

RECONHECIMENTO IDEOLÓGICO E INTIMIDADES POLÍTICAS

Bárbara Buril¹

Resumo

Este artigo busca apresentar e problematizar as fragilidades das reflexões sobre reconhecimento ideológico empreendidas pelo filósofo Axel Honneth, sendo a principal delas a negação da esfera privada como um espaço permeado por relações de poder. Inicialmente, será retomado o percurso teórico desenvolvido por Honneth para conceber a ideia de reconhecimento ideológico. Em seguida, serão apresentadas críticas específicas direcionadas a essas reflexões. A meu ver, a crítica mais pertinente e contundente é aquela que aponta a despolitização do privado tanto em *Luta por reconhecimento* como em *Reconhecimento como ideologia*. De fato, ao negar que a esfera privada também é permeada por relações de poder, Honneth torna invisíveis experiências de reconhecimento constituídas no âmbito privado capazes de provocar sujeição, dominação, coação e submissão, por exemplo. Abordar a esfera privada em sua complexidade política seria, portanto, o caminho a ser percorrido por uma teoria crítica cujo objetivo é o de iluminar os mais variados matizes das experiências sociais de sofrimento.

Palavras-chave: reconhecimento ideológico; Axel Honneth; teoria do reconhecimento; poder; ideologia

Abstract

This article aims at presenting and questioning the fragilities of the reflections about ideological recognition carried out by the philosopher Axel Honneth, being the main one the negation of the private sphere as a space permeated by power relations. Initially, it will be resumed the theoretical route developed by Honneth to conceive the idea of ideological recognition. Then, it will be presented specific critiques developed by some philosophers towards these Honnethian reflections. In my point of view, the more relevant and forceful one is the critique which points out the depoliticization of the private both in *The struggle for recognition* and in *Recognition and ideology*. When Honneth denies that the private sphere is also permeated by power relations, he makes invisible experiences of recognition constituted in the private sphere and capable of provoking subjection, domination, coercion and submission, for example. Approaching private sphere in its political complexity is, therefore, the way that should be walked by a critical theory whose main goal is illuminating the most variegated shades of social experiences of suffering.

Keywords: ideological recognition; Axel Honneth; theory of recognition; power; ideology

¹ Mestre em filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: baiiburil@gmail.com.

É possível dizer que, quando somos reconhecidos por determinados sujeitos em uma sociedade específica, estamos alimentando esquemas de poder específicos? Trata-se de um questionamento bastante provocativo que ganhou eco nas críticas empreendidas por diversas filósofas à falta de compromisso da teoria do reconhecimento com uma crítica efetiva das relações de poder na sociedade. Teóricas como Amy Allen (2016, 2010), Estelle Ferrarese (2009), Julie Connolly (2010) e Danielle Petherbridge (2013), por exemplo, problematizam, em diversos trabalhos, a tese honnethiana de que as práticas de reconhecimento levariam necessariamente ao empoderamento dos sujeitos. E se pudéssemos compreender o reconhecimento como uma forma de sujeição? Como questiona Allen (2010), “a teoria crítica de Axel Honneth, enquadrada nos termos do seu conceito central de luta por reconhecimento, realiza um trabalho adequado de elucidar as estruturas de dominação social em sociedades ocidentais contemporâneas?”. Ou, como provoca Julie Connolly (2010, p. 1), “a teoria de Honneth não apenas marginaliza o feminismo, ela falha em criticar o poder adequadamente”. Para a maior parte dessas autoras, um dos principais problemas de *Luta por reconhecimento* consiste na união das duas noções díspares de “relações de poder” e “lutas”, como se, ao analisar a última, Honneth pensasse que estivera dando uma análise satisfatória da primeira. Os casos de sujeição e de dominação das mulheres em sociedades patriarcais e machistas parecem revelar, como veremos mais adiante, as fragilidades de uma teoria que não vê no reconhecimento - principalmente nas relações de reconhecimento constituídas na esfera familiar - uma forma de exercício de poder. Parece que é justamente por isso que este tipo de crítica específica, que aponta os déficits de uma crítica mais adequada do poder na teoria do reconhecimento, se desenvolve justamente no seio dos trabalhos de teóricas feministas mais contemporâneas.

Neste artigo, retomarei inicialmente o percurso teórico desenvolvido por Axel Honneth para responder as críticas que viam, na sua teoria do reconhecimento, uma falta de compromisso com uma análise efetiva das relações de poder. Como veremos mais detalhadamente, o filósofo, ao considerar posteriormente a existência de formas de reconhecimento que consistiriam em mecanismos ideológicos de sujeição e dominação, concebe o

ato de reconhecimento em dois níveis: um que corresponderia às normas e outro, à efetivação prática. O reconhecimento ideológico se caracterizaria, portanto, como um reconhecimento simbólico que não se realizaria materialmente. Na segunda parte deste artigo, volto-me às críticas empreendidas por algumas filósofas às reflexões de Honneth sobre o reconhecimento ideológico. Trata-se de trabalhos posteriores àquele no qual o filósofo frankfurtiano elabora a ideia de reconhecimento como ideologia e, por isso, já apontam as fragilidades deste último trabalho. A meu ver, a crítica mais pertinente é aquela que aponta a despolitização do privado tanto em *Luta por reconhecimento* como em *Reconhecimento como ideologia*. De fato, ao negar que a esfera privada também é permeada por relações de poder, Honneth invisibiliza experiências de reconhecimento constituídas no âmbito privado capazes de provocar sujeição, dominação, coação e submissão, por exemplo. Abordar a esfera privada em sua complexidade política seria, portanto, o caminho que deveria percorrer uma teoria do reconhecimento cujo objetivo deveria ser o de iluminar os mais variados matizes das experiências sociais de sofrimento.

RECONHECIMENTO IDEOLÓGICO

O filósofo responde a essas críticas no artigo *Reconhecimento como ideologia: sobre a correlação entre moral e poder*, publicado em 2007. Pela primeira vez, o filósofo aborda os aspectos problemáticos que surgem *quando o reconhecimento de fato ocorre*. Honneth afirma que, de fato, é possível perceber a existência de formas de reconhecimento que consistem em instrumentos da política simbólica cuja função é levar indivíduos e grupos sociais a se submeterem a uma ordem social dominante, através da criação de uma autoimagem positiva deles mesmos (HONNETH, 2014, p. 1). Como exemplifica, o reconhecimento ideológico estaria presente, por exemplo, nos casos das mulheres que são reconhecidas como “ótimas donas de casa”, quando esse tipo de reconhecimento a isola materialmente em uma estrutura de dominação e exclusão; e dos soldados, reconhecidos por se devotarem à pátria ao mesmo tempo em que este tipo de reconhecimento é o fundamento mesmo que o leva a participar de contextos onde suas vidas deixam de ter qualquer valor, por exemplo.

O filósofo frankfurtiano parte do teórico marxista Louis Althusser para defender que, de fato, há uma pertinência nas críticas que associam reconhecimento à sujeição. Althusser, como indica Honneth (2014, p. 1), se serve do conceito francês de *subjectivation* para explicar o caráter ideológico da formação do sujeito: o conceito sugere que a formação dos indivíduos como sujeitos, no sentido de ele ser consciente de suas próprias responsabilidades e direitos, depende da sujeição deles a um sistema de regras e indicações práticas que lhes confere uma identidade social. Para Honneth, a defesa de Althusser de que as identidades dos sujeitos se formam a partir de uma sujeição a determinadas normas e regras práticas não possui um caráter crítico. “Ele se limita antes a um uso meramente descritivo do conceito, na medida em que ele descreve, sem qualquer valoração normativa, o primado institucional do reconhecimento como mecanismo da produção de sujeitos conforme ao sistema” (HONNETH, 2014, p. 1). No entanto, em algumas críticas à teoria do reconhecimento, sendo a de Judith Butler (1997) a mais emblemática, e na fundamentação honnethiana do reconhecimento ideológico, a ideia de que a formação dos sujeitos depende necessariamente de sua sujeição a normas e regras práticas não vem com uma carga neutra, mas, sim, com uma conotação negativa. Para Honneth (2014), o reconhecimento do sujeito dentro de determinados esquemas de valores pode denunciar formas falsas ou injustificáveis de reconhecimento, e não formas neutras, já que estes esquemas de valores não possuiriam necessariamente a função de aumentar a autonomia dos sujeitos e poderiam ter a intenção de sujeitar os indivíduos a determinados mecanismos de funcionamento social. O reconhecimento não seria neutro, portanto, para Honneth².

No entanto, na sua teoria do reconhecimento, Honneth dava conta não de um reconhecimento que se constituía aos moldes de uma ideologia. Sua atenção voltava-se, antes de tudo, para manifestações sociais que denunciavam *uma ausência ou insuficiência do reconhecimento*. Ao dar conta de práticas de humilhação e de aviltamento da dignidade, traduzidas como fenômenos de privação de reconhecimento, ele estaria abordando formas específicas de

² É possível perceber que o filósofo oscila bastante na visão quanto à carga significativa do reconhecimento. Em *Luta por reconhecimento e Reificação*, o reconhecimento parece ter uma carga positiva. Nas respostas às críticas de sua teoria da reificação, Honneth (2008) afirma que o reconhecimento é nem positivo nem negativo. Em *Reconhecimento ideológico*, o reconhecimento volta a ser positivo.

exercício de poder. No entanto, *ao contrapor o reconhecimento a práticas de dominação ou sujeição, Honneth, de alguma maneira, perde a noção de que o reconhecimento também poderia ser uma forma efetiva de dominação social*, como é possível intuir a partir do conceito de ideologia de Althusser, que ele recupera no breve artigo a que me volto. São resgatados, então, alguns exemplos capazes de mostrar como o reconhecimento pode ser uma ferramenta de fortalecimento de formas de dominação social.

Por exemplo, o orgulho que o ‘tio Tom’ sentiu em relação à recorrente louvação de suas virtudes submissas fez dele servo voluntário na sociedade escravista. O agitado clamor pela ‘boa’ mãe e dona de casa que provinha, por séculos, de igrejas, parlamentos e mídias de massa, deixou mulheres persistirem em uma autoimagem que vinha, com perfeição, ao encontro da divisão especificamente sexual do trabalho. E a valorização pública gozada pelo soldado corajoso e heróico produziu de maneira contínua uma classe suficientemente grande de homens que se incorporou prontamente à guerra em busca de glória e experiência. (HONNETH, 2014, p. 2).

Em suma, é possível, de fato, perceber que o reconhecimento social também pode possuir a função de atuar a favor de uma ideologia fomentadora de conformação. No entanto, surge um problema bastante delicado quando se admite a existência de um tipo de reconhecimento social capaz de conduzir o sujeito em direção à autorrealização e um outro tipo de reconhecimento capaz de sujeitá-lo a determinadas formas de dominação: como diferenciá-los? Para Honneth, se é possível afirmar que o reconhecimento social das “boas donas de casa” e dos “soldados corajosos e heróicos” era ideológico, é porque estamos à frente no tempo, nos consideramos moralmente mais avançados do que os nossos antepassados e já vivenciamos os colapsos desses tipos de enunciações que pediam e recebiam reconhecimento. Só assim, estando “moralmente à frente no tempo”, podemos afirmar, de maneira categórica, que a apreciação valorativa do escravo virtuoso, da boa dona de casa e do soldado heróico era de caráter puramente ideológico. Mas, se estivéssemos naquele passado, quais seriam os nossos critérios para diferenciarmos uma forma falsa, ideológica de reconhecimento, e uma outra forma correta e moralmente aceita de reconhecimento? Ou, de outro modo, como podemos diferenciar *hoje* os modos falsos dos modos verdadeiros de reconhecimento? Como justifica

Honneth (2014, p. 3), “a determinação do teor ideológico de formas de reconhecimento parece, assim, tanto mais difícil quanto mais forte nós nos colocamos no interior das pressuposições socioculturais que dominavam àquele momento do passado”. Ou, por outro lado, quanto mais nos distanciamos historicamente de determinados casos, mais facilmente dispomos de critérios aceitos universalmente que nos permitem diferenciar formas ideológicas de formas moralmente válidas de reconhecimento.

Para elaborar os critérios capazes de diferenciar ambas as formas de reconhecimento, o filósofo frankfurtiano traça um percurso bastante interessante. Primeiramente, ele defende que uma prática de reconhecimento designa um comportamento racional através do qual nós podemos reagir frente às peculiaridades de valor de uma pessoa. Em seguida, mostra como a prática de reconhecimento ideológico também se insere em um âmbito racional aceitável em um horizonte de valor específico. Por último, apresenta o critério que pode diferenciar ambas as formas de reconhecimento: a irracionalidade do reconhecimento ideológico não reside propriamente na sua semântica, mas é encontrada, por outro lado, na discrepância entre promessas valorativas e realização material. Em outras palavras, o filósofo pretende defender que sempre há uma racionalidade nas práticas de reconhecimento, mas que, em algumas práticas específicas (como no caso de reconhecimento ideológico), a racionalidade das promessas se choca com a irracionalidade de suas possibilidades de realização material.

Ao contrário de Althusser e de todos aqueles teóricos que buscavam apontar apenas o caráter ideológico do reconhecimento, Honneth intenta, mais uma vez, resgatar o aspecto positivo do reconhecimento. Como defende, “longe de representar uma simples ideologia, o reconhecimento forma o pressuposto intersubjetivo para a capacidade de realizar, autonomamente, metas de vida” (HONNETH, 2014, p. 5). Na primeira parte do artigo que analisamos, ele resgata quatro premissas para defender, mais uma vez, o status do reconhecimento. São elas: 1) o reconhecimento entende-se como a afirmação de peculiaridades positivas de sujeitos ou grupos humanos; 2) o reconhecimento não se reduz apenas a meras palavras ou enunciações simbólicas, mas também a posturas que se efetivam na ação; 3) o reconhecimento é expressão de um propósito independente, não sendo

vinculado a qualquer outra ação direcionada para outro objetivo; e 4) ele se manifesta de diferentes formas, nas experiências de amor, respeito jurídico e estima social. Em suma, haveria uma racionalidade positiva consistente nos atos de reconhecimento que uma interpretação althusseriana não daria conta, pelo fato de rotular o reconhecimento como necessariamente ideológico.

No entanto, se todo ato de reconhecimento é necessariamente racional, o que dizer do reconhecimento ideológico? Qual seria, de fato, o caráter racional dessa forma de reconhecimento? Na segunda parte do artigo, o filósofo se volta, então, para uma investigação sobre a racionalidade do reconhecimento ideológico. É interessante perceber que, diferentemente das formas de desrespeito apresentadas por Honneth em *Luta por reconhecimento* – exemplos de uma ausência de reconhecimento –, o reconhecimento ideológico funciona como se fosse, pura e simplesmente, um reconhecimento verdadeiro, porque consegue reconhecer positivamente os indivíduos em questão. Nesse caso, como detalha Honneth (2014, p. 9),

aqueles sistemas de convicção em que um valor é precisamente negado a grupos de pessoas específicos – como no racismo, na misoginia ou na xenofobia –, não podem de forma alguma assumir o papel de ideologias do reconhecimento, pois eles, em regra geral, conduzem ao aviltamento da autoimagem dos concernidos.

O reconhecimento ideológico, dessa maneira, tem a peculiaridade de exprimir positivamente o valor de um sujeito ou de um grupo de sujeito e, assim, contribui para a integração desse grupo de pessoas já excluídas previamente. Um outro aspecto do reconhecimento ideológico é que ele só funciona se os sistemas de convicções que devem ser reconhecidos também se tornam “críveis” para os sujeitos envolvidos. Ou seja, uma mulher só pode ser efetivamente reconhecida como uma “boa dona de casa” se ela também acreditar que determinadas capacidades suas são positivas e que a ideia de “ser uma boa dona de casa” tem valor em um determinado pano de fundo social. Não seria possível reconhecer efetiva e ideologicamente uma mulher como “boa dona de casa” se as suas qualidades louvadas fossem, por exemplo, a sua habilidade para fazer contas ou para discutir ideias, ou se “ser uma boa dona de casa” fosse uma capacidade já sem valor no tempo no qual ela vive. Esse aspecto refere-se à necessidade de que as características a serem reconhecidas

sigam uma “progressão do reino de razões valorativas” (HONNETH, 2014, p. 9). De maneira mais simples, “ideologias do reconhecimento só podem utilizar as enunciações de valor que estão, em certa medida, no topo do vocabulário valorativo do presente” (HONNETH, 2014, p. 9). Enunciações que caíram em descrédito com o tempo, assim, são percebidas como não sendo críveis por parte dos destinatários. É assim que, hoje, cada vez menos mulheres se identificam e chegam a ter o seu sentimento de autoestima fortalecido com a enunciação de que são boas donas de casa. Novas formas de enunciação e de reconhecimento estão em questão no presente e passam a fazer sentido nesse novo horizonte de valores.

Uma terceira e última condição para que uma forma de reconhecimento seja considerada ideológica consiste no fato de que a enunciação de valor não tem de ser apenas positiva e crível, mas também contrastante com os outros valores e desempenhos correntes na sociedade. Os indivíduos que são reconhecidos segundo uma ideologia, assim, não só devem ter alguma ou algumas de suas capacidades reconhecidas positivamente, de modo que elas sejam críveis em determinado horizonte de valor, como também devem se sentir donos de capacidades distintas e peculiares. Devem se sentir, assim, “distinguidos”. Desse modo, Honneth (2014, p. 10) defende que as ideologias do reconhecimento operam “no ‘espaço das razões’ historicamente existente”, uma vez que as ideologias não poderiam apresentar sistemas simplesmente irracionais de convicções, mas precisariam mobilizar “razões valorativas que possuam poder de convencimento suficiente em meio às condições dadas, a fim de motivar racionalmente seus destinatários a aplicar essas razões a si mesmos” (HONNETH, 2014, p. 10). Em outras palavras, o reconhecimento ideológico deve ser tão, mas tão convincente, que até quem é reconhecido ideologicamente deve ter prazer em aplicar a si mesmo esse tipo de reconhecimento ideológico, assumindo, de bom grado, as “qualidades” que fazem mover as engrenagens sutis de uma máquina social da dominação.

Por último, para distinguir as duas formas de reconhecimento – uma moralmente aceita e outra intencionalmente falsa -, Honneth se propõe a analisar a forma falsa segundo um eco entre as promessas normativas e a sua

possibilidade de realização³, através do caso específico do funcionamento atual das esferas do trabalho no capitalismo “mais desenvolvido”, ou “neoliberal”. Nessa nova configuração, os sujeitos não concebem mais a própria atividade laboral como uma necessidade, mas como o exercício de uma “vocação”. Agora, os empregados são chamados de “empreendedores de si mesmos” e são vistos como se dotados da capacidade de planejar o próprio caminho profissional. Eles também devem ser autônomos, criativos e flexíveis – competências estas que eram reservadas apenas aos empreendedores de tipo clássico. O ponto é que todas essas exigências profissionais não são gratuitas, mas parecem ter “a função de evocar uma nova relação a si que motiva a assunção voluntária de cargas de trabalho consideravelmente elevadas” (HONNETH, 2014, p. 12). Desse modo, os empregados não são urgidos a serem autônomos, criativos e flexíveis gratuitamente, uma vez que essas capacidades alimentam um sistema que possui cada vez menos garantias sociais (daí a importância das ideias de autonomia e flexibilidade) e que estimula cada vez mais a competição (daí o valor da criatividade e especialização)⁴. Como se trata de uma ideologia do reconhecimento, ela é, então, racional e convincente a ponto de que seja “crível” pelos trabalhadores para que eles possam utilizá-la por si mesmos.

É interessante perceber que essa ideologia do reconhecimento na esfera de trabalho no capitalismo neoliberal não é tão difícil assim de ser percebida. No dia 21 de outubro de 2016, a revista de moda Vogue Brasil, por exemplo, publica no seu site a matéria intitulada *Quer trabalhar na Vogue? Então vem ver essas dicas aqui!*, na qual a diretora de redação Daniela Falcão, a editora-chefe Silvia Rogar e a diretora de moda Barbara Migliori fazem uma lista das “competências” exigidas a todos aqueles que trabalham na Vogue. Resumidamente, segundo o site da revista, seria necessário dormir apenas cinco horas por noite, pois “a Vogue tem plantonistas que começam a olhar as notícias às seis horas da manhã”; ter “flexibilidade física e emocional”, porque, para trabalhar na Vogue, seria preciso “aguentar o tranco e viver na pressão por conta do volume e da intensidade de notícias mirando a excelência”; e “se

³ Para saber mais sobre a ideologia como método de crítica, confira Jaeggi (2008). Vê-se que a crítica da ideologia parte justamente do pressuposto de que há uma relação inversa entre normas e práticas nas nossas sociedades.

⁴ As ideologias que permeiam os atos de reconhecimento na esfera do trabalho são desenvolvidas mais detalhadamente em Honneth (2004).

multiplicar e ser multitasking” para “escrever a crítica de um desfile a caminho de outro, postar o primeiro look da passarela prezando pelo ineditismo, fotografar bem e sair bem em foto, escrever bem, falar bem com as pessoas”. Há, nessas exigências, a intuição de que não só elas devem ser tomadas de bom grado por todos aqueles que trabalham na Vogue como também devem ser almejadas por todos aqueles que querem trabalhar na Vogue, como se houvesse (e, em certo aspecto, há) uma racionalidade atrativa nessas demandas. Por outro lado, é perceptível que, embora essas exigências se constituam como promessas valorativas de uma boa vida (nessa lista, há uma ideia implícita de que é possível ser feliz assim), as possibilidades materiais de realização dessas promessas são nulas. É biologicamente impossível “ter boa memória e bom humor” – a primeira exigência da lista –, quando se dorme cinco horas por noite. Também é improvável que um indivíduo que tenha que realizar várias atividades ao mesmo tempo se mantenha emocionalmente estável e fisicamente saudável. Existem ecos entre promessa valorativa e efetivação material, de fato, nas ideologias do reconhecimento.

Por outro lado, Honneth também leva em consideração o fato de que determinados novos modos de reconhecimento ainda não ganharam efetivação material – e que não por isso eles devem ser vistos como reconhecimentos ideológicos. Para o filósofo, novos modos de reconhecimento devem ser acompanhados de alterações das determinações de direito, estabelecimentos de outras formas de representação política e realizações de redistribuições materiais, pois novos modos de reconhecimento se constituem não apenas como uma mudança do componente valorativo, mas também como uma mudança *material* que acompanha esse novo modo de reconhecimento. É esse componente material que, para Honneth (2014, p. 13), pode oferecer a solução para a diferenciação entre formas ideológicas e formas legítimas de reconhecimento. Há um déficit estrutural na capacidade de as ideologias assegurarem os pré-requisitos materiais a partir dos quais os sujeitos poderiam efetivamente realizar as peculiaridade valorativas dessa forma de reconhecimento. Como explica Honneth (2014, p. 14), “entre o prometer valorativo e a realização material abre-se um abismo, que, nessa medida, é característico, porque a provisão dos pré-requisitos institucionais não seria mais conciliável com a ordem dominante da sociedade”. Ou seja, embora os sujeitos

sejam urgidos a seres flexíveis, motivados e criativos, não existem políticas institucionais capazes de permitir uma realização desses novos valores. Ao contrário: os indivíduos são compelidos a simular motivação, flexibilidade e aptidões, em condições de trabalho que, por outro lado, os impedem de se sentirem motivados, de serem flexíveis e de desenvolverem aptidões criativas, como podemos ver no exemplo da revista Vogue Brasil.

Em outras palavras, embora exista, nas ideologias do reconhecimento, um primeiro nível racional de reconhecimento, referente às normas e ao campo das razões valorativas, há, em um segundo nível, uma irracionalidade referente ao campo da realização material. O ato de reconhecimento, no reconhecimento ideológico, não se efetiva, portanto, do ponto de vista material, ficando apenas no plano meramente simbólico. Honneth também exemplifica o caso do “trabalho cívico” como um novo tipo de reconhecimento que também se mostra ideológico. “Também aqui é conferida a um grupo social uma distinção simbólica que pode motivar novas formas de sujeição voluntária sem que as correspondentes medidas no plano institucional sejam introduzidas” (HONNETH, 2014, p. 14). Embora seja possível afirmar que novas formas de reconhecimento precisam de tempo para serem sedimentadas em novos modos de comportamento ou arranjos institucionais – uma espécie de distância temporal causada pela demora na realização de pré-requisitos institucionais -, existem sistemas de atribuições de valor que não oferecem uma perspectiva de preenchimento material. A ferramenta para testar se se trata de uma nova forma de reconhecimento moralmente aceita ou de uma nova forma ideológica de reconhecimento pode ser, então, a percepção sobre se há perspectivas ou não de que essas formas de reconhecimento se efetivem materialmente. Quando não há, seria possível afirmar, sem sombra de dúvidas, que se trata de uma ideologia do reconhecimento.

PODER E ESFERA PRIVADA

No entanto, há alguns exemplos bastante provocativos encontrados em algumas críticas à teoria do reconhecimento capazes de desestabilizar a argumentação desenvolvida pelo filósofo de que o reconhecimento moral é necessariamente um ato positivo que levaria os sujeitos em direção à própria

autonomia. Ao contrário da defesa de Honneth de que o reconhecimento, longe de representar uma simples ideologia, formaria o pressuposto intersubjetivo para a capacidade de realizar metas de vida de modo autônomo, há diversos casos em que o reconhecimento, traduzido inclusive através de atos morais de amor, se constitui como sujeição. Amy Allen (2014) traz o exemplo de Elizabeth, uma jovem garota de cinco anos de idade, que sempre foi amada pelos pais e que formou um senso coerente básico a que Honneth se refere como “autoconfiança”. Os pais de Elizabeth dizem a ela o quanto a amam através de expressões como “você é tão bonita”, “como você é uma menininha doce” ou “como você se comporta bem, filha”. Eles também demonstram o próprio amor falando com ela frequentemente sobre o dia dela, comprando animais de pelúcia e bonecas de garotas americanas, encorajando os esforços dela como uma bailarina e assim vai. O ponto é que os pais não percebem que, a partir dessas manifestações de afeto e encorajamentos, eles estão apoiando e reforçando estereótipos de gênero que podem levar Elizabeth a ficar obcecada com a própria aparência física (em vez de seu intelecto ou seu caráter, por exemplo), com relacionamentos afetivos (em vez de conquistas pessoais), a ser sempre dócil, obediente e disposta a satisfazer figuras autoritárias – em suma, sempre pronta a atender as demandas de uma norma da feminilidade. Ou seja, nesse exemplo, Elizabeth recebeu simultaneamente reconhecimento moral através do amor dos pais e subordinação de uma ideologia de gênero.

E porque Elizabeth recebeu amor e subordinação de gênero de uma só vez desde que ela está viva, e por todo esse tempo se tornou incapaz de acessar uma ideologia de gênero criticamente porque ela nunca desenvolveu plenamente a capacidade requisitada para a autonomia, ela tende a formar um apego psíquico para esses modos de feminilidade subordinantes que, na vida adulta, se mostra bastante difícil de ser alterado (ALLEN, 2014, p. 26).

O exemplo de Elizabeth parece ilustrar aquela visão representada por Althusser que Honneth tenta desconstruir: a de que as relações de reconhecimento – mesmo as que Honneth chama de “morais” - também traduzem formas de sujeição. Para Butler (1997), que parte da interpretação althusseriana, o reconhecimento é, de fato, necessário para todos os seres humanos, porque, sem ele, a vida seria impossível de ser vivida por ser ininteligível. Essa necessidade de reconhecimento seria tão forte que um sujeito

em desenvolvimento aceitaria qualquer forma de reconhecimento oferecido a ele, até aquele que requer algum tipo de aceitação e apego a um modo de identidade subordinante. Mas, como Butler aponta (1997, p. 8), o processo de formação de um sujeito competente requer que haja também uma negação dessa dependência primária e desse apego a formas de reconhecimento subordinantes. É bastante forte, portanto, o argumento de que reconhecimento moral e subordinação podem vir juntos – e esta força parece enfraquecer o status normativo de uma teoria do reconhecimento que parece ter se distanciado de uma crítica do poder ao pensar o reconhecimento moral como necessariamente não-ideológico.

Para algumas teóricas feministas, como Estelle Ferrarese (2009), a natureza das relações de reconhecimento é permeada por exercícios de poder, porque quando necessitamos do reconhecimento de outro já estaríamos imersos em esferas nas quais um tem o poder de reconhecer o outro por determinadas causas e vice-versa. Como um ato performativo, o reconhecimento funcionaria da seguinte maneira:

“Eu preciso que você me reconheça como um ser humano (ou um ser diferente de você). Sem o seu reconhecimento, eu não posso me tornar este ser. Não apenas eu desejo que você reconheça que eu sou este ser (se não fosse assim, isso seria simplesmente uma vitória cognitiva), mas apenas você pode tornar este ser verdadeiro; esta é precisamente a razão pela qual eu sou forçado a formular esta reivindicação” (FERRARESE, 2009, p. 608).

Dessa maneira, o reconhecimento seria sempre permeado por uma relação de poder na qual eu atribuo a uma outra pessoa um status específico que a coloca na posição de me reconhecer ou não como alguém de valor. Segundo essa interpretação, o ato de reconhecimento se constitui a partir de uma relação de poder não porque um sujeito de fora, sem qualquer relação comigo, deseja me subjugar deliberadamente, mas porque *eu reconheço em um outro sujeito uma autoridade específica que dá a ele o direito de infligir em mim um dano que me impede de ter uma relação saudável comigo mesma*. Isso porque o poder, como apontava Foucault, não seria exatamente uma coisa, um atributo ou uma possessão, mas uma relação. Quando eu desejo o reconhecimento de um ou vários sujeitos, eu já estou inserida em uma relação de poder específica, segundo a interpretação de Ferrarese (2009), por exemplo. A fragilidade da

teoria do reconhecimento de Honneth, segundo essa interpretação, estaria situada no fato de ter colocado o sujeito em uma posição radicalmente *fora* de relações de poder. No entanto, acredito que, quando se analisam todas as relações de reconhecimento como *necessariamente* relações de poder, é fácil perder de vista quais relações infligem sérios danos individuais, como aquelas nas quais a dominação e a subjugação impedem radicalmente uma autonomia mínima dos sujeitos, e quais relações de poder se mostram como relações produtivas e positivas na constituição de indivíduos autônomos. É o mesmo problema enfrentado por uma interpretação althusseriana: se todo reconhecimento é ideológico, como diferenciar aqueles que subjugam de modo definitivo daqueles que abrem espaço para determinadas negociações e negações? São questões bastante complexas que só poderiam ser abordadas de modo consistente se estivessem em um trabalho diferente deste. Menciono tais questionamentos aqui apenas para esclarecer que, embora a teoria do reconhecimento tenha os seus problemas como uma crítica do poder, as teorias que analisam os atos de reconhecimento como necessariamente imersos em relações de poder também enfrentam outros problemas específicos, como o de não dar conta dos atos de reconhecimento que, de fato, levariam à autonomia dos sujeitos.

Para Allen (2014, p. 30), o exemplo de Elizabeth também apontaria outros pontos frágeis do percurso teórico desenvolvido por Honneth para defender que o reconhecimento ideológico consistiria em um eco entre promessas normativas e realização material. Neste caso específico, não haveria um eco entre promessas normativas e realização material, uma vez que as mulheres que se conformam a normas de beleza feminina e docilidade ganhariam justamente as condições normativas para se realizarem materialmente, através do casamento como homens ricos, como aponta Allen (2014, p. 30), e as mulheres que se desviam dessas normas seriam afetadas materialmente por isso, dos pontos de vista econômico e até físico. A meu ver, o exemplo de Elizabeth não enfraquece, de maneira alguma, o argumento desenvolvido por Honneth de que, no reconhecimento ideológico, haveria um eco entre promessas normativas e realização material, mas apenas o fortalece. Quando Honneth se refere a “realização material”, ele não se refere à “realização econômica ou física” dos sujeitos envolvidos, mas à realização

material das normas que a precedem. Ou seja, embora Elizabeth tenha sido levada a acreditar que ser bem-comportada e dócil é o modo mais adequado para que se torne realizada no futuro, é claro que *materialmente* estas normas não levariam à realização plena de Elizabeth, porque possivelmente ela se depararia com situações nas quais ser indócil e não-comportada seria o comportamento mais adequado para a realização de sua liberdade, por exemplo, e que *ser dócil e bem-comportada a impediria a realizar este empreendimento, muitas vezes rebelde, de busca pela realização de si mesmo*. Desse modo, há, a meu ver, um eco entre promessa normativa e realização material no caso de Elizabeth. Por outro lado, também acredito que a teoria do reconhecimento de Honneth deveria ir mais fundo na análise de como um ato de amor, por exemplo, poderia provocar sujeição – flexibilizando a noção de que o reconhecimento moral levaria necessariamente à autonomia.

A questão é que, embora Honneth chegue a apontar determinadas problemáticas de um reconhecimento ideológico na esfera do público, o filósofo parece falhar na análise de como as relações de poder se constituem na esfera privada – e *este me parece o maior problema das reflexões sobre o reconhecimento ideológico*. No artigo sobre o reconhecimento ideológico, Honneth mostra que determinadas ideologias do reconhecimento podem surgir nas esferas da sociedade civil e do Estado, mas não chega a problematizar a formação de ideologias do reconhecimento no seio familiar – análises que poderiam tratar de modo mais crítico a formação individual das mulheres nas sociedades patriarcais e machistas, como vimos no exemplo da garota Elizabeth. Como interpreta Connolly (2010), Honneth, ao conceber as três esferas de reconhecimento da família, sociedade civil e Estado, ele estaria separando o reconhecimento social em dois tipos: público e privado. Aquele que é pensado como apolítico seria chamado de “privado” e aquele concebido como político é visto como “público”. Podemos perceber a despolitização do privado na teoria do reconhecimento de Axel Honneth no seguinte trecho de *Luta por reconhecimento*:

Ora, nem todas as três esferas de reconhecimento contêm em si, de modo geral, o tipo de tensão moral que pode estar em condições de pôr em marcha conflitos ou querelas sociais: uma luta só pode ser caracterizada de ‘social’ na medida em que seus objetivos se deixam generalizar para além do horizonte das intenções individuais, chegando a um ponto em que eles podem se

tornar a base de um movimento coletivo. Segue-se daí primeiramente, com o olhar voltado para as distinções efetuadas, que o amor, como forma mais elementar do reconhecimento, não contém experiências morais que possam levar por si só a formação de conflitos sociais: é verdade que em toda relação amorosa está inserida uma dimensão existencial de luta, na medida em que o equilíbrio intersubjetivo entre fusão e delimitação do ego pode ser mantido apenas pela via de uma superação das resistências recíprocas; os objetivos e os desejos ligados a isso, porém não se deixam generalizar para além do círculo traçado pela relação primária, de modo que pudessem tornar-se alguma vez interesses públicos. (HONNETH, 2003a, p. 256).

Os argumentos que sustentam essa defesa são quatro: 1) Para serem politicamente analisadas, as relações sociais e os princípios normativos de qualquer domínio social precisam ser generalizados; 2) as relações sociais da família e os princípios normativos que operam nela não podem ser generalizados; 3) o único conflito relevante que ocorre na família é existencial e está relacionado com o conflito de uma ambivalência sobre a separação da mãe; e 4) os tipos de conflito manifestados na família não motivam agitação social. Embora o primeiro ponto seja defensável – existem conflitos interpessoais que não são passíveis de uma análise ou terapia política, mas não necessariamente eles são próprios da esfera familiar, já que há questões sociais que extrapolam o domínio do político –, os outros três argumentos, como aponta Connolly (2010), são indefensáveis, pois eles ignoram o fato de que os domínios sociais público e privado se interpenetram, de modo que a esfera doméstica não está apartada de uma realidade política específica. As intervenções de ordem estatal na unidade familiar e a distribuição de renda, emprego e bens e serviços afetam a autonomia dos indivíduos privados e as escolhas e decisões que eles fazem na esfera privada. Além disso, a organização das instituições públicas reflete pressuposições sobre a organização da esfera privada (CONNOLLY, 2010, p. 421). Em outras palavras, uma vez que as relações familiares funcionam segundo critérios generalizados socialmente, não há a necessidade de executar a família da política, como Honneth o faz ao defender que os conflitos próprios de uma relação de reconhecimento baseada no amor não é objeto de ocupação pública⁵.

⁵ A questão sobre como a esfera privada pode ser permeada de relações de poder e sujeição é abordada de modo bastante forte e radical nas obras cinematográficas do diretor grego Yorgos Lanthimos. Em *Dente canino* (2009), por exemplo, Lanthimos mostra uma família claustrofóbica

É preciso ressaltar, no entanto, que é apenas na primeira fase de seu pensamento que Honneth concebe a esfera do reconhecimento familiar como uma esfera ontológica, subtraída de processos sociais e históricos. No livro *Redistribution or recognition?*, publicado em conjunto com Nancy Fraser em 2003, e no posfácio à nova edição do livro *Luta por reconhecimento*, também de 2003, Honneth corrigiu esta tese. Em ambas as obras, ele considera que também a esfera privada é desenvolvida historicamente através de conflitos e lutas sociais. Em *O direito da liberdade*, esta nova concepção se faz evidente.

No subcapítulo “O ‘nós’ das relações pessoais”, Honneth realiza uma reconstrução normativa das novas formas de intimidade e privacidade que se constituem nas relações de amizade, íntimas e familiares, defendendo que, de fato, as relações pessoais sofrem transformações e alterações que, em importância social, “nada ficam a dever àquelas formações nas relações econômicas e socioestruturais” (HONNETH, 2015, p. 240). Se o filósofo, em algum momento, chegou a execrar as relações pessoais de análises sócio-históricas, em *O direito da liberdade* esta estratégia é abandonada e, assim, Honneth analisa as transformações pelas quais passaram as relações pessoais desde o final da Idade Média até os tempos atuais. Na seção dedicada a uma reconstrução normativa das relações familiares, Honneth mostra como a família nunca foi uma constante da história humana e como a sua forma institucional encontra-se sujeita a contínuas transformações. Se, há não muito tempo, a realização dos indivíduos estava vinculada à assunção de papéis específicos – as mães deveriam arcar com as responsabilidades do cuidado emocional dos filhos e os pais deveriam ser responsáveis pelo rendimento familiar em atividades extradomiciliares –, hoje em dia pressupõe-se que ambas as responsabilidades devam ser divididas entre os pais ou mães, sejam casais heterossexuais ou homossexuais. Para que não entremos em mais detalhes

cujo *paterfamilias* procura incessantemente isolar seus três filhos (duas mulheres e um homem) de todo o contato com o mundo exterior. Já adultos, eles acreditam que tudo o que está fora da mansão confortável e hermética, de onde nunca saíram, seria uma ameaça, devido à ficção criada pelo pai de que sair de casa significaria praticamente morrer. Para Lydia Papadimitriou, especialista em cinema grego e professora da Universidade Liverpool John Moores, *Dente canino* pode ser uma metáfora para o medo de que um substancial fluxo de imigrantes acontecesse nos últimos anos. O cinema grego, através de filmes como *Attenberg* (2010), de Athina Rachel, *Miss Violence* (2012), de Alexandro Avranas e *O garoto que comia alpiste* (2012), de Ektoras Lygizos, mostra como um cenário político e econômico de crise afeta os lugares mais íntimos dos sujeitos, de modo que as esferas privada e pública não só não são como *não podem* ser compreendidas como se estivessem isoladas uma da outra.

sobre as mudanças familiares da modernidade para os tempos atuais, o que parece ficar claro, em suma, é que Honneth realmente chega a conceber a esfera privada em sua complexidade social e histórica.

No entanto, embora Honneth de fato tenha passado a conceber a esfera privada como historicamente desenvolvida através de lutas e conflitos, o filósofo parece comprar a ideia, em *O direito da liberdade*, de que chegamos ao ápice de um processo evolutivo no qual as relações familiares estão livres de dominação, poder e conformação. Para ele, seguindo os estudos sociológicos de Parsons, a família moderna começou a se transformar quando ela passou a delegar as tarefas de educação e cuidado a dispositivos sociais, como jardim de infância, escola e Estado. Desse modo, a família passava a assumir um caráter mais emocional e tendo menos “pressão conformista”.

Já as relações dos parentes entre si foi assumindo um caráter cada vez mais emocional e de maior resposta às necessidades: especialmente, as atitudes dos pais para com os filhos teriam de passar por mudanças significativas no curso desse processo de unilateralização, já que pouco a pouco eliminariam a pressão conformista que antes era necessária, sendo substituídas por uma elevada atenção à personalidade individual. (HONNETH, 2015, p. 288-289).

A família pós-moderna, concebida por Honneth, possuiria um “grau de discursividade e igualdade intersubjetiva que absolutamente não corresponde ao aspecto que tinha originalmente, no início dos tempos modernos” (HONNETH, 2015, p. 289). A relação “manda” e “obedece” que caracterizava o modo de educação dos pais para com os filhos teria sido substituída por uma preferência por estilos de educação orientados pela negociação, capazes de “darem conta da personalidade própria dos filhos, servindo assim a constituição da livre vontade” (HONNETH, 2015, p. 290). Para o filósofo, a abolição das definições dos papéis entre pais e mães na família, fazendo com que homens e mulheres passassem a tratar conjuntamente de todos os assuntos familiares, inclusive das tarefas domésticas, teria sido praticamente o último bastião que precisava cair para que as famílias passassem a ser regidas finalmente, como previam os românticos, pelo sentimento de amor. Como escreve:

Pela primeira vez desde que o movimento romântico, em consonância com a ideia do amor puramente determinado

pelo sentimento, produziu a ideia de uma assistência e participação simétricas na família, a institucionalização da igualdade familiar já não deparava com nenhum obstáculo ideológico (HONNETH, 2015, p. 293).

Assim, teria sido justamente a dissolução dos papéis fixos a responsável pelo que os cônjuges passassem a se ver como pessoas em sentido pleno, que deveriam apenas esperar umas das outras amor e zelo, segundo as características de cada um. Em suma, segundo a reconstrução normativa do filósofo, vivemos uma época na qual a ideia de família não se constitui mais segundo papéis fixos e complementares de pais e mães, os quais, através de amor materno e autoridade paterna, produziriam “adestramento e afeto”. Para Honneth (2015, p. 301), no lugar dessa ideal de família patriarcal, teria surgido um novo ideal, traduzido na noção de que cada um dos seus três membros possui os mesmos direitos, cada qual na peculiaridade de sua subjetividade e, a partir dessas condições, deveria receber zelo e empatia correspondente às suas necessidades pessoais.

Desse modo, fica evidente que, embora Honneth de fato tenha passado a conceber as relações pessoais como social e historicamente construídas em *O direito da liberdade*, no posfácio a *Luta por reconhecimento* e em trechos do diálogo que estabeleceu com Nancy Fraser em *Redistribution or recognition?*, o filósofo parece defender que os ideais pós-modernos de relações familiares e íntimas, livres de papéis fixos, não são mais capazes de produzir adestramento e afeto. A ideia em voga de que é preciso que exista assistência e participação simétricas nas relações familiares excluiria todo e qualquer obstáculo ideológico. O caráter mais emocional das relações familiares pós-modernas eliminariam a pressão conformista que antes estava presente nas famílias modernas, que precisavam assumir o dever de educar e formar hoje ao encargo da escola e universidades.

Ou seja, na sua reconstrução normativa das relações pessoais em *O direito da liberdade*, Honneth parece traçar um percurso histórico que acaba justificando o seu argumento já presente em *Luta por reconhecimento* de que, nas relações onde o afeto, o amor e o zelo são primordiais e básicos, não haveria pressão conformista, adestramento ou dominação. A meu ver, não faz sentido o argumento de que hoje não haveria pressão conformista porque o dever de educação e formação passa a ser de escolas e universidades. É fato que as

famílias ainda assumem o papel de educar e formar, ainda que esta educação e formação não estejam, como na modernidade, no nível de transmissão de conhecimento sobre assuntos específicos, como matemática, física, biologia ou estudos da língua. Volto-me às críticas anteriores: não quer dizer que o fato de que uma relação seja regida primeira e basicamente pelo afeto que ela esteja desvinculada das relações de poder já vigentes na sociedade - vide, mais uma vez, o exemplo da garota Elizabeth. Embora não se tenha dado uma descrição do perfil dos pais de Elizabeth, não é inconcebível imaginar uma situação na qual um pai e uma mãe intercambiam papeis na vida familiar, estejam juntos por amor, mas, ao mesmo tempo, reproduzam formas de tratamento, educação e formação que subjugam, dominam e conformam, sem que o percebam.

Em suma, é evidente que a esfera privada também deve ser abordada como um espaço onde relações de poder são constituídas e disseminadas, a fim de que as relações de amor – e os problemas que vêm com elas, como desejos que não são saudáveis, dependências e fragilidades afetivas – sejam pensadas e criticadas apropriadamente. É assim que outras formas de reconhecimento ideológico virão à tona, além daquelas que se constituem no espaço do público, como já concebeu Honneth nos exemplos das novas formas de trabalho no capitalismo neoliberal e do trabalho cívico. A partir do desenvolvimento de uma concepção mais política da esfera familiar, também passa a ser possível pensar todas as relações de reconhecimento, inclusive aquelas através das quais os atos de amor e a experiência de autoconfiança se constituem, como relações passíveis de crítica⁶. Acredito que a afirmação de que as relações de reconhecimento são fundamentalmente relações de poder não traz, em si, um significado capaz de obscurecer as distinções entre relações que emancipam e relações que subjugam. Para isso, seria preciso desenvolver uma concepção de poder neutra, na qual o poder não levaria necessariamente à subjugação e à dominação de uma das partes de uma relação de reconhecimento, mas também poderia levar à liberdade, à autonomia, ao acesso a determinadas formas de vida, em suma, à descoberta do mundo, já que, em uma relação de reconhecimento, as partes não são iguais, elas vêm de lugares distintos, vão para espaços diferentes e uma parte pode propor a outra uma fortuna que esta não possui.

⁶ Mais sobre o papel e os métodos da crítica social na elucidação das relações de poder, cf. Celikates (2012), Repa (2016) e Schaub (2015)

REFERÊNCIAS

ALLEN, Amy. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2016.

_____. Recognizing Domination: Recognition and Power in Honneth's Critical Theory. *Journal of Power*, v. 3, n. 1, p. 21-23, 2010.

BUTLER, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

CELIKATES, Robin. O não reconhecimento sistemático e a prática da crítica: Bourdieu, Boltanski e o papel da teoria crítica. *Novos Estudos*, n. 93, jul. 2012.

CONNOLLY, Julie. Love In The Private: Axel Honneth, Feminism and the Politics of Recognition. *Contemporary political theory*, v. 9, n. 4, p. 414-433, 2010.

FERRARESE, Estelle. "Gabba-Gabba, we accept you, one of us": vulnerability and power in the relationship of recognition. *Constellations*, v. 16, n. 4, p. 604-614, 2009.

HONNETH, Axel. O direito da liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. Reconhecimento como ideologia: sobre a correlação entre moral e poder. *Revista Fevereiro*, n. 7, 2014.

_____; BUTLER, Judith; GEUSS, Raymond; LEAR, Jonathan. *Reification: A New Look at an Old Idea*. New York: Oxford University Press, 2008.

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

_____. FRASER, Nancy. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York; London: Verso, 2003b.

_____. Organized Self-Realization: Some Paradoxes of Individualization. *European Journal of Social Theory*, v. 7, n. 4, p. 463-478, 2004.

JAEGGI, Rahel. Repensando a ideologia. *Civitas*, v. 8, n. 1, p. 137-165, 2008.

MUSSNICH, Luiza. Quer trabalhar na Vogue? Então vem ver essas dicas aqui! *Vogue Brasil*, 21 de outubro de 2016. Disponível em: <

<http://vogue.globo.com/lifestyle/noticia/2016/10/quer-trabalhar-na-vogue-entao-vem-ver-essas-dicas-aqui.html>>. Acesso em: 02 de novembro de 2016.

PETHERBRIDGE, Danielle. *The Critical Theory of Axel Honneth*. Plymouth: Lexington Books, 2013.

REPA, Luiz Sérgio. Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstutivo na Teoria Crítica. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21, n. 1, p. 13-27, 2016.

SCHAUB, Jörg. Misdevelopments, Pathologies and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory. *Critical Horizons*, v. 16, n. 2, p. 107-130, 2015.