daniel Stern teriam revelado que, ainda nas primeiras semanas de vida, o bebê apresenta uma capacidade rudimentar de distinguir-se de outro. Estados de fusão (que remetem a ligação inicial de simbiose entre bebê e mãe) seriam, portanto, desde o início intermitentes. Tais experimentos, segundo Honneth, comprovariam a tese de que, para além de um ímpeto de ligação, existiria no sujeito uma força inata dirigida à separação do outro, que estaria na base de formações amorosas. O sujeito honnethiano carregaria, desde o começo, um tipo de “proto-moralidade” (cf. HONNETH, 2010a).

Loewald e Freud são recrutados com o objetivo de demonstrar como experiências de fusão podem ser reativadas e associadas a autoafirmação de maneira produtiva: por meio de uma de diálogo interno, aspectos esquecidos de vivências passadas de profunda conexão ou simbiose com o outro poderiam ser mobilizados e produzir saltos no desenvolvimento² e mudanças criativas na identidade. Honneth ressalta que “experiências extáticas cooperativas” (2010a, p.274) como a participação em uma massa em celebração em estádios de futebol ou concertos de rock permitiriam formas de regressão racionalmente controlada, que reativariam antigos sentimentos de fusão a poderiam produzir significativas transformações no sujeito. O frankfurtiano sugere que esse mesmo caminho teria sido indicado por Freud, que constantemente utilizava metáforas que indicam a existência de uma tendência de comércio entre o “eu”, o “supereu” e o “isso”: “Freud parece querer sugerir que o processo hermenêutico de abertura toma uma forma que carrega traços de um diálogo interno” (HONNETH, 2007a, p. 174).

A estratégia honnethiana de conciliação entre o modelo comunicativo habermasiano e sua concepção antropológica fica, agora, mais clara: de acordo com o frankfurtiano, “em circunstâncias ideais, a psique humana deve ser

² Loewald (2000) escreve: “novos saltos no desenvolvimento do *self* podem estar intimamente ligados com redescobertas regressivas do sujeito” (p 225). Ver também: WHITEBOOK, 2003.

compreendida como um contexto de interação deslocado para dentro” (2003c, p. 159); o seu argumento, portanto, é o de que o potencial comunicativo que Habermas identificara na vida social teria seus fundamentos em um tipo de comunicação que ocorreria já na vida psíquica (cf. FISCHER, 2016).

Joel Whitebook (2001) critica o que chama de tese da “sociabilidade inata”. De acordo com o psicanalista, tal explicação acerca do funcionamento da psique humana acentua a moderação, a simetria e o diálogo e acaba por negligenciar a intensidade de forças de dominação e o papel de uma luta interna. Teria, então, a forte concepção de moralidade sustentada por Honneth minado o seu projeto de elaboração de uma teoria mais sensível a conflitos concretos?

3. A crítica de Butler: haveria um genuíno conflito intrapsíquico em Honneth?

Em tom semelhante a Whitebook, outros freudianos e lacanianos questionam a perspectiva honnethiana acerca da luta no âmbito da vida psíquica (cf. BEDORF, 2004; LEAR, 2008; FISCHER, 2016), fornecerei, aqui, especial atenção às críticas realizadas por Judith Butler. Tal como Honneth e, como mostrarei, também Fraser, Butler é herdeira da tradição da Teoria Crítica e pretende realizar uma crítica social imanente, atenta ao sofrimento social. Escolhi essa filósofa, pois ela não apenas problematiza as ideias de Honneth, indica ainda um caminho original para crítica. Insistirei adiante que o percurso traçado por Butler é sensível ao combate psíquico e não deixar de cuidar do problema da autonomia (e assim contradiz muitas das suposições honnethianas acerca do pós-estruturalismo).

A partir de 2005, com um encontro em Berkeley e posterior publicação do livro *Reificação: um novo olhar para uma antiga ideia* (2008), Honneth e Butler passam a travar um debate de fundamental importância. Após a publicação de *Reificação* o diálogo entre ambos prosseguiu muitas vezes de maneira indireta e pulverizada, reaparece, por exemplo, nas críticas de Butler (2004) 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 a precedência de reconhecibilidade com relação ao reconhecimento (cf. BUTLER, 2009; FISCHER, 2016).

Em vez de um complemento ao projeto da segunda geração, Butler está mais próxima do estilo de crítica realizada pela primeira geração da Escola de Frankfurt e pelo pós-estruturalismo francês, ambas as tradições muito claramente associadas pela filósofa a Hegel. Nesse tom, ela articula Hegel a

uma leitura heterodoxa da psicanálise de Freud e Lacan e desconfia o modelo honnethiano de sujeito, o qual se conectaria a uma concepção domesticada da alteridade. O que isso quer dizer?

Mostrei que, de acordo com Honneth, a possibilidade de abertura à alteridade estaria ligada a um ímpeto inato para a cooperação que teria suas bases em um diálogo intrapsíquico e se atualizaria em encontros entre seres humanos na vida social. A filósofa problematiza tanto o teor dessa tese como também o método que Honneth utiliza para alcançá-la.

Em primeiro lugar, segundo Butler, o frankfurtiano realiza uma leitura seletiva da psicanálise (aceita, por exemplo, os argumentos do polêmico campo da psicologia desenvolvimentista de Daniel Stern sem levar em conta objeções formuladas por outras vertentes da psicanálise) e utiliza-a sempre para confirmar sua leitura de Hegel, jamais para contestá-la. A apropriação da psicanálise realizada pelo frankfurtiano seria problemática também no sentido de que estaria conexa a uma argumentação que oscila entre uma defesa de uma tese ontológica acerca de uma força primária inata dirigida à intersubjetividade e o esforço em mostrar uma origem empiricamente aferível desse mesmo ímpeto. Butler escreve: “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 tal forma de relação pré-social” (BUTLER, 2008, p. 110). Ela identifica, portanto, dificuldades na proposta honnethiana de conectar produtivamente transcendência e imanência; mais especificamente, em sua tentativa de harmonizar sua antropologia filosófica a uma perspectiva histórica, sustentada em certa concepção de empiria (mostrarei adiante, que Fraser, a partir de outra perspectiva, identifica um problema semelhante).

Por fim, Butler retoma Freud e Lacan com o objetivo de atingir o conteúdo de algumas teses centrais para a antropologia de Honneth. Indaga se, de fato, faria sentido identificar no bebê um germe de sociabilidade ou como diz o frankfurtiano uma proto-moralidade, já que, para ela, “não parece correto encontrar uma estrutura incipiente de moralidade no esforço do *infant* assegurar suas necessidades primárias” (BUTLER, 2008, p. 114). A filósofa retoma, tal como outros freudianos e lacanianos, uma discussão acerca do papel do narcisismo primário, o qual, em Honneth, é substituído por um sociabilismo inato (cf. BUTLER, 2008; BEDORF, 2004; FISCHER, 2016; LEAR 2008; WHITEBOOK, 2001, 2003). De fato, para leitoras de Freud e Lacan como Butler, as dificuldades do frankfurtiano em abordar o problema do narcisismo teriam o levado a construir uma teoria incapaz de distinguir o encontro com o outro (em sentido radical) de encontros com outros seres

humanos (que podem não ser mais do que projeções do “eu”). Honneth teria, portanto, “inadvertidamente reintroduzido a reificação no âmago do reconhecimento” (BUTLER, 2008, p. 109).

De acordo com a filósofa, o sujeito se caracteriza por ser desejante e separado de si mesmo. A questão da alteridade não diz respeito a um potencial inato para o diálogo que se realizaria em relações sociais, refere-se, primariamente, ao outro que reside no sujeito. Trata-se de “encontrar-se como outro” (BUTLER, 2004, p. 149). Nesse sentido, para ela, a aproximação com o outro é um processo que implica em uma perda de si, é, por essa razão, arriscado, imprevisível e irreversível. Jamais poderia ser descrito como uma regressão racionalmente controlada ou um diálogo entre as instâncias psíquicas estabelecido em termos de moderação e simetria.

Butler escreve sobre dois diferentes modos de ler Hegel: “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” (2004, p. 151). Em vez do amor e do mutualismo honnethianos, a segunda interpretação evoca um Hegel agonístico; enfatiza o desejo, a sujeição e a luta, apresentados de maneira contundente na dialética do Senhor e do Escravo. Não é por acaso que Honneth se afasta dessa seção da *Fenomenologia do Espírito*.

O frankfurtiano titubeia ao falar sobre um momento que antecede a relação entre sujeitos empíricos (escreve sobre forças inatas e ao mesmo tempo tenta comprová-las empiricamente); a norte-americana, por seu turno, aceita a herança pós-estruturalista e não hesita em afirmar o papel de um impacto primário de um outro radical. Insiste que a alteridade reside no “âmago do sujeito” e que “o sujeito é essa relação com outro” (BUTLER, 2008, p. 113). Para ela, apenas ao levar a sério esse nó entre sujeito e outro, torna-se possível pensar a autonomia ou, como prefere, agência.

Talvez Honneth tenha descartado rápido demais o caminho aberto pelo pós-estruturalismo. Ressalto que a própria Butler não se cansa de mostrar os limites dessa tradição, mas, diferentemente de Honneth, não a abandona. Propõe reconstruí-la e, por meio de novas conexões, formular uma concepção renovada de agência. A filósofa lembra que Foucault escreveu que o sujeito é constituído a partir de práticas de sujeição e, do mesmo modo, de liberdade, admite também que Foucault não desenvolveu suficientemente suas formulações acerca de mecanismos específicos em que um sujeito pode ir além da submissão.

Butler tenta avançar justamente por meio de um novo olhar para tais déficits na teoria de Foucault e na primeira geração da Escola de Frankfurt. Ela dá um passo particularmente inovador ao associar liberdade e performatividade. Ao falarmos e agirmos, sem que possamos perceber, citamos, repetimos outros, Butler ressalta que é fundamental atentar para o contexto e para a maneira pela qual a repetição ocorre, pois sua noção de performatividade indica que cada vez que é reencenada, uma enunciação pode ser transformada. Liberdade ou agência significa justamente abertura à possibilidade de repetir diferentemente: “para mim, a questão sempre foi sobre como encontrar agência, o momento da nova citação ou do *replay* do discurso que a condição da emergência de um sujeito” (BUTLER, 1999, p. 165).

Muito se tem discutido atualmente sobre potenciais e limites da perspectiva de Butler. Importa, contudo, para os propósitos desse artigo, somente mostrar que a filósofa empurra o debate para um caminho fecundo: sem negligenciar o vigor de combates na vida psíquica e suas ressonâncias na vida social, ela investiga possibilidades de transformação social em determinadas práticas, particularmente naquelas que envolvem a ação de movimentos coletivos. Parece-me que sua preocupação com as sutilezas da agência e com a performatividade a levaram a construir uma teoria que não pode ser descrita como meramente funcionalista (cf. BUTLER, 1997, 1999, 2013, 2015; FISCHER, 2018).

4. A crítica de Fraser e a virada histórica da teoria honnethiana

A polêmica com freudianos e lacanianos, especialmente com Whitebook na década de 1990 e início da década de 2000, obrigou Honneth a fazer alguns ajustes em sua teoria (cf. HONNETH, 2003b, 2010a). É, contudo, o debate com Nancy Fraser, no começo da década de 2000, que impulsiona transformações realmente significativas em seu ponto de vista. A filósofa norte-americana também critica a psicologia moral honnethiana, contudo, suas objeções empurram o frankfurtiano para uma direção oposta àquela sugerida por Whitebook e Butler. Apontam um inflacionamento antropológico e um descuido com a relação à contingência histórica e aos conflitos como ocorrem na vida social.

Vale, aqui, insistir: o argumento de que Butler e Fraser (cujas críticas caminham em direções opostas) elaboram um mesmo diagnóstico acerca de um “déficit agonístico” na teoria honnethiana não é de modo algum trivial.

Tal como Honneth e também Butler, Fraser busca dar continuidade ao projeto da Teoria Crítica, compartilha ainda o interesse pelo potencial

transformador de experiências de sofrimento; ela desconfia, contudo, da aposta honnethiana e também butleriana em uma crítica assentada em uma teoria do sujeito. Em particular, acerca da teoria do reconhecimento de Honneth, a norte-americana é enfática ao problematizar sua estratégia de acomodar o jogo entre transcendência e imanência em teses sobre o sujeito baseadas na psicologia moral e em um sofrimento pré-político. Destaco que Fraser também pretende pensar dialeticamente transcendência e imanência (tal como na tradição da Teoria Crítica), mas quer fazer de uma maneira diferente daquela proposta por Honneth. Para ela, a tática do frankfurtiano implicaria em uma “redução de uma sociologia política a uma psicologia moral” (FRASER, 2003c, p. 201), isto é, em uma busca por traduzir todas as formas de ofensa em termos de uma frustração de expectativas morais de reconhecimento de identidades de sujeitos. O sofrimento nem sempre pode ser compreendido desse modo, uma crítica capaz de lidar com injustiças provocadas por operações que condenam certas pessoas a sérias privações materiais, segundo a norte-americana, não deveria estar centrada no sujeito e no problema do reconhecimento, mas em relações sociais, ou seja, deve ter uma base sociológica e não-fundacionista.

Fraser (2003a) ressalta que sociedades capitalistas contemporâneas se caracterizam por sua forma específica de organização, a qual “cria uma ordem de relações econômicas especializadas que são relativamente desacopladas de relações de parentesco e autoridade política” (p. 284). Nesse contexto de diferenciação, seriam constituídos diversos paradigmas populares de justiça, isto é, formações discursivas largamente difundidas em sociedades democráticas, as quais mediam protestos. Ela problematiza a ideia de que, no final do século XX, o reconhecimento cultural teria tomado o lugar da redistribuição socioeconômica como objetivo principal da luta política. Vivemos em um mundo de exacerbada desigualdade material, não por acaso, portanto, ideias da tradição marxiana, em suas diversas matizes, seguem presente no imaginário de movimentos sociais que continuam a utilizar, hoje, termos como “exploração”, “interesse” e “redistribuição” (FRASER, 2006). De fato, segundo a norte-americana, no nosso tempo, os dois principais paradigmas da luta são a redistribuição e o reconhecimento. Injustiças ligadas a ambos seriam, nesse sentido, igualmente primárias e mutuamente irredutíveis (FRASER, 2003c, p. 208).

Honneth subordina a redistribuição ao reconhecimento, sua teoria seria, portanto, incapaz de dar conta da constituição dos diferentes vocabulários e, nesse sentido, das diversas formas em que lutas sociais ocorrem na vida concreta. Em outras palavras, sua gramática do reconhecimento

fundada em uma psicologia moral definiria antecipadamente como toda experiência empírica pode ser interpretada; teria, portanto, bloqueado a possibilidade de estabelecer uma dialética genuína entre transcendência e imanência. Não tão distante das críticas de Butler sobre a moral honnethiana, Fraser escreve, referindo-se a Honneth:

Sua invocação de um sofrimento pré-político serve como pretexto para a introdução de uma psicologia moral quase transcendental, que pretende estabelecer de uma vez por todas que o reconhecimento é sempre e em toda parte a única categoria suficiente da moralidade. Como efeito, estabelece a primazia do reconhecimento antropológico sob a contingência histórica e, portanto, mina suas pretensões de imanência (FRASER, 2003c, p. 206)

Uma leitura intersubjetivista de Hegel, o recurso a Winnicott, bem como a intuições freudianas abririam caminho para uma teoria do sujeito hipostasiada, a qual definiria previamente uma orientação para a história, assim, “o desenvolvimento histórico poderia apenas produzir a diferenciação do reconhecimento em várias esferas; jamais poderia gerar novas categorias morais” (FRASER, 2003c, p. 207).

Vale ressaltar, aqui, que Fraser aponta para a possibilidade de formação de novas categorias, as quais não seriam filiadas nem ao reconhecimento nem à redistribuição. Ela escreve, por exemplo, acerca da “objeção marxiana” (2003b, p. 68) referente ao controle capitalista do trabalho, o qual poderia vir a ser limitado pela composição de um paradigma político. Para além da redistribuição e do reconhecimento, seria preciso também discutir o papel da propriedade privada e insistir na democratização de processos de decisão nas relações de trabalho.

Em vez de se concentrar em uma teoria do sujeito, a crítica mais atenta à vida social, formulada pela filósofa observa as relações de subordinação institucionalizadas e pretende pensar estratégias para convertê-las em relações iguais. Diferentemente de Honneth e também de Butler; para Fraser, autonomia ou agência teria um sentido político, dissociado da vida psíquica, estaria ligada à reconfiguração de valores institucionalizados em diversas esferas de maneira a garantir uma crescente paridade participativa (cf. FRASER, 2000, 2003b, 2003c).

Honneth (2003c) responde às objeções de Fraser e insiste, sobretudo, que a teoria da norte-americana não seria suficientemente aberta aos aspectos pré-discursivos que fazem parte da gênese social do sofrimento. O frankfurtiano demonstra, contudo, sensibilidade à crítica e, por conta dela,

opera uma virada histórica em sua teoria (HONNETH, 2010b). Admite que, tal como Fraser notara, em *Luta por Reconhecimento* posicionou-se de modo ambivalente sobre as pretensões universalistas de sua antropologia formal: “algumas vezes usava um vocabulário antropológico, outras falava historicamente especialmente sobre o desacoplamento entre no autorrespeito no campo do direito e a autoestima social” (HONNETH, 2010b, p. 166). A perspectiva honnethiana sobre o direito e a comunidade de valores estava, de fato, mais claramente embasada em um ponto de vista histórico, já suas reflexões sobre o amor, na década de 1990, tinham forte pretensão universalista. Honneth afirma:

em *Luta por Reconhecimento* estava convencido de que o amor era basicamente o mesmo em toda história. Mas isso é um absurdo. Houve períodos em que o amor se referia a atitudes em relação a crianças ou na relação entre homens e mulheres completamente diferentes daquelas que imaginamos hoje. Toda a ideia de que significa amar um ao outro muda radicalmente no tempo (HONNETH, 2010b, p. 167).

A partir do final da década de 2000, o frankfurtiano passou a colocar mais ênfase em processos sociais e históricos. Em *O Direito da Liberdade* (2011), trabalho que considera ser o mais importante dessa segunda fase, dirige sua atenção à *Filosofia do Direito* de Hegel, de maneira a investigar o potencial de instituições em realizar a liberdade social, já que “em sociedades modernas a ideia de liberdade tornou-se o ponto arquimediano para a legitimação da ordem social” (2013c, p. 39). Promessas modernas de liberdade seriam capazes de imprimir seus conteúdos na vida social na medida em que carregam o potencial de gerar em indivíduos ou grupos demandas normativas por autorrealização, as quais podem ser gradualmente realizadas por meio de lutas sociais.

A mudança não o levou, entretanto, a assumir uma posição relativista nem a abandonar por completo suas ideias sobre antropologia. Honneth esclarece quais são as teses de seus primeiros trabalhos que, atualmente, 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, 2013b, p. 211).

Nesse sentido, ele sustenta que os elementos normativos do amor (como sentimento experienciado intersubjetivamente) variam (estão ligados a contextos históricos), mas a lógica presente no amor é universalizável, pois diz respeito a constituição do sujeito. Honneth continua a defender que essa é uma intuição presente em Hegel e se expressa na ideia de liberdade como ser-consigo-mesmo-no-outro. Ao investigar relações amorosas, Hegel teria desenvolvido o fator nuclear do reconhecimento: “a ideia de que 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 do que se não tivesse passado por esta experiência” (HONNETH, 2013a, p. 247). Em *O Direito da Liberdade* Honneth argumenta que somos livres na amizade e no amor, pois não compreendemos o outro como uma limitação para a nossa liberdade, mas como sua condição. Haveria, assim, uma complementaridade (*Ergänzung*) entre sujeito e outro.

Em entrevista publicada em 2013, o frankfurtiano observa sobre Hegel:

Penso que ele conecta a ideia de amor mútuo e esta forma de reconhecimento, já desde o começo, com uma ideia específica de liberdade – nomeadamente, que liberdade é melhor compreendida e em sua forma mais elevada não é como algo que você pode abordar ou ganhar individualmente, mas é algo que você pode ganhar apenas por ter experiências específicas, porque nestas experiências você se sente em casa com você mesmo por limitar você mesmo. Quer dizer, esta é a ideia central: sentir-se em casa com alguém, mas no modo específico em que sem experienciar uma obrigação você se autolimita. Então, é quase uma forma de autolimitação sem obrigação, mas sentindo-se em casa com alguém. Eu acho que este é o modelo central ou o paradigma para todas as outras formas de reconhecimento nas quais ele está interessado (HONNETH, 2013a, p. 247).

A virada histórica tem, para Honneth, um sentido de renovação de seu projeto crítico de maneira a torná-lo mais atento à contingência histórica e mais preocupado com instituições. Todavia, devemos lembrar que, pouco antes da publicação de *Direito da Liberdade*, Honneth publica o livro *O Eu no Nós* (2010a) em que organiza e aprofunda suas reflexões antropológicas, em especial, como disse, em uma nova associação entre *A Fenomenologia do Espírito* e a perspectiva de Winnicott. Pretendo, aqui, destacar que o fato de Honneth não recorrer a uma psicologia moral em *Direito da Liberdade* não significa que tenha abandonado por completo suas preocupações antropológicas. Ele afirma

que há, ainda, em seus trabalhos recentes “certa ideia antropológica” (HONNETH, 2013b, p. 211) a qual envolve uma ligação entre Hegel e Winnicott³ (HONNETH, 2010b) e que sustenta sua concepção de liberdade social. Amy Allen (2015) sintetiza bem a questão ao mostrar que a estratégia honnethiana mais recente é a de enfatizar uma “reconstrução histórica normativa, apesar disso sua antropologia filosófica continua tendo um papel, o qual é, contudo, problemático” (p. 82) Ora, parece, então, plausível imaginar que a virada histórica honnethiana tenta amenizar, mas não supera por completo as dificuldades apontadas por Fraser e também por Butler.

5. O que resta da luta?

Argumentei que Butler e Fraser expõem tensões internas à teoria de Honneth, que acaba por tropeçar em obstáculos apontados tanto por uma perspectiva de base sociológica como por uma teoria do sujeito de filiação pós-estruturalista. Principalmente em seus trabalhos iniciais, o frankfurtiano pretende conciliar antropologia e história por meio da formulação de uma concepção de sujeito construída a partir de uma em uma psicologia interacionista de orientação empírica. Por um lado, as críticas de Butler expõem os limites de um modelo de subjetividade que não enfrenta o problema da alteridade em sua radicalidade e, por outro, Fraser mostra que as concessões a certo empirismo feitas por Honneth não são suficientes para que sua perspectiva escape do unilateralismo proveniente de sua psicologia moral. Parece que faz sentido constatar que objeções tão diversas como as de Fraser e Butler, apontam para uma mesma deficiência: Honneth subestima o papel das relações de poder tanto na vida psíquica como na vida social e, conseqüentemente, sua perspectiva não é capaz de dar conta do conflito em sua radicalidade. Parece, portanto, plausível falar em um “déficit agonístico” em sua teoria.

As principais críticas de Fraser e Butler foram, contudo, formuladas ainda na década de 2000 e, como expus, a partir de meados dessa década, Honneth realiza mudanças significativas em sua teoria. Muito há ainda que se discutir sobre o papel da luta em seus trabalhos recentes; não parece ser, entretanto, um esforço inútil ensaiar alguns comentários.

Um dos textos fundamentais para a compreensão de suas teses atuais sobre o sujeito é “Do desejo ao reconhecimento: os fundamentos da

³ Uma das mais significativas mudanças em seu ponto de vista envolve o abandono da referência a George Mead, fundamental em seus trabalhos da década de 1990.

consciência-de-si de Hegel”, publicado no final da década 2000 no livro *O Eu no Nós*. Nele, Honneth deixa para trás a psicanálise George Mead (que foi importante em *Luta por Reconhecimento*) e, em vez de recorrer aos escritos de juventude de Hegel, associa a *Fenomenologia do Espírito* à psicanálise de Winnicott. O frankfurtiano investiga um percurso que seguiria do desejo em direção à intersubjetividade e ao amor, isto é, o sujeito poderia ir além do desejo (*Begierde*) de consumo do ambiente na medida em que o encontro com outros sujeitos mobiliza um impulso inato a autolimitação. Insisto que, apesar de tomar como referência a *Fenomenologia do Espírito*, o frankfurtiano continua distante da Dialética do Senhor e do Escravo. Esta seção desperta especial interesse em autoras como Butler, justamente por descrever relações de sujeição e luta em sua mais profunda radicalidade; em outras palavras, por fornecer os alicerces de uma leitura agonística de Hegel. O Hegel de Honneth permanece intersubjetivista e com base nele o frankfurtiano continua tentando defender a existência de um impulso moral inato para a autolimitação. Parece então que críticas de Butler continuam relevantes: mesmo em seus trabalhos mais recentes, Honneth subestima a importância do combate intrapsíquico.

Como disse, o papel da concepção antropológica honnethiana é, contudo, pouco claro em seus escritos mais recentes. Muito embora continue a afirmar sua relevância e o aborde em *O Eu no Nós*, o frankfurtiano se afasta do tema em *O Direito da Liberdade*. Suas reflexões sobre liberdade social parecem, de fato, depender muito pouco de qualquer tese antropológica. Vale investigar mais a fundo como o problema do conflito é, nesse contexto, apresentado.

Em *O Direito da Liberdade*, Honneth escreve sobre três esferas de realização da liberdade social, as relações pessoais, o mercado e a formação da vontade democrática. Todas elas, de acordo com sua reconstrução, seriam resultado de conflitos sociais. Interessa-o compreender como, nesses campos, a liberdade pode ter sido desenvolvida de maneira deficiente e, assim, “esclarecer em que medida as práticas e instituições éticas ainda não representam de maneira satisfatoriamente abrangente e completa os valores universais por elas incorporados” (HONNETH, 2011, p. 30).

Observar as reflexões honnethianas sobre o mercado, que envolvem alguns dos aspectos mais polêmicos do livro, é particularmente elucidativo para a compreensão de como define a luta em seus trabalhos recentes. Ressalto, aqui, um ponto específico: se, por um lado, Honneth argumenta que “Hegel e Marx são os dois precursores do conceito de liberdade social” (2011, p. 97); por outro, em suas investigações sobre a esfera do mercado escolhe deixar Marx de lado e tomar como referência Hegel, Smith e Durkheim.

Honneth justifica sua escolha: o apelo a Marx o impediria de observar o potencial emancipatório do mercado. Segundo o frankfurtiano, mais do que somente um sistema de dominação, o mercado seria uma esfera da liberdade social na medida em que é um campo em que atores completam⁴ um ao outro, ou seja, na medida em que compreendem que a satisfação dos desejos dos outros é condição para a satisfação do próprio desejo. As instituições do mercado estariam embebidas na promessa de liberdade social e em sentimentos como a solidariedade (como sugerido por Durkheim) e confiança (como pode ser extraído de Hegel). Tais princípios legitimariam o mercado de acordo com o ponto de vista dos participantes⁵. A manipulação do consumo, a fragmentação e a precarização das relações de trabalho seriam, então, um “desenvolvimento errado” ou desvio com relação às suas promessas (e não resultado de sua estrutura).

Transformações se tornariam possíveis sempre que atores coletivos, conscientes dos princípios que sustentam a legitimidade do mercado, exerçam pressão por mudanças. Honneth ilustra seus argumentos com exemplos; quase todos eles apresentam situações em que os atores enxergam suas exigências morais como forças internas ao mercado, “estão convencidos de que suas demandas são uma parte de exigências normativas e, portanto, condições para a justificação da economia de mercado” (2011, p. 380).

Faz sentido desconfiar de tal reconstrução, já que pode ter negligenciado a posição de filósofos e atores sociais que recusam a ideia de que há um potencial emancipatório no mercado – aliás, o próprio Honneth se mostra consciente desse possível problema em alguns momentos do livro⁶. Parece que o frankfurtiano novamente (como Fraser notara no início da década de 2000) não deu a devida atenção às perspectivas de movimentos operários do século XIX e início do século XX ou de movimentos sociais e coalizões políticas que são hoje influenciados por ideias marxianas. Decerto não são poucos os críticos que suspeitam da reconstrução honnethiana, já que ela “marginalizaria justamente todas aquelas posições políticas e filosóficas que negam que o mercado é uma esfera potencial da liberdade” (JÜTTEN, 2015, p.

⁴ É revelador notar, aqui, a que o termo complementaridade (*Erganzung*), central para a análise honnethiana, não deriva de Hegel, mas de Marx que, em “Excertos sobre James Mill” (1844), sustenta, em uma sociedade comunista, o sujeito se realiza em sua produção e ao mesmo tempo ajuda o outro a se realizar.

⁵ Há uma significativa diferença entre concepção de sociedade civil hegeliana e a noção honnethiana de mercado: para Hegel corporações e instituições similares não definem princípios internos, estabelecem sim limites externos ao mercado (cf. JÜTTEN, 2015).

⁶ Honneth escreve, por exemplo, que os movimentos estritamente marxianos são exceção aos diversos casos que apresenta (2011, p. 422).

197) e, portanto, teria distorcido a história por meio das “mãos invisíveis do intérprete” (CLAASSEN, p. 30).

Não é, portanto, desprovido de sentido retomar as objeções de Fraser. Parece que Honneth continua a apresentar uma leitura bastante unilateral da ação dos movimentos sociais, subestimando o papel daqueles que, influenciados por um vocabulário marxiano, ressaltam o problema da redistribuição.

Talvez seja justamente Marx (e o Hegel de Marx) a mais significativa ausência na teoria honnethiana. Não devemos imaginar que é fruto do acaso o fato que tanto Butler como Fraser elaboram uma crítica contundente ao capitalismo e apontam para a importância de rupturas mais radicais do que o modelo dialógico de emancipação honnethiano poderia admitir. Não poderemos, aqui, examinar de maneira aprofundada o debate entre as duas filósofas; vale lembrar, contudo, que a polêmica entre elas é impulsionada por dilemas ligados a diferentes caminhos para a reconstrução atual de ideias marxianas. Fraser escreve sobre uma renovação de Marx a partir de investigações sociológicas. Como expus, ela se interessa especialmente pela apropriação e reformulação de suas ideias por novos movimentos sociais que utilizam um vocabulário centrado na redistribuição (FRASER, 2003b). Já Butler convoca o Marx da tradição francesa e da primeira geração da Escola de Frankfurt; nesse sentido, põe em jogo uma concepção de sujeito fundada na associação entre Marx e a psicanálise de matriz freudiana e laciana (cf. BUTLER, 1998; BUTLER & FRASER, 1995; FRASER, 1997, 2003a).

Perspectivas mais sensíveis a relações de poder e a conflitos concretos que ocorrem no campo psíquico ou social não necessariamente se perdem em um funcionalismo ou inviabilizam qualquer possibilidade de agência. É o que tanto Fraser como Butler, cada uma a seu modo, pretendem mostrar. Decerto, o sofisticado debate entre feministas norte-americanas sobre o problema da agência merece cuidadosa atenção. Pretendo avançar nessa discussão em futuros trabalhos.

Referências

- ALLEN, A. *The End of Progress: Decolonizing de Normative Foundations of Critical Theory*. New York, Columbia University Press, 2015.
- BEDORF, T. “Zu zweit oder zu dritt? Intersubjektivität, (Anti-) Sozialität und die Whitebook-Honneth-Kontroverse”. In: *Psyche*, 58 (1), 2004, p. 1-19. Recuperado de <http://www.klett-cotta.de/zeitschrift/PSYCHE/7820>. Último acesso em abril de 2018.
- BUTLER, J. *Excitable Speeches*. New York: Routledge, 1997.
- _____. “Merely Cultural”. In: *New Left Review*, I/227, jan-fev, p 33-44, 1998.
- _____. “On Speech, Race and Melancholia”. Entrevista concedida à Vicky Bell. In: *Theory, Culture & Society*, Vol. 16(2), 1999, 163-174
- _____. “Longing for Recognition”. In. BUTLER, J. *Undoing Gender*. New York & London: Routledge, (2004a).
- _____. “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.
- _____. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge & London: Harvard University Press, 2015.
- BUTLER, J.; FRASER, N. *et al. Feminist Contentions: a Philosophical Exchange*. London & New York: Routledge, 1995, p.145-156.
- CLAASSEN, R. “Justice: Constructive or Reconstructive?”. In: *Krisis: Journal for contemporary philosophy*. Issue 1 (Dossier: The Right of Freedom), 2013. Disponível em <http://www.krisis.eu>. Último acesso em março de 2014.
- FISCHER, M. P. “A reconhecibilidade precede o reconhecimento? Acerca das críticas de Judith Butler a Axel Honneth”. In: *Dissertatio*, v. 47, 2018, p. 203-221.
- _____. “Honneth e a Pulsão: sobre as razões e as consequências para a crítica social da rejeição honnethiana à pulsão de morte freudiana”. In: *Psicologia USP*, V 27, N. 1, 2016, p. 78-85.
- FRASER, N. “False antitheses: a response to Seyla Benhabib and Judith Butler”. In: FRASER, N. *Justice Interrupts: Critical Reflection on the “Postsocialist” Condition*. New York & London: Routledge, 1997.

_____. “Rethinking Recognition”. In: *New Left Review*, n. 03, 2000, p 107-120.

_____. “Heterossexim, Misrecognition and Capitalism: a Response to Judith Butler”. In: *Social Text*, v. 15, n. 03 (Duke University Press), (2003a), p. 279-289.

_____. “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”. In: FRASER, N. & HONNETH, A. *Redistribution or Recognition? a political-philosophical Exchange*. New York & London: Verso, (2003b).

_____. “Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth”. In: FRASER, N. & HONNETH, A. *Redistribution or Recognition?: a political-philosophical Exchange*. New York & London: Verso, (2003c).

_____. “Da redistribuição ao reconhecimento: dilemas da justiça em uma era “pós-socialista”. In: *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15, 2006, p. 231-239.

HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *A Constelação Pós-Nacional – Ensaios Políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

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

_____. “Dezentriert Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik”. In: HONNETH, A. *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, (2000^a), p. 237-254.

_____. “Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie”. In: HONNETH, A. *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, (2000b).

_____. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, (2003a).

_____. “Nachwort: der Grund der Anerkennung”. In: HONNETH, A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, (2003b).

_____. “The Point of Recognition: A Rejoinder to the Rejoinder”. In: FRASER, N. & HONNETH, A. *Redistribution or Recognition? a Political-Philosophical Exchange*. New York & London: Verso, (2003c), p. 237-267.

_____. “Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse”. In: HONNETH, A.

Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt am Main: Suhrkamp, (2003d), p. 138-161.

_____. “Aneignung von Freiheit. Freuds Konzeption der individuellen Selbstbeziehung”. In: HONNETH, A. *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, (2007a), p. 157-179.

_____. “Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie”. In: HONNETH, A. *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, (2007b), p. 28-56.

_____. *Das Ich im Wir*. Berlin: Suhrkamp, (2010a).

_____. “Social Critique Between Anthropology and Reconstruction: An Interview with Axel Honneth”. Entrevista concedida a Odin Lysaker e Jonas Joabsen. *Norske Filosofiske Tidsskrift*, n. 3, (2010b), p. 162-174.

_____. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: SuhrkampVerlag, 2011.

_____. “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.

_____. “Recognition and Critical Theory today: An interview with Axel Honneth”. Entrevista concedida a Marcelo Gonçalo. In: *Philosophy Social Criticism*, v 39, 2, (2013b), p. 209-221. Disponível em: <http://psc.sagepub.com/content/39/2/209>. Último acesso em março de 2014.

JÜTTEN, T. “Is the Market a Sphere of Social Freedom?”. In: *Critical Horizons*, Vol. 16, No. 2, Maio, 2015, 187-203.

LEAR, J. “The Slippery Middle” In: JAY, M. (Ed.). *Reification: A New Look at an Old Idea*. New York: Oxford University Press, 2008, p. 131-146.

LOEWALD, H. “On the therapeutic action of psychoanalysis”. In: LOEWALD, H. *The essential loewald: Collected papers and monographs*. Hagerstown, MD: University Publishing Group, 2000, p. 221-256.

PETHERBRIDGE, D. “Introduction: Axel Honneth’s Project of Critical Theory”. In: PETHERBRIDGE, D. (Ed). *Axel Honneth: Critical Essays with a Reply by Axel Honneth*. Leiden&Boston: Brill, 2011, p. 1-30.

WHITEBOOK, J. “Mutual Recognition and the Work of the Negative”. In: REHG, W. and 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.

_____. “Die Grenzen des Intersubjective Turn. Eine Erwiderung auf Axel Honneth”. In: *Psyche*, 57 (3), 2003, p. 250-261.

_____. “Hans loewald: A radical conservative”. In: *International Journal of Psychoanalysis*, 85(1), 2004, p. 97-115. Disponível em <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1516/8YFC-382H-2XKQ-XHQ3/abstract>. Último acesso em 06/2017.

Email: marianafisch@gmail.com

Recebido: 10/2019

Aprovado: 04/2022