

RAFAEL THEODOZIO ZANVETTOR

A crítica imanente de Rahel Jaeggi: entre a ontologia pragmática e a dialética da história

(Versão Corrigida)

São Paulo
2020

RAFAEL THEODOZIO ZANVETTOR

A crítica imanente de Rahel Jaeggi: entre a ontologia pragmática e a dialética da história

(Versão corrigida)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Teoria das Ciências Humanas.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa.

São Paulo
2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Z27c Zanvettor, Rafael
A crítica imanente de Rahel Jaeggi: entre a ontologia pragmática e a dialética da história / Rafael Zanvettor ; orientador Luiz Sérgio Repa. - São Paulo, 2020.
135 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Teoria crítica. 2. Rahel Jaeggi. 3. Crítica imanente. 4. Crítica normativa. 5. Formas de vida. I. Repa, Luiz Sérgio, orient. II. Título.

**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA
DISSERTAÇÃO/TESE**

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Rafael Theodozio Zanvettor

Data da defesa: 16/12/2020

Nome do Prof. (a) orientador (a): Luiz Sérgio Repa

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 07 / 02/ 2021



(Assinatura do (a) orientador (a))

ZANVETTOR, Rafael Theodozio. **A crítica imanente de Rahel Jaeggi:** entre a ontologia pragmática e a dialética da história. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

DEDICATÓRIA

A Isadora, minha companheira constante na viagem desta vida,
e Joaquim e Theo, pela força que me dão a cada passo dado.

AGRADECIMENTOS

A meu orientador, Luiz Repa, por ter demonstrado interesse em meu trabalho e ter participado em todas as etapas de seu desenvolvimento sempre fornecendo um olhar tão atento quanto rigoroso para que ele fosse realizado do melhor modo possível.

A professora Nathalie Bressiani e ao professor Rúrion Melo, pelas contribuições fornecidas na qualificação que ajudaram a dar forma final a este trabalho.

A professora Rahel Jaeggi, por ter me acolhido durante a realização do estágio em pesquisa na *Humboldt-Universität zur Berlin* e me permitido participar de discussões determinantes para a escrita desta dissertação, além de ter fornecido uma extensa entrevista que permitiu que eu compreendesse ainda melhor sua filosofia.

Aos participantes do grupo de estudo e orientação: André, Gisele, Daniel, Simone, Mari, Renata, Bruno, Gabriel, Paulo, Felipe, Lucas, Kaká, Adriano e Fabi. Pela orientação coletiva, democrática e profundamente enriquecedora – um pequeno modelo do mundo que gostaríamos de ter.

A minha mãe Sandra e meu pai Waltercio, por terem não só acreditado, mas incentivado a minha incursão na filosofia e à meu irmão Fernando, pela vida compartilhada juntos. Também agradeço a Chris, Evandro, Flávia, Dara e Paulo, pelo companheirismo e ajuda nos momentos necessários.

Agradeço a Marie, Geni, Luciana, Lucas e Susan pelo apoio fornecido e pela manutenção do trabalho essencial para o funcionamento do departamento, mesmo em meio a uma pandemia.

A FAPESP, pelo apoio financeiro que me forneceu durante o mestrado (Processo nº 2018/07118-0, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, FAPESP) bem como durante o estágio em pesquisa na *Humboldt-Universität zur Berlin* (Processo nº 2018/24988-9, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, FAPESP). Sem o apoio material da fundação, esta pesquisa dificilmente teria sido realizada.

Agradeço o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP e da CAPES.

RESUMO

ZANVETTOR. R. T. **A crítica imanente de Rahel Jaeggi**: entre a ontologia pragmática e a dialética da história. 135 f. (X+ 125 p Dissertação (Mestrado). Programa de pós-graduação do Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2020.

Esta pesquisa é motivada pelo interesse em compreender a fundamentação do novo modelo de crítica normativa elaborado por Rahel Jaeggi em seu livro *Crítica das formas de vida* [*Kritik von Lebensformen*]. Desde Jürgen Habermas, os pensadores que se colocam no campo da teoria crítica têm se preocupado em identificar critérios normativos para a realização da crítica social e todos eles buscaram retomar as filosofias de seus antecessores e aprofundar, desdobrar ou refutar suas ideias. Assim, de acordo com esses critérios, Jaeggi retoma o conceito de crítica imanente usado largamente desde o início da chamada Escola de Frankfurt e o desenvolve a seu modo, dessa vez valendo-se de uma ontologia social condensada no conceito de formas de vida. Com o objetivo de delimitar a estrutura conceitual de seu conceito de crítica imanente, buscamos explicitar qual o objetivo da autora ao elaborar um novo tipo de crítica e com quais ferramentas ela se volta para este fim. De início, voltamo-nos para objeto da crítica social para Jaeggi: as formas de vida. Assim, buscamos mostrar como se configura ontologicamente este objeto e como é possível dizer que ele é uma instância de normatividade. Após essa primeira delimitação do objeto da crítica, justificamos a postura de nossa leitura do conceito de crítica imanente a partir da noção de crise, que cremos ser essencial para a compreensão da crítica imanente de Jaeggi. Passado esse passo, procuramos compreender como aquela ontologia social deve sua estrutura e desenvolvimento a um movimento dialético e, por fim, explicitamos como a identificação desse movimento dialético dá ensejo a um modelo de crítica voltado para a crise social. Assim cremos ser possível identificar os principais elementos do conceito de crítica imanente de Jaeggi.

Palavras-chave: Rahel Jaeggi; crítica imanente; teoria crítica; crítica normativa; formas de vida.

ZANVETTOR. R. T. **Rahel Jaeggi's immanent critique**: between a pragmatic ontology and the dialectics of history. 2020. 135 f. (X+ 125 p.). Masters. Programa de pós-graduação do Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo

ABSTRACT:

This research is motivated by the interest in understanding the foundation of the new model of normative critique elaborated by Rahel Jaeggi in her book *Critique of Life Forms* [Kritik von Lebensformen]. Since Jürgen Habermas, thinkers in the field of critical theory have been concerned with identifying normative criteria for the realisation of social critique, and they have all sought to take up the philosophies of their predecessors and deepen, unfold or refute their ideas. Thus, according to these criteria, Jaeggi takes up the concept of immanent critique widely used since the beginning of the so-called Frankfurt School and develops it in her own way, this time making use of a social ontology based on the concept of life forms. In order to delineate the conceptual structure of her concept of immanent critique, we seek to make explicit what the author's aim is in developing a new kind of critique and with what tools she approaches it. In the beginning, we turn to the object of social criticism for Jaeggi: the forms of life. Thus, we seek to show how this object is configured ontologically and how it can be said that it is an instance of normativity. After this first delimitation of the object of critique, we justify our reading of the concept of immanent critique from the idea of crisis, which we believe is essential for understanding Jaeggi's immanent critique. After this step, we seek to understand how that social ontology owes its structure and development to a dialectical movement and, finally, we explain how the identification of this dialectical movement gives rise to a model of critique aimed at social crisis. Thus, we believe it is possible to identify in that way the main elements of Jaeggi's concept of immanent criticism.

Keywords: Critical Theory; immanent critique; normative critique; Rahel Jaeggi; Forms of life.

Citações e traduções

As referências presentes no corpo do texto deste trabalho foram feitas exclusivamente em nota de rodapé. As traduções das fontes em língua estrangeira são todas do autor, a menos que explicitamente indicado. Quando houver, modificações de traduções já publicadas em português serão sempre indicadas.

Para a obra que foi objeto principal deste estudo, utilizou-se a seguinte abreviação:

KL Jaeggi, Rahel. *Kritik von Lebensformen*. Berlim: Suhrkamp, 2014.

Sumário

Introdução

1. A ontologia social das <i>formas de vida</i>	p. 14
1.1 Um ponto de partida: a objetividade da crítica	p. 15
1.2 Práticas sociais como fundamento ontológico	p. 20
1.3 Formas de vida	p. 28
1.4 Princípios normativos	p. 35
2. Consideração metodológica: a crise como chave interpretativa para a crítica	p. 45
3. Do problema à crise: a face objetiva	p. 51
3.1 O conceito de problema	p. 53
3.2 A dialética das contradições	p. 67
4. Da crise à crítica: a face subjetiva	p. 85
4.1 A querela tipológica	p. 86
4.2 O mecanismo de uma crítica procedimental	p. 93
4.3 Criticar: produzir conexões	p. 97
4.4 O conflito como ponto de concentração das forças críticas	p. 105
4.5 Aprendizado e progresso	p. 108
Considerações finais	p. 114
Referências bibliográficas	p. 118

Introdução

O objeto deste trabalho é o conceito de crítica imanente na filosofia de Rahel Jaeggi, autora filiada ao que se convencionou chamar, na filosofia, de “teoria crítica”. Com o que acabamos de afirmar, inserimos nosso tema em um contexto filosófico já determinado, o que faz com que qualquer referência a esse contexto seja acrescida de uma preocupação de segunda ordem, dada a abrangência e longevidade de um tipo-ideal de filosofia que, na falta de conceito melhor, alguns escolhem chamar de tradição. A advertência de Hegel acerca da história da filosofia pode bem servir como epígrafe à consideração sobre a fluidez da trajetória da filosofia: “Os feitos da história da filosofia não são aventuras – tão pouco quanto a história do mundo é romântica -, e nem é também uma coletânea de episódios acidentais, viagens de cavaleiros errantes que lutam por si próprios, trabalham incansável e involuntariamente, e cuja eficácia desapareceu sem deixar rasto.”¹ Essa consideração não é um desvio do que é pertinente para nosso trabalho mas, antes de mais nada, uma etapa necessária de esclarecimento prévio, dado que as autoras e os autores que se reivindicam como pertencentes à teoria crítica parecem sempre se obrigar a se situar em relação a seus representantes mais antigos. Mesmo quando não o fazem, frequentemente são cobrados por isso por outros autores ou comentaristas, seja em entrevistas ou resenhas críticas. Talvez porque, pelo peso dos autores que ostentam o status de membros originais da “Escola de Frankfurt”² – Adorno, Horkheimer, Marcuse e Benjamin –, autoras e autores que vieram após eles tiveram de desenvolver suas teorias sempre referindo-se a seus mentores, seja de modo implícito ou explícito. Isso fica claro, por exemplo, em uma declaração de Habermas em que, ao citar os fundamentos de seu pensamento para além da filosofia alemã de Kant até Hegel, ele menciona o marxismo ocidental de Lukács, Korsch e Bloch, Sartre e Merleau-Ponty e, como ponto principal, Horkheimer, Adorno e Marcuse. Todas as outras influências e direções, diz ele, adquirem significado “somente em relação ao projeto de uma renovação da teoria social fundada nesta tradição”³. Por outro lado, ao olharmos para a questão através do prisma da Teoria Crítica (agora em maiúsculas), podemos supor que tenha

¹ Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Vol. I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989, p. 38.

² O nome “Escola de Frankfurt”, é já uma atribuição tardia, que datada após o retorno do Instituto de Pesquisa Social (IPS) para a Alemanha. Segundo Wiggerhaus, apesar de não ter sido cunhado pelos membros do instituto, ele foi incorporado e utilizado com orgulho por Adorno. Cf: Wiggerhaus, Rolf. *The Frankfurt School. Its History, Theories, and Political Significance*. Massachusetts: MIT Press, 1995.

³ Habermas, Jürgen. “Um Perfil Filosófico político: uma entrevista com Jürgen Habermas”. In: *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo: 18, 1987. Pp. 77-102.

sido em razão da posição de Habermas que se criou a ideia de uma tradição, a partir do momento em que ele estabeleceu um gargalo paradigmático pelo qual todos os autores que vieram após ele tiveram que deslizar antes de seguir seu próprio caminho. Seja de um modo, seja de outro, de tempos em tempos vê-se a necessidade de analisar e criticar os pressupostos do que seria a teoria crítica e assim o faremos, neste trabalho, a partir de um desses pressupostos – o conceito de crítica imanente de Rahel Jaeggi.

Marx, como fonte incontornável para a fundamentação da teoria crítica, sempre insistiu, desde suas formulações nos *Manuscritos econômico-filosóficos* até *O Capital*, na necessidade da renovação do sentido de crítica caso realmente se quisesse “transformar o mundo”. Nas conhecidas cartas enviadas a Ruge⁴, ele reivindica o princípio metodológico de que “(...) o crítico pode, portanto, tomar como ponto de partida qualquer forma da consciência teórica e prática e desenvolver, a partir das *próprias* formas da realidade existente, a verdadeira realidade como seu dever-ser e seu fim último”⁵. Com esse objetivo, ele deu início a um procedimento teórico que procurava sempre extrair do próprio objeto criticado os critérios para a crítica (em seu caso, objeto que em fim e em princípio é sempre a própria sociedade da qual se fala): a *crítica imanente*⁶. Como exemplo da longevidade desse princípio na própria teoria de Marx, vemos como, anos depois, em um prefácio tardio do *Capital*, ele diz:

Sem dúvida, deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma, do modo de investigação. A investigação tem de se apropriar da matéria [*Stoff*] em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Se isso é realizado com sucesso, e se a vida da matéria é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção a priori.⁷

Ainda no mesmo prefácio, ele acrescenta uma passagem que chama a atenção para o potencial transformador de sua visão dialética: “Além disso, apreende toda forma desenvolvida no fluxo do movimento, portanto, incluindo o seu lado transitório; porque não se deixa intimidar por nada e é, por essência, crítica e revolucionária”.⁸

⁴ Pensador alemão do grupo dos jovens hegelianos e editor, junto a Marx, da revista “Anais Franco-Alemães”, que teve apenas uma edição em razão das divergências teórico-políticas entre Marx e Ruge.

⁵ Marx, Karl. A questão judaica. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 71.

⁶ O programa da “filosofia crítica” exposta na carta é frequentemente citado pelos autores da teoria crítica após Habermas, bem como por seus comentadores, como pedra de toque para um modelo de crítica social emancipatória. Cf. FRASER, N, 1985, p. 1; BENHABIB, S, 1986, p. 33, STAHL, T. 2009, p. 9; CELIKATES, 2011, p. 115, JAECCI, R, 2017, p. 209.

⁷ Marx, Karl. “Prefácio da segunda edição” de *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 128.

⁸ Ibid., p. 130. Autores e autoras como Jaeggi, Celikates e Stahl insistem na abordagem que vê a manutenção de uma mesma forma de crítica imanente em toda a trajetória intelectual de Marx. Nesse sentido, conferir Celikates, Robin. “Karl Marx: critique as emancipatory praxis”. In: *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary*

A sua época, Marx assumiu essa postura porque era necessário rejeitar concepções utópicas e dogmáticas das quais se retiravam os elementos para a crítica social da época e, por outro lado, porque era preciso defender – contra Hegel – que a imanência da crítica não está apenas no movimento da razão fundida à história. Mais importante do que isso, no entanto, era permitir que o objeto da crítica social emergisse sob um novo conceito de realidade, tão bem fundamentada na história da reprodução material da vida quanto transfigurável sob a ação da humanidade consciente de si. Com isso, Marx esperava realizar uma crítica cujos critérios não seriam imputados de modo externo aos objetos e nem apenas descreveria as contradições lógicas da relação da razão com o mundo, insistindo que esse procedimento crítico tivesse em seu horizonte a transformação social radical revolucionária.⁹

Da época de Marx até os dias de hoje o debate em torno do conceito de crítica imanente foi atravessado por diversas gerações da teoria crítica e experiências concretas de transformações sociais e, assim, tornou-se mais complexo e passou não apenas a delimitar seu próprio contorno, mas também a determinar claramente a que modelos de crítica este se oporia. Isso porque, principalmente após o momento aporético da teoria crítica¹⁰ e o abandono de algumas categorias marxistas¹¹, os teóricos críticos tiveram de buscar novos modos de justificação para a crítica social.

Claro, o objeto desta dissertação não é a história da teoria crítica e nem mesmo uma comparação desta com a teoria de Jaeggi. No entanto, considerando o exposto acima, devemos assumir que falar sobre qualquer tema fundamental da teoria crítica é falar já sobre o que é a teoria crítica e, assim, é pertinente mencionar a meada de onde sai o fio que liga Jaeggi a seus antecessores. Seu conceito de crítica imanente, nesse sentido, é elaborado de modo a garantir o pertencimento nessa longa conversa filosófica e um dos primeiros passos para entendê-lo é compreender de que modo o desenvolvimento da teoria crítica fez com que houvesse a necessidade, para Jaeggi, de uma nova contribuição teórica para o campo. Vejamos, antes de tudo, alguns comentários sobre as transformações paulatinas da teoria crítica, que frequentemente ocorreram com em base de rupturas e no estabelecimento ou autopromoção

Philosophy. Palgrave Macmillan, 2011. pp. 101-118. Por outro lado, alguns comentadores contemporâneos têm chamado a atenção para o fato de que haveria uma diferença fundamental entre a forma da crítica normativa desenvolvida pelo jovem Marx e aquela presente em sua teoria posterior. Sobre isso, cf. Egger, Lukas. “Immanente kritik oder Metakritik der Moral? Zu Normativität als Gegenstand und Grundlage der Marx’schen Gesellschaftskritik”, 2018.

⁹ Marx, Karl. “Prefácio da segunda edição” de *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2013, pp. 119-130.

¹⁰ Habermas, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. 182-186.

¹¹ Idem. *Para a legitimação do materialismo histórico*. São Paulo: Edunesp, 2016.

de novos princípios, o que justifica que seu desenvolvimento apareça frequentemente na linguagem de “paradigmas”¹² e “viradas”¹³.

Emmanuel Renault, buscando definir os traços essenciais dos modelos de crítica imanente da teoria crítica, distingue dois tipos de crítica imanente, os dois presentes tanto na obra de Marx como na de Hegel. Em Hegel, haveria uma diferença entre uma imanência calcada na contradição entre princípio epistemológico e saber que se quer verdadeiro (fundado por este princípio) cujo desenvolvimento tateia terrenos ainda não descobertos – este modelo estaria presente na *Fenomenologia do Espírito*. Por outro lado, em sua *Filosofia da História*, o que veríamos seria uma história de adequação paulatina que satisfaz cada vez melhor as formas de efetivação do espírito.¹⁴ Para Renault, a diferença entre as duas obras não é apenas de ordem lógica, mas funda-se na ideia de que os objetos da crítica hegeliana aí delineados são de qualidades distintas. No primeiro caso, a crítica é especificamente epistemológica, em que os princípios normativos imanentes precisam sempre ser recusados antes que se dirija aos princípios que deles derivam, seguindo um caminho do desespero que apenas o filósofo consciente da contradição entre epistemologia e a ontologia que a fundamente pode apontar.¹⁵ Já no segundo caso, a crítica é sobre uma configuração social, sobre um povo que não é capaz em elevar-se em direção ao espírito de seu tempo.

Na crítica imanente inspirada em Marx, teríamos também uma divisão similar: de um lado a crítica que repousa sobre a contradição entre forças produtivas e relações sociais de produção e, de outro, a crítica aos obstáculos cognitivos para a crítica, na forma de ideologia e fetichização. A primeira, a crítica da contradição produtiva, foca nas possibilidades reais de transformação social como fonte do progresso. A imanência dos objetos ali criticados é transcendente, pois aponta para além de si mesma em direção à superação. Deste modo, a crítica de Lukács seria um prosseguimento deste modelo e estaria preocupada em mostrar como a racionalidade é bloqueada pela contradição inerente ao sistema capitalista, procedimento que mostraria como seria possível superá-la. Do lado da ideologia, teríamos a crítica autorreflexiva, fundada sobre a investigação dos interesses sociais que aparecem no próprio processo crítico, visto ele mesmo como resultado de dinâmicas de transformação social.¹⁶

¹² Encontramos exemplos abundantes do uso do termo, por exemplo, no *Discurso filosófico da modernidade* de Habermas: paradigma da produção (p.) Paradigma da ação, paradigma da filosofia do sujeito, paradigma da filosofia da linguagem, paradigma da filosofia da consciência, paradigma do entendimento recíproco. Do mesmo modo, Honneth irá falar em um “paradigma da luta” em *Crítica do poder*.

¹³ Bohman, James; Rehg, William. *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory*. Massachusetts: The MIT Press, 2001.

¹⁴ Renault, Emmanuel. “Théorie critique et critique immanent”. In: *Illusio* nº 10/11 – 2013, p. 260.

¹⁵ *Ibid.*, p. 260.

¹⁶ *Ibid.*, p. 262.

Segundo Renault, a diferença entre a versão transcendental e a versão autorreflexiva também encontraria expressão na teoria crítica: Bloch, Marcuse estariam do lado “transcendental” e Horkheimer e Adorno, do lado “autorreflexivo”. Mais do que isso, Adorno teria identificado em sua *Dialética negativa* os limites de uma ideia da crítica imanente e aprofundado seu conteúdo autorreflexivo, em uma reformulação que passa a entender a crítica como mediação, “uma crítica epistemológica e política do saber social imersa na experiência social e do saber especializado desenvolvido pelas ciências sociais”.¹⁷

Para Olivier Voirol, o desenvolvimento da teoria crítica depois de Adorno fez mais que apenas dar prosseguimento a uma aprofundada reformulação do conceito de imanência - criou uma clivagem entre dois grandes paradigmas ao longo da história da teoria crítica: um paradigma dialético e um paradigma reconstrutivo. Os dois paradigmas, é claro, não operam aqui como concepções opostas de crítica social, mas como momentos diversos de um mesmo personagem ao longo da história de sua formação. O paradigma dialético teria início, segundo o autor, a partir do texto fundamental de Horkheimer, “Teoria tradicional e Teoria Crítica”¹⁸, e teria permanecido até o fim dos anos 60 quando, a partir da virada reconstrutiva operada por Habermas, foi sendo deixado de lado. Segundo Voirol, essa clivagem se evidencia, em primeiro lugar, pelo deslocamento de uma filosofia que antes era preocupada com aspectos econômicos, sociológicos e psicanalíticos e que passa para o campo da teoria social e política enquanto, simultaneamente, se afasta cada vez mais da pesquisa social.¹⁹ A autorreflexão proposta por Horkheimer servia para, como exemplo do paradigma dialético, tentar unificar o objeto de investigação ao seu contexto histórico e social. O autor, ao dar enfoque aos processos de totalização e mediação,

desenvolveu uma estrutura que liga dialeticamente pesquisa e teoria. O propósito da pesquisa científica é construir uma “pesquisa concreta” numa constante exploração, confrontando o quadro teórico com as práticas reais – o que é impossível com base apenas na filosofia. Nessa investigação, a adequação da construção teórica é posta à prova através de exames empíricos que lidam com configurações concretas do objeto: dessa forma, a pesquisa obriga a construção teórica a ser constantemente redefinida.²⁰

No entanto, a entrada em cena de Habermas teria transformado esse quadro. Para Habermas, principalmente a partir de *Técnica e ciência enquanto “ideologia”*, a autorreflexão não é mais suficiente para identificar os bloqueios emancipatórios, pois não é mais possível

¹⁷ Ibid. p. 265.

¹⁸ Horkheimer, Max. *Horkheimer, T. Adorno, W. Benjamin, & J. Habermas, Textos escolhidos. Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

¹⁹ Voirol, Op. Cit., p. 82.

²⁰ Ibid., p.87.

pensar em um sujeito impedido apenas por distorções e bloqueios em sua percepção do mundo, é preciso também reconstruir as regras básicas das competências comuns que possibilitam as relações humanas. Para Repa, esse aspecto de Habermas se expressa de dois modos, um “horizontal”, “porque pretende reconstruir as regras por meio das quais os sujeitos capazes de ação e fala realizam determinados construtos simbólicos no horizonte das sociedades modernas contemporâneas – é o caso da pragmática formal”; e outro “vertical, pois se trata de reconstruir a evolução mesma dessas regras (...) – é o caso da teoria da evolução social”.²¹ Deixando de lado o aspecto das transformações internas do conceito de reconstrução na obra de Habermas a partir de seu enfoque cada vez maior na racionalidade e nas possibilidades de realização da comunicação livre de coerções, ainda é possível assumir que a reconstrução não tenha deixado de lado sua tarefa de investigar o sistema de construções e práticas simbólicas e sociais, dando origem a uma preocupação culturalista cuja dimensão normativa se torna cada vez maior.

Honneth, por sua vez, em sua leitura própria do desenvolvimento da teoria crítica, não deixa de inserir-se como herdeiro legítimo do método reconstrutivo dando enfoque, no entanto, ao aspecto normativo da reconstrução ao invés daquele da racionalidade. Para Honneth, a reconstrução focada na distinção entre uma racionalidade instrumental e outra comunicativa que Habermas propõe na *Teoria da ação comunicativa* teria desembocado em uma concepção dualista de mundo, em que as pressões sistêmicas do poder e dinheiro invadem e colonizam um “mundo da vida” e por isso geram patologias sociais. Para Honneth, esse diagnóstico impede que se enxergue no próprio solo social os momentos de reprodução das patologias e, por isso, ele não acredita que é possível, ao separar esses dois polos, resolver os bloqueios do desenvolvimento social.²²

Como chamou a nossa atenção Bressiani, o grupo de pensadoras e pensadores que vieram na esteira da filosofia de Honneth – do qual Jaeggi faz parte – definiu seu pensamento em referência direta ao desenvolvimento de Habermas e Honneth. Se por um lado esses autores assumem a crítica honnethiana de Habermas e acreditam que “não há esferas sociais não-normativas, nem um âmbito comunicativo isento de relações de poder”²³, por outro lado acreditam que o modelo de crítica habermasiana de certo modo ainda operante em Honneth precisa ser no mínimo reformulado, se não rejeitado *tout court*. Como a exposição sobre as

²¹ Repa, Luiz. “A reconstrução da história da teoria: observações sobre um procedimento da *Teoria da ação comunicativa*”. In: *Habermas e a reconstrução: Sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana*. Campinas: Papyrus, 2012, p. 47.

²² Honneth, Axel. *The critique of power*. Cambridge: MIT Press, 1993.

²³ Bressiani, Nathalie. “Uma nova geração da Teoria Crítica”. In: *Discurso*. Revista do departamento de filosofia da USP, n. 45, 2016, p. 234.

diferenças específicas entre os modelos críticos de Jaeggi e Honneth toca diretamente o tema desta tese, ela será devidamente desenvolvida no último capítulo deste trabalho e, por isso, buscaremos de início apenas mostrar quais posições de Jaeggi podem criar distâncias em relação a Habermas que a levam a elaborar seu próprio modelo crítico.

Jaeggi incorpora de Habermas, bem como da obra tardia de Horkheimer e Adorno, dois aspectos que apontam para o aprofundamento da autorreflexão e que surgem do diagnóstico de uma insuficiência da crítica marxista ortodoxa. Em primeiro lugar, ela discorda da presença de um *Telos* revolucionário na história, ou seja, “a certeza de que as forças sociais levando adiante as lutas em foco eram indubitavelmente progressivas e tinham uma clara direção emancipatória”²⁴. Parece aqui que Jaeggi segue os passos de alguns membros anteriores da teoria crítica.²⁵ Com Horkheimer e Adorno, por exemplo, ela concorda que a luta de classes não pode ser inerentemente progressista uma vez que a própria classe trabalhadora organizada é capaz de aderir prontamente ao fascismo, contrariando, segundo a concepção marxista, seus próprios interesses²⁶. Em segundo lugar, ela não concorda com as duas pressuposições básicas do marxismo, a saber, que a luta de classes é o ponto central da expressão das contradições do capitalismo e que, nesse sentido, o proletariado é a classe privilegiada para a realização da emancipação social. Não só isso, Jaeggi concorda também com Habermas sobre o fato de que a estrutura social não pode ser medida apenas segundo os termos do sistema produtivo, assim como ele defendeu desde “Trabalho e interação”, e como ele, busca na interação social, não apenas em seu aspecto produtivo, a explicação para a organização social²⁷. Assim, não só Jaeggi aceita o fim de um “paradigma da produção” como concorda com a avaliação de Habermas de que as dificuldades conceituais da filosofia da práxis e seu conceito de razão “resultam sempre da obscuridade sobre os fundamentos normativos da crítica”.²⁸ Habermas, no entanto, ao tentar solucionar este problema com base em uma distinção entre mundo da vida e sistema,

solidificou uma visão segundo a qual se deve prestar atenção crítica sobretudo à invasão da esfera econômica em outras áreas da vida enquanto a própria esfera econômica é removida do reino das críticas. No sentido mais amplo, a concepção da economia em uma abordagem teórica diferenciada, que Habermas (entre outros) segue, compreende a economia como uma esfera que é, em certa medida, autônoma

²⁴ Jaeggi, Rahel. “Reply to my critics”. In: *From Alienation to Forms of Life: The critical theory of Rahel Jaeggi*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2018. P. 126.

²⁵ Crisis, contradiction and the task of a critical theory”. In: *Feminism, capitalism and social change- essays in honor of Nancy Fraser*. New York: Palgrave Macmillan, 2017.p. 211.

²⁶ Cf. Adorno, Theodor. *Estudos sobre a personalidade autoritária*. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

²⁷ Habermas, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 2007.

²⁸ Habermas, Jürgen. *O Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins fontes, 2001, p. 93.

em relação a outras esferas sociais. Ela é entendida como uma esfera não-normativa movida por sua própria lógica.²⁹

Isso significa para Jaeggi uma espécie de isolamento do mundo da vida, que devido a sua carga positiva de intersubjetividade – positividade garantida pelo fundamento comunicativo de sua teoria – também não permite que as patologias sejam julgadas normativamente a partir de seus próprios valores. Dito de outro modo, a teoria social de Habermas, a partir de seu “déficit sociológico”³⁰, cria uma “caixa preta” social que impede que ela seja devidamente criticada, o que fica claro em uma entrevista dada por Habermas sobre a ética do discurso:

Sob condições modernas, a filosofia não pode mais julgar a multiplicidade de projetos de vida individuais e formas de vida coletivas, e o modo como se vive a própria vida torna-se responsabilidade exclusiva dos próprios indivíduos socializados e deve ser julgada a partir da perspectiva do participante. Portanto, o que é capaz de comandar o consentimento universal torna-se restrito ao procedimento de formação racional da vontade.³¹

Esse passa a ser, para Jaeggi, o principal problema da crítica habermasiana, que ela denomina “abstenção ética” [*etische Enthaltensamkeit*]. Segundo Jaeggi, o cerne desta concepção se baseia na crença de que uma ordem social justa deve ser neutra em relação ao debate sobre o que é uma vida *boa*, concepção gerada a partir da distinção entre moral e ética operada por Habermas em “Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática”. Nessa visão, a ética é relegada a uma validade apenas particular que trata nossa autocompreensão fundamentada em valores fortes que fornecem modelos de vida. Isso significa que, para Habermas, a discussão acerca de valores só faz sentido em um âmbito particular e, por sua conexão com a história de vida individual, não é passível de ser generalizada:

O tomar consciência crítica (*Das kritische Bewusstmachen*) da história da vida e de seu contexto formativo não leva a uma compreensão de si, neutra de valores; ao contrário, a descrição de si alcançada de maneira hermenêutica está ligada internamente a uma postura crítica em relação a si mesmo. Uma compreensão de si aprofundada modifica os posicionamentos que suportam ou, pelo menos, implicam

²⁹ Jaeggi, Rahel. “A Wide Concept of Economy: Economy as a Social Practice and the Critique of Capitalism.” In: *Critical theory in critical times*. New York: Columbia University Press, 2017, p. 3.

³⁰ Cf. Honneth, A. “O modelo de sociedade para qual o argumento transcendental-antropológico da crítica do positivismo de Habermas leva indica, de início, apenas um quadro muito simplificado e rudimentar do mundo da vida social. Além disso, o modelo ainda é estático e livre de qualquer conflito interno. Até agora sabemos apenas que o processo de reprodução social deve ser interpretado como um processo de comunicação que se estende por grupos e no qual as tarefas de reprodução material são organizadas com base em normas socialmente reconhecidas. Mas permanece aberto como a dinâmica interna da relação à ação normativamente integrada pode ser entendida como um processo de formação da vontade da espécie humana”. *The critique of power*. Cambridge: MIT Press, 1993, p. 243.

³¹ Habermas, Jürgen. “Morality, Society, and Ethics: An Interview with Torben Hviid Nielsen”. In: *Justification and application: remarks on discourse ethics*. Cambridge: The MIT press, 2001, p. 150.

um projeto de vida pleno de conteúdo normativo. Assim, as valorações fortes podem ser fundamentadas pela via da compreensão hermenêutica de si.³²

Importante aqui é o processo de formação da identidade, e aqui a forma de vida partilhada intersubjetivamente tem interesse apenas na direção do percurso de vida individual – como contexto geral – mas não permite que se meça toda a sociedade de acordo com esse mesmo processo de formação. Já a moral, para Habermas, “diz respeito às normas incondicionais e universalmente válidas da vida social e, com isso, ao respeito [*Achtung*] básico e às formas básicas de respeito [*Respekt*] que os seres humanos incondicionalmente devem uns aos outros de acordo com uma moralidade kantiana de respeito e deveres”³³. A justiça, portanto, pertenceria apenas à moral universalista transcendente ao contexto, isolada de questões sobre o bem, a felicidade ou o sucesso de uma forma de vida:

Sob condições de vida modernas, nenhuma das várias tradições rivais pode mais reivindicar validade geral *prima facie*. Mesmo ao responder perguntas de relevância prática direta, razões convincentes não podem mais apelar para a autoridade de tradições inquestionáveis. Se não quisermos resolver questões relativas à regulamentação normativa de nossa convivência cotidiana por força aberta ou encoberta - por coerção, influência ou pelo poder do interesse mais forte - mas pela convicção não forçada de um acordo motivado racionalmente, então devemos nos concentrar naquelas questões que são passíveis de julgamento imparcial. Não podemos esperar encontrar uma resposta geralmente obrigatória quando perguntamos o que é bom para mim ou para nós ou para eles; em vez disso, devemos perguntar o que é igualmente bom para todos.³⁴

Habermas, é claro, não recusa o fato de que a moral abstrata compartilhada racionalmente pelos seres humanos é sustentada por uma autocompreensão ética, podendo inclusive voltar-se para a própria espécie³⁵. No entanto, ao tratar apenas de uma moral abstrata baseada nas possibilidades da razão comunicativa que separa valores de normas³⁶, a ética torna-

³² Habermas, Jürgen. “Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática”. In: *Estudos avançados Cebrap*, São Paulo, v. 3, n. 7, pp. 4-19, Dec. 1989, p. 8.

³³ KL, p. 34.

³⁴ Habermas, Jürgen. “Morality, Society, and Ethics: An Interview with Torben Hviid Nielsen”. In: *Justification and application: remarks on discourse ethics*. Cambridge: The MIT press, 2001, p.151.

³⁵ Habermas, Jürgen. *The future of human nature*. Cambridge: Polity Press, 2001.

³⁶ A influência de Jaeggi para uma crítica da distinção entre valores e normas é, como fica patente, Hilary Putnam: “Por uma “norma” Habermas entende uma declaração de obrigação universalmente válida. Embora o tratamento das normas seja “kantiano”, na medida em que o poder vinculante das normas que Habermas passou sua vida defendendo, as normas da “ética do discurso” são identificadas com o poder vinculante do pensamento racional e da própria comunicação e os “valores”, em contraste, são tratados de forma naturalista. Eles são vistos como produtos sociais contingentes que variam conforme os diferentes “mundos da vida” variam. Onde a restrição da moralidade entra em conexão com valores é, por assim dizer, no “metanível”. A norma Habermasiana de “ação comunicativa” exige que defendamos nossos valores por meio da ação comunicativa - isso quer dizer, fundamentalmente, no espírito de reconhecer o outro como um fim e não apenas como um meio, para usar a linguagem da ética de Kant. Somente os valores que podem sobreviver a tal defesa são legítimos. Mas entre os valores que são legítimos, não pode haver melhores e piores em nenhum sentido que transcenda o “mundo da vida” de um determinado grupo.” *The collapse of the Fact/Value Dichotomy and other essays*. Massachusetts: Harvard university press, 2002, p. 112

se naturalizada do ponto de vista crítico. Para Jaeggi, isso significa que as formas em vida deixam de ser tematizadas em si e a crítica adquire um aspecto liberal em relação ao modo como as pessoas conduzem sua vida. Por isso, “em vez de permitir que as pessoas moldem suas vidas, a estratégia de abstinência neutra obscurece os poderes que determinam suas vidas”³⁷.

Assim, se Jaeggi acredita, com Habermas, que o processo de emancipação diz respeito apenas aos participantes, ela discorda que a única solução para constituir um solo normativo justo seja a partir de um procedimento racional de formação da vontade elaborada à distância do conteúdo dos valores. Foi preciso, por isso, a partir de seu conceito de *formas de vida* e buscar uma teoria intersubjetiva para uma normatividade em profunda conexão com os valores segundo a qual o processo de mediação entre crítica e atores sociais não seja externalizada em um processo neutro de identificação de princípios universais.

Falar sobre uma autora jovem, cuja produção intelectual se encontra ainda em estágio inicial, impõe uma dificuldade e uma vantagem: a primeira é que há pouca bibliografia sobre a autora e, por isso, não podemos situar nosso trabalho em meio a uma vasta literatura, posicionando-nos em relação às diversas leituras que desta emergem. Por outro lado, pela falta de literatura específica sobre a autora, há espaço para o trabalho de elucidação de seus pressupostos para que sua teoria possa posteriormente ser comparada e avaliada com outras produções preocupadas com questões semelhantes. Por esse motivo, nosso trabalho se concentra nessa segunda característica, utilizando os comentários sobre a autora apenas em relação aos pontos específicos a que se dirigem. Também por esse motivo, nos momentos que a comparação da teoria de Jaeggi com suas fontes principais, bem como teorias paralelas, poderia ser aprofundada, tivemos de dar privilégio à visão de Jaeggi sobre os autores e autoras mencionados, deixando de lado uma investigação mais aprofundada sobre até que ponto a apropriação de Jaeggi está correta. O objetivo do presente trabalho, portanto, é descrever o que almeja Jaeggi e com quais ferramentas ela se volta para este fim.

Ao descrever a meta de seu projeto em *Crítica das formas de vida*, Jaeggi diz que “o objetivo do livro é o desenvolvimento e defesa argumentativa de uma determinada concepção

³⁷ KL, p. 47.

de crítica” e não o fornecimento de “um *diagnóstico social crítico* de uma forma de vida específica”.³⁸ Para alguém que se vincula à teoria crítica, uma recusa, de antemão, ao diagnóstico social crítico da sociedade em que vivemos é no mínimo uma estranha formulação. No entanto, é ainda utilizando-se dessa insígnia que, nas páginas finais do livro, ela afirma que seu modelo – *uma teoria crítica das formas de vida* – se desenvolve sob “o ponto de vista da possibilidade e necessidade da transformação (emancipatória)”.³⁹ Mas não seria seu ponto de partida uma própria recusa do método da teoria crítica? Se, como bem vimos, o longo percurso desses pensadores e pensadoras foi frequentemente analisado sob a pressão da necessidade por um diagnóstico social, parece que abandoná-lo seria não mais que assumir a hipóstase da crítica social e daí justificar que seu caráter emancipatório seja abandonado aos parênteses da história. A adoção dessa postura por Jaeggi, porém, é antes de qualquer coisa uma declaração da radicalidade pretendida por seu projeto, movida pela crença de que a tentativa de reelaboração de qualquer conceito de crítica que se queira imanente depende sempre de sua relação com o objeto. Nesse sentido, Jaeggi não pretende apontar para uma crítica universalista e geral, mas ao contrário, buscar a melhor descrição de um processo de constituição mútua entre crítica e sociedade. Falar sobre a sociedade é, para ela, apontar já para um conceito de crítica, a partir do solo de uma autocompreensão social.

Desse modo, uma ontologia social que seja determinada pelas orientações normativas da sociedade seria a única a permitir que a interrelação entre sujeito da crítica e objeto da crítica se estabeleça de modo imanente. O que fundamenta a ontologia social de Jaeggi é a necessidade profunda de preservar o momento vivo do social, sem que ele apareça como dado supostamente puro no qual a crítica poderia aportar e classificar seus problemas a partir da neutralidade científica. Por este impulso, ela se recusa a predicar de antemão qualidades ao objeto ou confrontá-lo com valores éticos determinados *a priori*. É por isso que sua teoria da sociedade é também um comentário acerca do problema da objetividade na teoria crítica. Cabe ainda perguntar se, ao invés de prescindir do objeto, não estaria a autora forçando-o ao lugar onde sua expressão seja mais autêntica ainda que ao custo, de início, da dispensa de um diagnóstico social.

Antes de adentrarmos de fato o caminho pelo qual buscaremos responder essas questões, cabe um comentário talvez um tanto quanto superficial, mas provavelmente necessário, sobre a diferença entre método de exposição e conteúdo teórico em *Crítica das formas de vida*. Em seu livro, Jaeggi escolhe seguir um caminho que aponta para uma dificuldade expositiva, o que

³⁸ KL, p.13. Grifos nossos

³⁹ Ibid., p. 448. Parênteses da autora.

lhe rendeu algumas objeções, bem como incompreensões, por parte de seus intérpretes.⁴⁰ A dificuldade advém do fato de que, apesar de crer em uma relação complexa e recíproca entre crítica e seu objeto, ela expõe cada um dos polos deste movimento separadamente. Por isso, formas de vida e formas da crítica se situam em partes diferentes no livro. Mais do que isso (e o que nos interessa no primeiro capítulo deste trabalho), as formas de vida também são divididas entre a descrição de sua estrutura social, na primeira parte, e instâncias de normatividade, na segunda. Na primeira parte ela identifica as formas de vida como “construções sociais” e busca delimitar de que modo as formas de vida configuram a partir do elemento mínimo das *práticas sociais* – que ocupa para ela o lugar conceitual da vida social humana; na segunda parte, sua meta é apontar como essas construções podem ser consideradas normativas, e como tal, qual é o cerne da possibilidade de sua (auto)interpretação. Isso significa que, do ponto de vista expositivo passamos de um ponto para o outro como se fossem elementos isolados e como se houvesse uma dependência teórica hierarquizada entre uma parte e outra. O movimento da argumentação se move, no entanto, em um ritmo diferente daquele que sua teoria que defende que é, como veremos, uma interdependência entre os elementos de modo que nem as formas de vida se sustentam sem pensarmos o modelo crítico e nem o modelo crítico se constitui extrinsecamente.

No entanto, acreditamos que este seja um daqueles casos em que o ritmo da exposição se estrutura contra a o conteúdo da teoria e, por isso, é necessário que em meio à reconstrução teórica realizada aqui este ponto não seja menosprezado. Incompreensões à parte, não devemos deixar de levar em conta que a *forma* é também testemunha do *conteúdo*, o que significa que as lacunas deixadas pela autora indicam, por vezes, também lacunas teóricas. Este trabalho, no entanto, não é um comentário à forma do texto de Jaeggi e, ao invés de referirmo-nos diretamente a esse aspecto, deixaremos que estrutura deste trabalho o faça.

Deste modo, no primeiro capítulo nos voltaremos justamente para o que seria o objeto da crítica social para Jaeggi: as formas de vida. Mas, como dissemos, é importante fazer ver a conexão entre objeto da crítica e forma da crítica e voltar à questão da possibilidade da objetividade da crítica antes de mergulharmos de fato no objeto. Passado esse ponto, investigaremos como este objeto se configura, segundo Jaeggi, ontologicamente e, em seguida, como dessa ontologia se deriva uma normatividade passível de ser criticada.

⁴⁰ Para uma coletânea com as principais objeções e a resposta da autora a elas, cf. Allen, A & Medinetta, E. *From alienation to forms of life: the critical theory of Rahel Jaeggi*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2018.

Se acreditamos que há um todo teórico que fundamenta a noção da autora de crítica imanente, o segundo capítulo deve funcionar como uma espécie de transição entre o primeiro capítulo e os capítulos subsequentes e, nesse giro, deve mostrar justamente como a divisão operada por Jaeggi entre ontologia social e dialética normativa aparece condensada em um ponto fulcral da análise social, a partir do conceito de *crise*. A partir do conceito de crise, no terceiro e último capítulos desse trabalho, buscaremos compreender como aquela ontologia social deve sua estrutura e desenvolvimento à um movimento dialético e como a identificação desse movimento dialético dá ensejo a um modelo de crítica. Assim, dividindo o momento central da crise entre a descrição de seu desenvolvimento e o modo como identificamos esse movimento, cremos que será possível identificar os principais elementos do conceito de crítica imanente de Jaeggi.

1. A ontologia social das *Formas de vida*

A definição mais elementar de *formas de vida* de Jaeggi aparece nos mais diversos textos da autora quase sempre com a mesma formulação: “feixes complexos (ou conjuntos) de *práticas sociais* orientadas para a resolução de problemas que, por sua vez, são historicamente contextualizados e normativamente constituídos”.⁴¹ Neste capítulo, deixaremos de lado o aspecto histórico da definição para buscar explicar qual é a ontologia social de um conjunto complexo de práticas sociais.⁴²

Antes de mais nada, é preciso indicar provisoriamente que apesar de afirmar que seu trabalho se desdobra sobre o conceito de formas de vida, isso não significa dizer que, como *formas*, elas sejam blocos completamente imutáveis ou mesmo presos a categorias determinadas pelo instinto natural ou determinação de qualquer outra natureza.⁴³ Para Jaeggi, se é possível dizer que as práticas se tornam formas, é justamente porque o formar-se ocorre enquanto processo, e não como descrição de um ideal já terminado. Assim, a interconexão entre diversas práticas que dá origem a uma forma de vida não exhibe proximidade ao conceito de uma totalidade fechada e, deste modo, o conceito de formas de vida deve realizar o desafio de descrever uma formação social que não é definida, em última instância, nos termos de sua estabilidade e permanência. Ao mesmo tempo, deve ser um conceito de algum modo determinado, se quisermos que ele possa ser elevado ao lugar de objeto. Como diz Jaeggi, as formas de vida têm um caráter simultaneamente “inerte e mutável” e, ao mesmo tempo que orientam a ação como entidades já existentes, também elas são formadas por aqueles que nelas agem. A tensão entre um conceito social que possa ser apontado como “forma e formação” simultaneamente faz com que o caminho teórico mais profícuo para a sua análise seja justamente aquele que se preocupa com o movimento entre a forma e a formação, e que, deste modo, seja balança lógica da necessariamente frágil estabilidade ontológica desse conceito. Para tanto, o primeiro passo é identificar o elemento mínimo do conceito, a saber, *as práticas sociais*, e compreender qual é o papel que ele cumpre nesse movimento.

No entanto, antes de considerar esse objeto mais de perto, cabe atentar para outro aspecto preliminar, que se impõe como cenário no qual se desenrolará esta narrativa. Pois, se bem afirmamos a importância do objeto, não podemos deixar de lado a questão da objetividade propriamente dita. E, se é necessário que haja a crítica de um objeto, podemos também dizer,

⁴¹ KL, p. 20/77.

⁴² Ibid, p. 65.

⁴³ Ibid., p. 21.

de modo kantiano, que é preciso refletir acerca das condições de possibilidade desta objetividade. Começemos por aí.

1.1 Um ponto de partida: a objetividade da crítica

É comum, ao dizer que algo deve ser criticado, assumir que a objetividade daquilo que é criticado implica uma tomada de posição por parte do crítico. Antes de *Crítica das formas de vida*, Jaeggi publicou um artigo em que se preocupava com a questão da reivindicação por objetividade na teoria crítica. Esse texto, ainda que anterior à obra que investigamos aqui em detalhe, nos auxilia a enxergar porque a autora vê a necessidade de um reposicionamento teórico frente aos valores expressos pelas formas de vida.⁴⁴

No artigo, Jaeggi defende, em um diálogo direto com a metodologia da sociologia de Weber e a filosofia social do Horkheimer de “Teoria tradicional e teoria crítica”⁴⁵, que a teoria crítica precisa adotar uma posição específica frente a objetividade do que Weber chamou de “valores” ou “conteúdos culturais”.⁴⁶ Em primeiro lugar, para que a crítica social seja realizada de modo consequente, é preciso buscar a objetividade do social, afastando-se cientificamente do objeto, como quis Weber. No entanto, ela não acredita que com isso se deva abrir mão da perspectiva de uma análise *interessada* do objeto tal como elaborada por Horkheimer em seu texto seminal. Jaeggi irá defender que entre os dois movimentos, não obstante suas flagrantes diferenças, há posturas teóricas que devem ser simultaneamente absorvidas pela teoria crítica.

A teoria de Weber pressupõe que, do ponto de vista do cientista social, os valores expressos pela sociedade devem ser considerados fatos sociais e não apenas – como queriam alguns sociólogos até então – elementos sociais mistificadores ou elucubrações artificiais. Do contrário, Weber acredita que os valores devem ser levados a sério como dados sociológicos. Por outro lado, valores não devem ser tomados como pontos de referência para a realização de prognósticos sociais ou juízos de valor, dado que os valores absorvidos pelos atores sociais estão no campo da autojustificação por meio da fé. Por isso, por mais que o cientista social deva levar os valores a sério, é necessário manter uma distância e neutralidade frente a eles, o que seria a garantia, justamente, de sua objetividade. Segundo esse ponto de vista, o cientista social

⁴⁴ Jaeggi, R. „Der Standpunkt der Kritischen Theorie. Überlegungen zum Objektivitätsanspruch Kritischer Theorie“. In: G. Albert, S. Sigmund (Hgs.) *Soziologische Theorie kontrovers - Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, «Sonderheft». Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 50, 2010, pp. 478-493.

⁴⁵ Horkheimer, M. “Teoria tradicional e teoria crítica”. In: *Horkheimer, T. Adorno, W. Benjamin, & J. Habermas, Textos escolhidos. Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

⁴⁶ Jaeggi, *Ibid.*, p. 478.

deve sempre voltar-se para o *ser* e nunca para o *dever-ser* ao realizar suas análises sociológicas.⁴⁷ Já da parte de Horkheimer, por outro lado, há uma complexa defesa pela teoria interessada que se reconhece como lado intelectual do processo de desenvolvimento histórico da busca pela emancipação. Assim, a teoria deve incorporar em si o fato de que o desenvolvimento intelectual é ele próprio mediado pelas condições de desenvolvimento histórico, por sua vez determinado pelos conflitos da luta de classes e que, por isso, é tarefa do teórico crítico tomar uma posição nessa luta tendo como objetivo final a construção de uma nova sociedade balizada pelos parâmetros da justiça social, liberdade e igualdade.⁴⁸

Aos olhos de Jaeggi, a busca pela emancipação que aparece na teoria de Horkheimer não se configuraria como mero dispositivo programático e pseudoteórico pois, na medida em que a teoria clama por uma relação estreita entre filosofia e ciência social, aprofunda a preocupação com o desenvolvimento rigoroso de uma nova metodologia analítica ligada à teoria. Tendo na figura de Marx o fiador dessa metodologia, a teoria crítica deve, assim, preocupar-se com a junção entre uma determinação analítico-descritiva e uma determinação crítico-normativa e, com isso, orientar-se pela possibilidade *realmente existente* de transformação, não por um puro dever-ser. A tomada de posição do teórico crítico deve ser adotada em relação a história ou, dito de outro modo, esta é uma teoria que escolhe lados e justifica essa escolha em nome de uma racionalidade historicamente situada. Por isso, Horkheimer não rejeitaria a objetividade em nome de um partidarismo abstrato e subjetivista mas, pelo contrário, estaria comprometido com os elementos materiais de sua época. Isso significa que não é possível adotar, de fato, a postura de uma “abstenção epistemológica frente aos valores” – justamente a concessão que Weber achou necessário fazer em nome da objetividade.⁴⁹ Fora isso, ainda como álibi contra qualquer acusação de utopismo irrefletido por parte da primeira geração da teoria crítica, Jaeggi chama a atenção para a carga negativa dos escritos de Adorno e Horkheimer nos anos 40.

No entanto, Jaeggi acredita que as limitações do projeto de Horkheimer estariam ligadas, com já mencionamos na introdução deste trabalho, a dois compromissos teóricos que foram duramente criticados pelas gerações posteriores a partir de Habermas: a crença no proletariado como classe portadora da possibilidade efetiva da emancipação e a noção de uma racionalidade totalizante que poderia ser veículo da institucionalização de uma sociedade

⁴⁷ Ibid., p. 479.

⁴⁸ Ibid., p. 480.

⁴⁹ Ibid., p. 482.

racionalmente orientada para a liberdade, igualdade e felicidade.⁵⁰ Em um contexto em que não há mais, para Jaeggi, esses dois pontos fixos de partida, é preciso voltar-se ao tecido social, e não porque este fornece dados puros e imediatos, mas justamente porque se desfez o esquema de referências que justificava a mediação entre teoria e sociedade para a primeira geração da teoria crítica. É por isso que, a frente desse pano de fundo, sobressalta a pertinência da abordagem de Weber ao levar a sério os valores contidos na sociedade a despeito do custo, inaceitável para Jaeggi, da possibilidade de entregar a teoria à abstenção ética. Como, portanto, voltar-se para a crítica dos conteúdos de valor de modo a contornar procedimentos que levariam a abstenção ética de Habermas? Jaeggi crê que o primeiro passo é o reconhecimento da impossibilidade dessa neutralidade.

Como aponta Jaeggi, o próprio Weber já havia alertado para a impossibilidade da “proibição” do uso dos juízos de valor como ferramenta para o desenvolvimento da ciência, afirmando que, no campo da pesquisa, era necessário sempre identificar, de modo explícito, “os critérios empregados para medir a realidade, e para obter – partindo desses critérios – o juízo de valor”.⁵¹ Por isso, os valores últimos que orientam a ação devem estar sempre justificados de modo científico a partir de sua relação com outros axiomas de valores, mas sem que possam ser vistos, eles mesmos, como princípios de orientação para o sociólogo. Com isso, o procedimento metodológico desenvolvido por Weber se situa a meio caminho entre a valorização dos conteúdos culturais da sociedade e o bloqueio da possibilidade de falar sobre eles de modo “interessado”. Assim, ele é capaz de embasar logicamente a distinção sempre necessária entre a análise científica dos valores e a apropriação ou prescrição destes. Tanto é que Weber defende que, em espaços específicos, o cientista social possa utilizar seus valores para defender ideias e ações específicas, desde que relate explicitamente que se trata de uma opinião baseada em uma crença e não no resultado de uma investigação científica.⁵²

Para dar conta de responder a exigência sociológica de Weber, Jaeggi chama a atenção para o que parece ser um traço incontornável das sociedades modernas: o enfrentamento com problemas que trazem a necessidade de colocar seus próprios valores em questão ao mesmo tempo em que certas questões acerca dos valores não devam ser postas, apenas toleradas. Para Jaeggi, esse duplo movimento é um indicador de uma especificidade da sociedade moderna, a qual, seguindo o caminho do desenvolvimento da individualidade descrita na *Filosofia do*

⁵⁰ Ibid., p. 484.

⁵¹ Weber, Max, “A ‘objetividade’ do conhecimento na ciência social e na ciência política”. In WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 1992. p. 114.

⁵² Ibid., p. 114-115.

Direito de Hegel, estaria tensionada entre seguir os seus impulsos particulares para além das convenções coletivas tradicionais e se inserir na estrutura de dependência da troca e do intercâmbio social. Dessa forma, seria difícil para os atores sociais fundamentarem posições éticas de alta densidade na modernidade.

De qualquer modo, a contribuição de Weber é importante aqui, uma vez que Jaeggi aponta para o modo como as crenças e valores são constituídos socialmente e, mais do que isso, constituídas em conflito com outros valores pois, como diria o próprio Weber: “O destino de uma época cultural que já ‘provou da árvore do conhecimento’ é ter de saber que podemos falar a respeito do sentido do devir do mundo, não a partir do resultado de uma investigação, por mais perfeita e acabada que seja, mas a partir de nós próprios que temos de ser capazes de criar esse sentido”.⁵³ Sendo assim, há um sentido criado por nós que permanece para Weber na sombra pré-científica do desenvolvimento autonomizado de crenças e valores sociais. O problema é que, ao determinar os valores deste modo, Weber substitui o que antes era uma interdição metafísica ou cosmológica ao acesso da fundamentação do sentido dos valores por uma interdição apoiada em uma perspectiva subjetivista dos valores. Ao lidar com eles apenas em uma camada intermediária, aceitando-os como objetos mas não incorporando-os em si como elementos capazes de orientar cientificamente o curso da própria teoria, ele é incapaz de justificar racional e cientificamente suas orientações valorativas. Com isso, abre-se margem para a possibilidade da petrificação e naturalização dos valores, cuja ontogênese é relegada a um campo “irracional” – por ironia justamente o que poderia justificar a necessidade de descartá-los como objeto de investigação. É assim que, se quiser seguir passo a passo a metodologia de Weber, o cientista social deve se posicionar de modo que a avaliação dos conteúdos de valor tenha um escopo restrito, limitado a esclarecer ou purificar o entendimento acerca de uma rede de conteúdos os quais, apesar de comporem o tecido social, se tornam inertes para a própria sociedade quando analisados como objetos científicos.

O limite da possibilidade crítica dos valores, portanto, passa a exigir uma nova contribuição teórica que possa superar esse obstáculo. Para Jaeggi, essa contribuição é a adição de um elemento “materialista” (aspas da autora) à crítica do conteúdo dos valores. Esse passo se dá na medida em que Jaeggi afirma que os valores não são apenas posições de crença de origem “subjetiva”⁵⁴, mas *práticas sociais* cuja origem traz respostas a problemas concretos.

⁵³ Ibid., p. 113.

⁵⁴ Weber utiliza a palavra subjetivo sempre entre aspas, pois este não funciona de fato como um operador conceitual para a própria disciplina que ele desenvolve, focada nos valores sociais. Assim, parece que quando o invoca, é no sentido de apontar para um âmbito da expressão dos valores (bem como o lugar de onde se avalia teoricamente os valores) que tem, no entanto, uma origem que não pode ser tematizada como valor em si: “a

Assim, o nexu interpretativo da crítica dos valores procede normativamente pela questão de como algo é interpretado como um problema, ou seja, como algo se constitui como um problema para os atores sociais e como isso se expressa nas práticas sociais.⁵⁵ Os juízos que resultam desse processo estão profundamente ligados à percepção de que eles se encaminharam para uma resolução ou fracasso em sua resposta ao problema.⁵⁶ Realizando assim o deslocamento do conceito de *valores* para o de *práticas sociais*, Jaeggi acredita que a postura crítica deve se atentar em saber como essas práticas, que se agregam em conjuntos de práticas socialmente estáveis que ela chamará de *formas de vida*, conseguem ou não responder aos problemas que colocam a si próprias. Assim, o aprofundamento da investigação acerca dos valores e de seus conteúdos se dá a partir do enfoque crítico dado aos momentos de disfunção frente aos problemas colocados e o momento da vontade dos atores sociais adquire um elemento mais realista, pois “vem acrescida a perspectiva de que a teoria crítica questiona com um método crítico-ideológico os próprios valores, os ‘conteúdos da cultura’, suas condições de origem e sua função social”⁵⁷. É assim que a teoria crítica de Jaeggi começa a adquirir contornos aparentemente metacríticos, pois a questão das condições de formação das vontades e da capacidade de agir dos atores sociais passa ao primeiro plano. Com isso, busca-se também a dissolução dos bloqueios estruturais da capacidade reflexiva dos atores, sem partir de um princípio crítico exterior e/ou superior. Fica claro que a autora pretende resgatar um princípio de objetividade social que fora menosprezado por outras teorias, como a de Rawls e, ao mesmo tempo, deseja dizer algo acerca da possibilidade de transformação social para além da neutralidade científica puramente descritiva, de modo que sua crítica não pretende ser um “guia para um novo ‘debate sobre valores’ [Wertdebatte], mas pertence a uma ‘reavaliação’ [Neuvermessung] orientada pela filosofia social de nossa compreensão sobre as formas de vida”⁵⁸. A objetividade se dirige ao conceito central do conjunto de práticas sociais que se conforma em uma *forma de vida*, objeto das próximas seções deste capítulo.

‘cultura’ é um segmento finito e destituído de sentido próprio do mundo, a que o pensamento conferiu – do ponto de vista do homem – um sentido e uma significação”. Ibid., p. 130

⁵⁵ A relação entre problemas e as práticas que deles se originam será investigada com mais detalhe no terceiro capítulo desta dissertação. Aqui ela aparece apenas como referência introdutória ao contexto no qual as práticas sociais estão envolvidas.

⁵⁶ Jaeggi, Ibid., p. 489.

⁵⁷ Ibid., p. 491.

⁵⁸ KL, p. 58.

1.2. Práticas sociais como fundamento ontológico

a) Teoria das práticas sociais

Ao falar sobre uma teoria das práticas sociais, Jaeggi se orienta por um conceito que foi sistematizado por Reckwitz⁵⁹ a partir da teoria de diversos autores que, segundo ele, apontam para uma unidade teórica em torno do conceito de práticas sociais e seu potencial heurístico para a crítica. Citando autores das mais variadas vertentes como Foucault, Latour, Taylor e Giddens, Reckwitz insiste que há um denominador comum para uma “teoria de práticas sociais”. Seu objetivo principal com isso é diferenciar essa teoria de outras *teorias culturais*⁶⁰ e, com isso, mostrar que a teoria das práticas sociais se coloca como a mais produtiva para a teoria e crítica social. De início, Reckwitz procede afirmando sua semelhança em relação às outras teorias culturais, pois a teoria das práticas sociais é uma teoria que se refere a um modo específico de interpretar “estruturas simbólicas de significado”, traço comum a todas as teorias culturalistas⁶¹. Como característica geral, as teorias culturais seriam uma terceira via para a interpretação social entre a via utilitarista, focada nos propósitos individuais, e a sociologia de Durkheim e Parsons, que apontaria para normas e valores coletivos ligados ao dever-ser social:

“O modelo *do homo economicus* explica a ação recorrendo a propósitos, intenções e interesses individuais; a ordem social é então um produto da combinação de interesses únicos. O modelo do *homo sociologicus* explica a ação apontando para normas e valores coletivos, ou seja, para regras que expressam um "dever" social; a ordem social é então garantida por um consenso normativo.”⁶²

A via da teoria cultural, por outro lado, estaria preocupada em “estruturas simbólicas do conhecimento que permitem e constroem os agentes a interpretar o mundo de acordo com certas formas e a comportar-se de forma correspondente”⁶³. Assim, a ordem social não aparece como produto de expectativas normativas mútuas, mas está *incorporada* em estruturas compartilhadas simbólica e cognitivamente.

⁵⁹ Reckwitz, Andreas. “Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing”. In: *European Journal of Social Theory*, v. 5, n. 2, p. 243–263, 2002. Seguindo o entendimento de Reckwitz, teóricos críticos contemporâneos como Robin Celikates e Titus Stahl também absorvem, cada um a seu modo, a noção de práticas sociais. Cf. Celikates, Robin. *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliches Selbstverständnis und Kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2009; Stahl, Titus. *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt am Main: Campus, 2013.

⁶⁰ No mais das vezes, Reckwitz usa o termo *culturalismo* como determinação específica das *teorias culturais*. Não há aqui contraposição entre os dois conceitos e nem pressão negativa pelo uso do termo culturalismo.

⁶¹ *Ibid.*, p. 244.

⁶² *Ibid.*, p. 246.

⁶³ *Ibid.*, p. 246.

Dentro do que ele considera teorias culturais, a preocupação seria então definir qual é a unidade mínima daquilo que constitui o social. Segundo esse critério, Reckwitz agrupa as teorias culturais em quatro grupos: culturalismo mentalista, culturalismo textualista, culturalismo intersubjetivista e práticas sociais. No estruturalismo inaugurado por Saussure e desenvolvido na antropologia de Lévi-Strauss, caso exemplar do primeiro grupo, os elementos primordiais para a análise social seriam os sistemas simbólicos. O social é visto por um prisma mentalista através do qual as representações simbólicas que aparecem “na cabeça” dos atores sociais dão sentido ao social que, por sua vez, aparece como seu efeito. Assim, no culturalismo mentalista, “as estruturas e atividades mentais são tratadas como um ‘centro’ incontestável do vocabulário teórico-social. As estruturas cognitivas ou atos de interpretação localizados aqui aparecem como causas ou condições ‘internas’ do comportamento humano ‘externo’”⁶⁴.

Na variante do culturalismo textualista, as estruturas simbólicas já não estão mais dentro da cabeça dos membros da sociedade e são compartilhadas por meio de textos, signos, discursos e etc. Esse seria um primeiro passo em direção à “descentralização dos sujeitos” tão proclamada pelos pensadores que foram associados ao pós-estruturalismo pertencentes a esta variante. O discurso deixa de ser mero suporte de uma mente que o produziu, e inversamente, a “mente” passa a ser só mais um dos objetos constituídos pelo discurso. Exemplos dessa vertente seriam, por exemplo, Foucault e Luhmann.⁶⁵

A terceira concepção filosófica culturalista seria a intersubjetivista, ilustrada paradigmaticamente por Habermas. Neste caso não haveria a intenção de dissolver completamente o sujeito no discurso, mas preservar-lhe uma unidade subjetiva que é, no entanto, sobredeterminada pelas interações sociais. Assim, tudo o que se passa entre aqueles que interagem deve ser analisado a partir de atos de fala mútuos que constituem a objetividade das relações sociais. Os sujeitos apenas internalizam e reproduzem esses padrões de interação.⁶⁶

No entanto, a atenção da teoria das práticas sociais não deve, diz Reckwitz, voltar-se para o intelecto como unidade de significação e nem mesmo, em versões dotadas de uma carga mais elevada de antissubjetivismo, para a textualidade dos produtos culturais ou a linguagem que media a interação e as relações intersubjetivas. Seu objeto, ou objetos, para colocar melhor, são as próprias práticas. Para compreender o sentido de uma teoria que se volta para as práticas, Reckwitz chama atenção para a diferença em alemão entre o termo *Praxis*, que indica o todo da ação humana e *Praktiken*, como o diverso das práticas:

⁶⁴ Ibid., p. 247.

⁶⁵ Ibid., p. 248.

⁶⁶ Ibid., p. 249.

Uma “prática” [*Praktik*] é um tipo de comportamento rotineiro que consiste em vários elementos interconectados uns aos outros: formas de atividades corporais, formas de atividades intelectuais, 'coisas' e seus usos, um saber de fundo que sustenta determinadas compreensões, know-how, estados emocionais e conhecimento de suas motivações. A prática forma (...), por assim dizer, um "bloco" cuja existência depende necessariamente da existência e interconexões específicas desses elementos, e que não pode ser reduzido a nenhum desses elementos isolados.⁶⁷

Deste modo, as práticas tem uma determinação necessária em relação aos seus elementos isolados e assim representa um *padrão*. Esse padrão é composto de diferentes ações e se referem não apenas ao caráter individual das ações que são realizadas por um agente, mas à compreensão que outros agentes tem dessas práticas, ou da relação que estabelecem com ela. É patente que a busca pelo desenvolvimento de uma teoria das práticas sociais se insere, segundo a sistematização de Reckwitz e até mesmo pelo modo como ela se desenvolverá no pensamento de outros autores da teoria crítica como Titus Stahl e Robin Celikates, na busca por um conceito que permita a realização do diagnóstico social deixando de lado insuficiências teóricas anteriores.⁶⁸ Nesse sentido, a teoria das práticas sociais é uma teoria que propõe que a ação do sujeito só apareça como resultado de interações sociais simbolicamente mediadas, não apenas ancoradas na linguagem, mas também em ações. É por isso que Jaeggi acredita que ao somarmos a isso uma teoria da transformação social inspirada em Hegel, preocupada em dar sentido aos efeitos dos desdobramentos da história na sociedade, temos um ponto de partida sólido para considerar a sociedade, justificando aquele deslocamento que ela havia feito do enfoque em conteúdos culturais, a partir de Weber, para as práticas sociais. Seguindo o modelo delineado por Reckwitz, autora afirma que práticas são ações complexas que orientam nossa atividade individual ou coletiva. Os exemplos fornecidos, em um primeiro momento, são banais: ficar na fila do banco, jogar futebol, fazer uma prova, pedir informações a um desconhecido. Tanto para Jaeggi quanto para Reckwitz, portanto, as práticas são sempre sociais, pois são convenções que se afirmam intersubjetivamente no tecido social, mesmo quando executadas individualmente por um agente isolado. No entanto, há para Jaeggi alguns aspectos determinantes das práticas que serão essenciais para sua definição de *formas de vida*.

Em primeiro lugar, práticas são *sequências de múltiplas ações*, sejam estas ações verbais ou não. No entanto, elas não são apenas sequências complexas, mas padrões realizados

⁶⁷ Ibid., p. 249-250.

⁶⁸ Resumindo a teoria das práticas sociais, Titus Stahl afirma: “Uma prática social é uma interação organizada, permanente e reflexivamente estruturada de ações, que na estrutura da vinculação dessas ações constitui normas que permitem a distinção entre ações certas e erradas e constituem novas formas de status social.” *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt am Main: Campus, 2013, p. 264.

repetidamente, ou *hábitos*⁶⁹ na forma de “esquemas de reação semi-automatizadas”. Por isso, para ela, não é preciso refletir de antemão para saber como se portar em um cinema a cada vez que se vai até lá. O reconhecimento cognitivo dessas ações é implícito, pois as práticas são *socialmente construídas*, ou seja, práticas são sempre sociais porque sempre se dão no “contexto de significados formados socialmente e como um movimento interno a instituições socialmente constituídas”.⁷⁰

A partir desta constituição segundo uma atuação específica no mundo, Jaeggi acrescenta um núcleo normativo dessa sequência de ações: as práticas são *orientadas por regras*, o que significa que, para além de garantir a regularidade das ações, as regras indicam o que pertence à determinada prática e o que não faz parte desta. Assim, pode-se dizer que as ações sempre se orientam segundo um critério interno de distinção entre o que é uma ação correta e uma ação incorreta no interior de uma prática. Se em uma prática as regras não são seguidas, sua qualidade enquanto prática determinada desconfigura-se. Um exemplo banal de tal desobediência a regra que Jaeggi fornece é o de um jogo de esconde-esconde no qual ninguém se esconde, fazendo com que não haja de fato a prática. Este ponto reafirma o aspecto social da prática, porque para que ela possa ser seguida ou desconfigurada, ela depende de sua compreensão compartilhada.

Notamos com essas definições de práticas sociais a preocupação, por parte de Jaeggi, em ocupar as lacunas de Habermas ao deixar de lado seu intersubjetivismo linguístico e adentrar uma versão intersubjetiva atenta às ações em si mesmas como conjuntos de significação mais abrangentes, abandonando, como diria Reckwitz, qualquer traço subjetivista remanescente em preservar de um cerne de intenção individual como categoria teórica central. No entanto, deixar de lado os atos de fala como elementos que mediam as relações sociais e substituí-los por uma noção de regras e fins das ações exige um esforço teórico maior. Nesse sentido, é preciso analisar em detalhe o que significam essas regras e fins, e como elas podem ser utilizadas para além do campo linguístico-comunicativo. Tal movimento depende da incorporação de um aspecto crucial do papel das normas enquanto regras constitutivas, motivo pelo qual ela tenha que apelar, nesse sentido, a Rawls e Searle (sem mencionar Hume).

⁶⁹ O padrão é definido também como o *hábito*, que Jaeggi define segundo uma citação a David Hume: “Pois sempre que a repetição de algum ato ou operação particulares produz uma propensão a realizar novamente esse mesmo ato ou operação, sem que se esteja sendo impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos invariavelmente que essa propensão é o efeito do *hábito*”. Hume, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004. P. 74.

⁷⁰ KL, p. 97.

b) Regras e fins

Por sua relação com regras, as práticas são possibilitadoras [*ermöglichenden*], ou seja, lidam com regras que *possibilitam* as ações por meio da atribuição de sentido comum para as condutas de ação. Por isso elas são, para Jaeggi, algo próximo das regras constitutivas da teoria linguística de Searle pois, ao serem imputadas às práticas, as regras determinam toda a existência da prática e não apenas regulam práticas já existentes.⁷¹ Searle afirma que é necessário um certo esforço para que afirmações puramente descritivas, sem a pretensão de um juízo de valor, possam ter sua validade imediatamente reconhecida. Desse modo, ele crê que afirmações aparentemente descritivas devem sua potência por estarem ligadas ao que ele chama de *instituições*, o que pode funcionar aqui como operador conceitual análogo ao de práticas sociais. Para Searle, ao investigar uma afirmação que envolve uma certa instituição (para Jaeggi, prática social), devemos invocar já as regras constitutivas desta instituição. Se dissemos que alguém deve dinheiro a outra pessoa, é preciso reconhecer que a o argumento reafirma as regras constitutivas que fazem com que um pedaço de papel retangular seja considerado “dinheiro”, apesar de tal reflexão de antemão não seja necessária para este reconhecimento. Assim, no caso das práticas sociais, por exemplo, a ação do empréstimo e da cobrança só faz sentido se for reconhecido que são ações que fazem parte de uma prática que contem regras que as regulam.⁷² A repetição de uma ação motora, portanto, não leva necessariamente à conformação dessa ação em uma prática, pois é preciso que haja uma compreensão das regras constitutivas que dão seu sentido. Contudo, como as práticas também são determinadas por um fim, isso não significa que essa compreensão das regras se dê linguisticamente, podendo ela firmar-se de modo prático.

Por esse motivo, para Jaeggi, o sentido ou objetivo de uma prática social só é vislumbrado por meio de regras que tenha referência a um *fim* [*Zweck*]. A presença de uma finalidade deve orientar, para ela, uma determinada prática e assim ressaltar o caráter positivo que ela toma. Por isso, Jaeggi irá dizer que práticas *tem fins e estabelecem fins*.⁷³ Realizar compras, por exemplo, pressupõe um fim determinado que se expressa em suas regras. O interessante é que a maneira pela qual os fins se relacionam com as práticas é afirmada por ela a partir de um modelo heideggeriano de finalidade:

⁷¹ Ibid., p. 99.

⁷² Searle, J. “How to Derive ‘Ought’ from ‘Is’,”. In: *Philosophical Review* 73, no. 1. 1964, pp. 43-58.

⁷³ KL, p. 100.

as práticas podem ser individualizadas por meio de seus fins, ou seja, pode-se reconhecer uma sequência de ações como uma certa prática com base no conhecimento de seus fins. (...) Além disso, práticas são estruturadas internamente por seus fins – conexões práticas de *para algo* [*Um-zus*] (como Heidegger as descreveu)⁷⁴.

Aqui, a referência a Heidegger serve para demonstrar que a finalidade não se coloca como *causa original* de uma prática⁷⁵ e é por isso que ela busca em sua fenomenologia um aporte para descrever a rua de mão dupla pela qual trafega essa finalidade. No capítulo de *Ser e Tempo* em que Heidegger se preocupa em mostrar o modo de existência do *Dasein* no mundo⁷⁶ ele parte da premissa fenomenológica de que o *Dasein* não é um sujeito isolado, dotado de capacidades reflexivas que olha e compreende o seu lugar no mundo a partir da observação analítica dos objetos externos mas é, antes de tudo, uma entidade que “é” porque já “é no mundo”. Ou seja, não existiria etapa anterior a sua inserção existencial no mundo. De qualquer modo, a indicação mais imediata da existência do ser no mundo, para Heidegger, é o fato de que o *Dasein* se ocupa, ou lida, com os entes que se apresentam a sua volta no mundo. Esse lidar faz com que as coisas com as quais se lida no mundo adquiram um caráter de instrumento e esses instrumentos por sua vez, como entes que fazem parte do mundo, não são pré-definidos, mas são antes um simples “para algo em geral” (*Um-zu*), ou seja, uma possibilidade de manipulação. O que definirá, para Heidegger, o modo de ser do instrumento será o seu uso e assim a finalidade do instrumento se dará como processo de uso. Isso porque dizer que um instrumento serve para algo é realizar uma remissão a algo, a um processo. No famoso exemplo do martelo, Heidegger dirá:

Em tal trato de emprego, o ocupar-se submete-se ao para algo [*Um-zu*] constitutivo do instrumento correspondente, pois, quanto menos a coisa-martelo é somente considerada, quanto mais o martelo é empunhado no seu empregos tanto mais originária será a relação com ele e menos encoberto será o modo por que virá-de-encontro tal qual é, como instrumento. O martelar ele mesmo descobre a específica "maneabilidade" do martelo. O modo-de-ser de instrumento, em que ele se manifesta em si a partir de si mesmo, nós o denominamos *utilizabilidade*.⁷⁷

Jaeggi já havia se referido essa noção de instrumentalidade como constitutiva do mundo em seu livro *Alienação*, no qual afirma:

Esta martelada nos serve na confecção de uma cadeira, que por sua vez nos serve (ou a alguém mais) para se sentar. Um mundo se abre como o contexto de tais

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Caso fosse assim, poder-se-ia afirmar que é um conceito de finalidade compatível com o conceito de racionalidade com respeito a fins [*Zweckrationalität*], fazendo com que as práticas sociais pudessem ser criticadas como meios puros para atingir um fim específico.

⁷⁶ Heidegger, M. *Ser e tempo*. (Trad. Fausto Castilho). Campinas: Editora da Unicamp, 2012. P. 169.

⁷⁷ Ibid, p. 213.

interrelações, neste caso de um mundo da vida marcado pelo artifício com que estamos sempre imersos ao lidar com ele (quando usamos o martelo para martelar, a cadeira para sentar). O mundo que emerge desta forma é feito de relações significativas: só no contexto deste mundo é que o martelo existe como algo "para martelar", e só nesse contexto é compreensível como tal⁷⁸.

De modo análogo, a dinâmica pré-reflexiva da finalidade do instrumento se coloca também para as práticas sociais. Assim, a finalidade de uma prática social pode determinar suas regras apenas porque, simultaneamente, ela se constitui como finalidade por meio da realização de uma prática já determinada por regras. Na interpretação de Jaeggi, o mundo aparece como um contexto de interrelação das práticas que constituímos ao realizá-las, do mesmo modo como descobrimos e afirmamos o martelo como instrumento ao martelar e, subsequentemente, descobrimos a cadeira como instrumento constituído a partir das marteladas. O mundo surge como criação prática, como contexto de ações que só adquirem sua finalidade em movimento. Tanto é assim que Jaeggi assume que um dos resultados da alienação é justamente a falta de reconhecimento sobre o caráter prático do mundo como "totalidade dos contextos práticos de ação". Se mostra, por outro lado, a influência da noção de regra de Wittgenstein, que parece seguir em paralelo com a de Jaeggi: "Por isso, 'seguir a regra' é uma prática. E acreditar que se segue a regra não é: seguir a regra. E por isso, não se pode seguir a regra 'em privado' [*privatim*], pois, do contrário, acreditar que se segue a regra seria o mesmo que seguir a regra"⁷⁹ ou mesmo: "Seguir uma regra é análogo a: obedecer a uma ordem"⁸⁰ se colocarmos a "finalidade" em lugar de "ordem".⁸¹

Jaeggi chama a atenção para o fato de que esse fim não precisa ser necessariamente único, sendo que uma mesma sequência de ações pode ter muitos fins diferentes de modo que as práticas podem se sobrepor sem que isso descaracterize-as. A prática de um esporte coletivo, por exemplo, pode ter como fim a manutenção da saúde e, ao mesmo tempo, o estabelecimento de relações sociais. Assim, o contexto das práticas nunca é isolado, mas sempre dado em conexão com outras práticas. O fato de que práticas estão sempre entrelaçadas umas às outras faz também com que elas possam ser lidas como elementos que compõe as *formas de vida*.

⁷⁸ Jaeggi, R. *Alienation*. New York: Columbia University Press, 2014. P.17. Neste livro, a autora ainda não havia desenvolvido um conceito de práticas sociais e nem mesmo, como correlato, o conceito substancial de formas de vida. No entanto, me parece que a apropriação desta parte da filosofia heideggeriana em sua filosofia permanece, ali como explanação de um modo de funcionamento da alienação baseada em uma noção ampla de prática, aqui como traço essencial do conceito de práticas sociais no contexto de uma teoria bem delineada das formas de vida.

⁷⁹ Wittgenstein, L. *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Blackwell Publishers, 1997. § 202.

⁸⁰ *Ibid.*, §206.

⁸¹ A importância para as regras em seu desdobramento wittgensteiniano é um traço comum também para Stahl e Celikates.

c) Intersubjetividade

Fins, no entanto, devem ser compreendidos do ponto de vista de quem os realiza, pois poderíamos perguntar quem é que realiza os fins pretendidos. Por isso, ela chama atenção para o fato de que esses fins não são sempre explícitos e conscientes e de que a princípio eles não são nem subjetivos e nem objetivos. Buscando manter-se acima das influências paralisantes de um “déficit sociológico” que poderia surgir em sua teoria – e talvez esta seja uma boa pista descobrir a o impulso para a adoção de uma teoria das práticas sociais – Jaeggi elabora uma teoria que busca uma certa dissolução da diferença categorial entre sujeito e objeto no âmbito das práticas sociais. Ela afirma que as práticas apresentam um caráter ativo-passivo e que, até certo ponto, os padrões de ação são superiores, ainda que não completamente independentes, ao sujeito isolado pois eles se dão “através dos sujeitos e existem antes deles”⁸². Assim, as práticas estão longe de poder ser definidas a partir da intencionalidade subjetiva, de modo que os sujeitos só podem formar intenções nos termos de práticas já existentes. Aquele “aprofundamento intersubjetivista” mencionado por Reckwitz como elemento de modificação ao longo da história das teorias culturalistas mostra aqui todo seu vigor. Se as formas de vida são formações sociais que se estruturam a partir das práticas elas assim o serão para além da individualidade daqueles que realizam as práticas e por isso, para Jaeggi, as formas de vida podem ser consideradas intersubjetivas ou até mesmo transsubjetivas [*übersubjektiv*].⁸³ Ou seja, as formas de vida não se configuram como resultado da ação direta intencional dos indivíduos e nem sem ela, “de fato, são os atores individuais que reagem aos problemas alterando as práticas existentes, estabelecendo novas práticas ou apropriando-se das antigas de novas formas”⁸⁴. A questão é que todos os indivíduos, ainda que agindo simultaneamente, dependem de práticas anteriores para tomar decisões práticas, bem como para interpretar a própria ação prática. Nesse sentido, há também um critério *possibilitador* [*ermöglichend*], que mostra como a existência das formas de vida envolve também uma relação recíproca entre uma forma estruturante e aqueles a constituem. As formas de vida não são nem um macro-sujeito e nem mesmo um conjunto de sujeitos individuais sozinhos, mas um conjunto de práticas que são

⁸² KL, p. 102.

⁸³ Ibid., p. 207, nota 83.

⁸⁴ Ibid., p. 329.

simultaneamente o resultado e a condição da ação individual, mediada pelos sujeitos – as formas de vida não são “nexos de sujeitos, mas nexos de práticas”.⁸⁵

1.3 Formas de vida

O passo além, dado por Jaeggi, é interpretar os conjuntos de práticas como formas de vida: “as práticas sociais individuais, portanto, tem precondições em outras práticas e oferecem conexões para outras práticas. Assim, práticas estão entrelaçadas em uma variedade de outras práticas e atitudes, das quais elas adquirem sua função específica e significado. São esses nexos e contextos que podem ser chamados de formas de vida”⁸⁶. Ou seja, as práticas são dependentes. No sistema capitalista, por exemplo, a prática de realizar compras é dependente da prática da economia mercado. Por isso, apesar de Jaeggi ter realizado uma descrição isolada das práticas, elas apenas podem ser consideradas práticas em um contexto maior de relações interdependentes: o de *formas de vida*.

Aquela definição inicial fornecida no início do capítulo, que poderia dar margem à interpretação das formas de vidas como simples conjuntos isolados de práticas sociais adquire aqui um novo contorno, pois as formas de vida se “conformam” como formas de vida não apenas pela razão quantitativa de serem aglomerados de práticas, mas porque esses conjuntos criam uma relação de interdependência que exige a coexistência de práticas diferentes entre si em uma mesma forma de vida e exigem que práticas se adequem a ela. Portanto, as formas de vida seriam “recortes do campo de práticas possíveis”⁸⁷ e, ao mesmo tempo, os princípios que organizam esse campo.

a) Contexto interpretativo-funcional

Por dizermos acima que compreendemos algo como forma de vida, o próximo passo para a definição do que é uma forma de vida passa a ter um componente essencial – a autocompreensão. Se em sua definição ela já havia chamado a atenção para o fato de que o reconhecimento de uma prática depende de uma compreensão socialmente compartilhada dessa prática o mesmo vale para as formas de vida, pois, para Jaeggi, “nós não apenas exercemos as

⁸⁵ Ibid., p. 329.

⁸⁶ Ibid., p. 103.

⁸⁷ Ibid., p. 104.

práticas, mas entendemos elas *como algo*. Isso significa que os indivíduos não apenas fazem algo, mas entendem essa ação como algo e a investem de significado”⁸⁸

A base das formas de vida será, portanto, a interpretação dos nexos de práticas. Aqui já se dissolve parte do peso ontológico do social pois as formas de vida não estão dadas, mas aparecem apenas como resultado do compartilhamento das práticas o que significa, ao mesmo tempo, o compartilhamento do significado dessas práticas ou, ao menos, do compartilhamento do esquema interpretativo dessas práticas. Os esquemas interpretativos “especificam de modo prescritivo e normativo como as ações devem ser realizadas em uma forma de vida e quais práticas pertencem a ela, ao mesmo tempo que fornecem os meios para interpretar as ações dos outros”⁸⁹.

Mas este não é o único lado das formas de vida, pois elas têm também um nexo funcional uma vez que as regras e normas de uma prática se referem a elementos constituídos por outras regras que se encaixam umas às outras em uma forma de vida, dando origem a um nexo funcional. Assim, diz Jaeggi, o ciclo da produção acadêmica é dependente tanto de práticas de produção e reprodução de conhecimento como também de práticas econômicas (podemos pensar aqui no investimento estatal em educação ou agências de fomento à pesquisa, por exemplo) que permita que uma parcela da população possa se dedicar à pesquisa e educação.

O importante é frisar que esses dois aspectos, funcionais e interpretativos, não estão dispostos isoladamente nas formas de vida, mas sempre em conjunto. A função de uma prática para uma forma de vida só tem sentido se afirmada interpretativamente e mesmo práticas que não são funcionais no sentido, digamos, de uma “reprodução material”, se revelam essenciais do ponto de vista do aspecto funcional das formas de vida ao serem interpretadas como essenciais. A existência de práticas de brincadeiras infantis como critério funcional para identificar uma forma de vida que poderia ser chamada pelos atores sociais de “infância”, por exemplo, só faz sentido se for fundamentada interpretativamente, ou seja, se houver a compreensão de que a ludicidade é essencial para o contexto da infância: “As práticas trazem tanto as interpretações das práticas *como algo* quanto a atribuição funcional das práticas como *sendo boas para algo* em correlação umas com as outras”⁹⁰.

⁸⁸ Ibid., loc. Cit.

⁸⁹ Ibid., loc. Cit.

⁹⁰ KL, p. 108.

b) Dívida hermenêutica: a constituição mútua entre práticas e formas de vida.

Se havia uma finalidade na prática individualizada que apontava para sua constituição, vemos que essa finalidade só adquire sentido final ao ser interpretada no contexto maior de significado da *forma de vida*.

A relação entre o nexos e os seus elementos mentais individuais pode ser entendida no caso das formas de vida e das suas práticas constitutivas como um círculo prático-hermenêutico: as práticas que caracterizam o nexos de uma forma de vida ou que a constituem são interpretadas à luz de uma referência antecipatória ao todo (imaginado) de uma forma de vida. Por outro lado, esta última é constituída e progressivamente concretizada pelas práticas interrelacionadas em questão. Assim, a forma de vida toma forma passo a passo e se desenvolve em um nexos. As práticas individuais são orientadas para o nexos e dela derivam significados; inversamente, também são as próprias práticas que constituem este nexos.⁹¹

Aqui chegamos a um ponto importante, pois é a partir dele que Jaeggi pode desdobrar o “holismo social moderado”⁹² das formas de vida. Assim, configura-se o status da relação das formas de vida com as práticas que as constituem nos moldes de uma relação parte-todo. Como modelo social que rejeita qualquer concepção prévia do social para além daquela que os próprios agentes estabelecem em suas relações práticas, Jaeggi se volta para uma concepção hermenêutica que tem apoio em Heidegger e Gadamer.

Como Jaeggi havia afirmado a prevalência do aspecto interpretativo na constituição das formas de vida, pois elas sempre dependem de um campo de interpretação, era inevitável que ela tivesse de se aprofundar quanto ao sentido dessa interpretação. Por isso ela encontra um apoio dessa abordagem em Heidegger, para quem há um ciclo entre interpretação e compreensão que ameaça o conteúdo de verdade das afirmações científicas. Do ponto de vista da ontologia hermenêutica do pensador, o processo de desenvolvimento da compreensão é concebido como interpretação e, sob esse prisma, toda interpretação se baseia existencialmente na compreensão. Ou seja, é na interpretação que a compreensão se apropria do que é compreendido⁹³. Para Heidegger, a interpretação nunca é a interpretação de algo sem pressupostos, mas sempre se relaciona com algo que já está dado.

Tal caracterização, no entanto, colocaria em risco qualquer projeto de investigação científica pois, se ela se volta a um objeto de investigação a partir de pressupostos determinados, ou seja, se a interpretação “se move” em um entendido, ela apenas reafirma o entendido. Assim,

⁹¹ Ibid., p. 109.

⁹² Ibid., p. 110, nota 76.

⁹³ Heidegger, M. Op. Cit., p. 421.

estariamos presos em um “círculo vicioso”⁹⁴. Contra o movimento de tentativas científicas “puras” Heidegger exigirá a tentativa de não sair desse ciclo, mas se adentrar nele de forma correta, tornando-o um “círculo virtuoso”.⁹⁵ Na interpretação de Gadamer, isso significa dar a hermenêutica uma estrutura circular de compreensão, que no caso de Heidegger é retirado da temporalidade do *Dasein*. No entanto, para Gadamer, o que é importante neste processo é sinalizar o perigo de interpretações que não venham das coisas elas mesmas. Voltar-se para as coisas elas mesmas é reconhecer o papel constitutivo da interpretação. O sentido de uma leitura aparece na medida em que ela se concretiza como projeto. Na mesma medida que uma interpretação se orienta por uma intenção prévia, ela altera essa intenção prévia, dando-lhe outro significado. Por isso, a tarefa da compreensão é: “elaborar projetos corretos e adequados às coisas, que como projetos são antecipações que apenas devem ser confirmadas ‘nas coisas’”⁹⁶.

Assim, em Jaeggi, as práticas confirmam seu “projeto” (na linguagem de Gadamer) determinado por regras e fins ao se realizarem e, com isso, reafirmam seu lugar em uma forma de vida. O todo, portanto, nunca está definido de antemão e só se apresenta ao passo que as práticas que o compõem dão sentido a ele em um processo de constante reformulação e transformação. Ao mesmo tempo, as práticas só adquirem sentido ao serem interpretadas em referência ao todo que elas mesmas constituem. Nessa relação entre partes e todo, a dependência faz alterar as partes e o todo fica ameaçado. Assim, a todo momento as formas de vida estarão em disputas sobre quais práticas “cabem” a quais formas de vida, forçando um movimento de mudança. A partir dessa tensão, tem início o debate em torno da interpretação das formas de vida, de modo que se procura saber o que corresponde a elas e o que, como vemos no próximo capítulo, só poderá ter seus critérios interpretativos postos à claro a partir da teoria de uma normatividade.

O caráter de nexos funcional interpretativo das formas de vida gera a diferenciação do seu conceito em relação à ideia de conduta de vida [*Lebensführung*] - que descreve melhor ações singulares e individualizadas e não leva em consideração o aspecto socializado das condições sociais. De modo similar, formas de vida se diferem também do conceito de hábitos de vida [*Lebensgewohnheit*], que também podem ser realizados como práticas singulares que dizem respeito a preferências individuais, e, mais importante que isso, não implicam em uma relação de dependência entre práticas e formas de vida.⁹⁷

⁹⁴ Ibid., p. 431.

⁹⁵ Ibid., p. 433.

⁹⁶ Gadamer, H. G., *Verdade e método*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1999. P. 402

⁹⁷ KL, p. 61

c) Sedimentação

Como vimos pela descrição interpretativo-funcional das formas de vida, elas têm uma existência dupla. Ao mesmo tempo que são feitas pelos humanos e nesse sentido são artificiais, aparecem também como natureza objetiva, já que nas relações sociais os humanos devem lidar com essa natureza do modo como ela se apresenta. Assim, as formas de vida adquirem um aspecto de uma “natureza de segunda ordem” que está lá mas que é dependente das interações humanas. Esse aspecto de natureza de segunda ordem mostra como as formas de vida, enquanto nexos de práticas sociais, tenham a tendência à inércia e sedimentação. Ou seja, há um limite para sua flexibilidade, pois elas adquirem cada vez mais características que fazem com que elas se tornem relativamente estáveis.⁹⁸

Em primeiro lugar, Jaeggi aponta que três critérios podem ser levados adiante se queremos verificar o grau de estabilidade de uma forma de vida: *duração, profundidade e escopo*. Ainda que esses critérios sejam quantitativos, o que é difícil de medir contra um conceito não mensurável como é o de forma de vida, ele serve de modo preliminar para diferenciar o caráter da forma de vida do caráter moda, por exemplo. Jaeggi parte então das três características constitutivas que Simmel atribui ao fenômeno social da moda: a sua dinâmica é instável, ela é exótica à realidade e não é generalizável. Em primeiro lugar, a moda não é nem um pouco estável e depende que seja sempre nova. Nesse sentido, a moda é uma recusa a consolidação última de uma prática. Assim que uma novidade aparece no campo da moda, ela deve imediatamente ser absorvida pelo maior número de pessoas. No entanto, assim que ela subsiste por um curto período de tempo e atinge uma grande parcela da população, ela precisa ser substituída por outra tendência, ou perde o seu caráter de moda. Um subgrupo de *skatistas* ou *clubbers*, por exemplo, por mais que subsista por um período de tempo mais longo como subcultura, não pode ser identificado como forma de vida.⁹⁹

Como profundidade, falta à moda uma relação objetiva com o mundo. Isso significa dizer que a moda não depende de uma relação de necessidade objetiva, ela aparece e desaparece de acordo com aspectos formais e não como respostas à circunstâncias sociais. Como fenômeno social ele é formal e aparece, na maioria das vezes, de modo completamente arbitrário. As mudanças da moda não advêm de uma pressão interna e uma contradição que se torna insuportável, mas, às vezes, por pura decisão de uma fábrica de roupas que deseja vender um

⁹⁸ Ibid., p. 104.

⁹⁹ Ibid., p. 69.

novo produto no lugar do último. Do contrário, mudanças nas formas de vida provêm de mudanças nas condições socioeconômicas e expectativas normativas.¹⁰⁰

Por fim, uma forma de vida tem a pretensão de ser a melhor configuração possível de um determinado nexo de práticas e não simplesmente uma entre outras, e por isso a forma de vida tem uma tendência de generalização ao contrário da moda que, para ter sentido como algo diferente, inovador e exclusivo, precisa sempre atingir um grupo limitado de pessoas. Formas de vida se tornam princípios de justificação para o modo como a sociedade se organiza. É claro que, por vezes, a moda compõe estruturas maiores e as vezes se tornam um traço importante para a configuração (ou tentativa de), de uma nova forma de vida, como no caso das comunidades *hippies* nas décadas de sessenta e setenta.¹⁰¹

Assim, o passo de identificar o momento de estabilidade é importante porque ajuda a explicar melhor tanto o processo de definição das formas de vida como seu papel social. Caso não houvesse um momento de estabilidade, as formas de vida poderiam ser confundidas com simples modos de vida [*Lebensweise*] ou estilo de vida [*Lebenstyl*]. No entanto, contrariando as características das formas de vida, ambos os conceitos permitem que o estilo e o modo de vida daquele que o pratica seja alterado sem grandes consequências para o conjunto das práticas compartilhadas socialmente.

Caso contrário, as formas de vida se sedimentam, se fixam. Os dois principais modos de fixação das formas de vida se expressam na *materialização* e na *institucionalização*. As práticas humanas não apenas são sequências de ações, mas sequências de ações que se dão em um espaço e exigem um espaço. Isso significa que a estrutura urbana e ou arquitetônica é resultado também de determinações das formas de vida. Se em um espaço aberto decidem construir uma praça pública ou um shopping center, isso tem uma ligação com as formas de vida pois a própria estrutura de uma cidade é expressão de uma forma de vida e, em última instância, passa a determinar como esta forma de vida deve ser. Assim, as práticas que compõe a forma de vida se tornam mais rígidas. O mesmo vale para o processo de institucionalização. Um dos exemplos mais fortes de institucionalização é o da família que, enquanto forma de vida, anda de mãos dadas com o ponto central da codificação legal de relacionamentos humanos – o casamento. O casamento, portanto, não é só expressão da sedimentação histórico-cultural de práticas de relações humanas, mas passa a sobredeterminar também o que deve ser feito, e que obrigações tem os envolvidos no processo.

¹⁰⁰ Ibid, p. 71

¹⁰¹ Ibid, p. 86.

Com um pouco menos de força, o hábito e o costume – que já tiveram seus papéis definidos na composição de uma prática social – também são instâncias de fixação das formas de vida. Hábito aqui é definido por Jaeggi segundo a percepção de David Hume: “Pois sempre que a repetição de algum ato ou operação particulares produz uma propensão a realizar novamente esse mesmo ato ou operação, sem que se esteja sendo impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos invariavelmente que essa propensão é o efeito do *hábito*”¹⁰². Desse modo, há uma tendência a repetição que permite uma resistência a mudanças no interior de uma forma de vida.¹⁰³

Os aspectos de sedimentação e fixação das formas de vida têm consequências para o modo como é integrada socialmente, pois passa a depender em um grau cada vez maior de conhecimento tácito e disposições implícitas. O caráter implícito das regras observadas em uma forma de vida traz alguns problemas para a caracterização de uma possível racionalidade inerente a elas. Em primeiro lugar, ao absorvermos uma regra, ainda que sua origem seja consciente, ela passa a se tornar automática, e nesse processo podemos até perder de vista sua estrutura original, de modo análogo às regras de trânsito que passamos a respeitar de modo automatizado. Em segundo lugar, há regras que aprendemos apenas pela prática e que não saberíamos a sua estrutura formal, como no caso do desenvolvimento da língua materna. E por fim, levando em conta que vivemos em configurações sociais complexas, há determinadas regras que nunca conseguiremos explicar de fato, ou que mesmo que as expliquemos, sempre o façamos através de uma redução que a prática precisará conduzir para que a compreendamos de fato. Em qualquer um dos casos acima, isso significaria que as formas de vida são opacas e que não podemos interpretar nossas ações e muito menos as condições sociais em que vivemos.

Deste modo, instaura-se uma nova problemática para a crítica das formas de vida: se é verdade que as formas de vida adquirem existência ao serem interpretadas, é preciso que haja um espaço para a interpretação racional e, com isso, para a crítica. Se acima dissemos que a base da conceituação da norma de vida depende de um processo interpretativo e, por outro lado, se dissemos também que a materialização e a institucionalizado dão um caráter irrefletido ao processo de integração das formas de vida por serem determinadas por regras implícitas surge então a dúvida: até que ponto podemos tematizar racionalmente uma forma de vida e colocá-la em questão?

¹⁰² Hume, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004. P. 74.

¹⁰³ KL, p. 105.

Nesse sentido, é necessário garantir que haja algum núcleo de racionalidade *latto sensu* ou algo análogo se quisermos falar em normatividade, uma racionalidade que possa dar conta de justificar a postura crítica. Pois, se de fato assumimos que grande parte da configuração das formas de vida se dá por um processo de sedimentação implícita, perdemos de vista aquele caráter interpretativo que funcionava como substrato para a funcionalidade das práticas sociais. Nesse ponto, caso não sejamos capazes de apontar para o modo como identificamos a estrutura normativa, somos relegados à função puramente instrumental das regras que estruturam as práticas sem poder dar o salto interpretativo necessário, aquele que funcionava como critério fundamental já na leitura pragmática-hermenêutica das regras constitutivas.

Como a solução para esta questão passa por uma concepção específica de objetividade na teoria crítica, que deve ser interessada na história e na emancipação Jaeggi não pode se utilizar das mesmas soluções de Heidegger, Searle e Wittgenstein. Caso não se apresente uma saída, seu conceito de formas de vida pode ficar preso à própria instrumentalidade criticada por Heidegger e à uma noção pura de mostrar [*zeigen*] sem que delas algo se possa dizer [*sagen*], nas palavras de Wittgenstein. Em razão deste problema, é necessário, para Jaeggi, complementar a fundamentação do conceito de formas de vida com um elemento racional que explique a possibilidade do juízo e, em última instância, da própria existência de uma categoria como *formas de vida*.

1.4. Princípios normativos

Ao definir as formas de vida e se alinhar a uma escola de inspiração pragmática, Jaeggi aponta para a necessidade, no interior da teoria crítica, de fornecer uma explicação para o modo como as ações singulares fazem parte de formas coletivas de existência. Como bem notou Frederick Neuhouser, a pretensão, de cunho pragmática, tem sua origem no interesse pela legitimação das ações humanas em sociedade e daí a influência de Searle em sua teoria. Neuhouser, em um artigo sobre o conceito de normatividade em *Critica das formas de vida*¹⁰⁴, chama a atenção para o fato de que a teoria de Jaeggi tem paralelos, em sua busca por normatividade social, com a teoria de Searle. Já havíamos visto, nesse ponto como o que Searle chamava de regra constitutiva tinha importância para Jaeggi na formulação do conceito de práticas sociais. Neuhouser afirma, no entanto, que diferentemente de Searle, a preocupação central de Jaeggi não é com uma ontologia que apenas explique a coesão social, mas a

¹⁰⁴ Neuhouser, Frederick. The normativity of forms of life. In: *From Alienation to forms of life: The Critical Theory of Rahel Jaeggi*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2018. Pp. 43-52.

elaboração teórica da possibilidade de criticá-la. Por isso, ao contrário de Searle, que se satisfaz com a resposta de que o que mantém a sociedade coletivamente engajada em uma normatividade é aceitação coletiva de normas, Jaeggi vai mais longe, procurando pelos tipos de considerações normativas a que recorremos para justificar ou legitimar a nossa aceitação das regras que são constitutivas da vida. Se Searle, portanto, mostrava a aceitação como mecanismo que tornava possível as ações sociais, ele não estaria preocupado com o que legitima as formações sociais, mas apenas com o que as viabilizava.¹⁰⁵ Por isso, ela é consciente de que para mostrar como ocorre esse processo é necessário mostrar como as práticas sociais podem ser tomadas como instâncias de reflexão normativa.

O espaço para a normatividade aparece, em primeiro lugar, quando há uma distorção no desenvolvimento corriqueiro de uma forma de vida e, assim, uma ou mais práticas que faziam parte de sua estrutura deixam de ser realizadas ou novas práticas são absorvidas e passam a ser vistas como essenciais (do ponto de vista funcional-interpretativo) para uma forma de vida. A partir daí, as práticas que compõem essa forma de vida devem ser revistas e, para isso, deve-se refletir sobre seu significado considerando, em última instância, se são *boas* ou *ruins*. É por isso que, apesar de seu caráter inerte, as formas de vida têm momentos nos quais a intenção que deu origem a hábitos e materializações é colocada em primeiro plano. É nos momentos de mudança de uma forma de vida que aparecem de modo explícito as regras que as constituem, levando em conta que a mudança não é uma transição pacífica, mas um processo ativo de lidar com contradições e relações de descompasso.¹⁰⁶

Ao nos questionarmos se uma prática deve ser considerada boa ou ruim, já nos localizamos na esfera da justificação normativa, pois não se trata apenas de dizer quais leis orientam a configuração de determinada forma de vida, mas se (e por que) essas leis são boas. Isso significa que devemos nos voltar para a questão da estrutura normativa interna de uma forma de vida e identificar suas pretensões de validade. Assim, se na seção anterior investigamos de que modo devemos compreender a noção de práticas sociais como fundamento ontológico, aqui a questão toma outra direção. Interpretação, regras e fins – elementos vitais das práticas sociais – devem agora responder como podem ser consideradas boas ou ruins, produtivas ou improdutivas, exitosas ou falhas e, por fim, se são capazes de produzir a orientação da conduta social nas formas de vida. Para lidar com essas questões, Jaeggi deve fornecer as bases para uma normatividade que explique como seu conceito de *interpretação* possa se converter em *um juízo*, e as *regras e fins* das práticas sociais possam ser vistas em

¹⁰⁵ Ibid, p. 46.

¹⁰⁶ O estatuto dessas contradições será discutido no próximo capítulo e o modo como lidamos com elas, no último.

relação a uma *norma*. Com isso, ela pode responder *qual é o mecanismo de fundamentação que os atores sociais utilizam para aderir as normas sociais*, em primeiro lugar e, em segundo, *se esse mecanismo dá conta de explicar de fato o comportamento e as transformações da sociedade*.

Por isso, partiremos para a caracterização da noção de norma para mostrar como aquelas influências pragmático-hermenêuticas devem necessariamente ceder lugar, no trabalho de Jaeggi, a uma normatividade. Sem essa passagem, o conteúdo dos modos de justificação normativa seria, para Jaeggi, simplesmente descritivo e preso a uma lógica pragmática incapaz de fundamentar o processo de justificação normativa. Essa passagem deve ser analisada com cuidado e o percurso que melhor serve para a clarificação desse ponto de passagem é iniciar uma investigação com base no paralelismo entre as *formas de vida* e as *práticas sociais*, a partir do ponto de vista do mecanismo de funcionamento e das características que Jaeggi atribui à norma. Depois disso, será necessário compreender o núcleo fundamental da normatividade da forma de vida, a saber, o nexó funcional-interpretativo.

a) Normatividade

A normatividade em uma forma de vida é identificada por Jaeggi como uma *expectativa normativa*. Ao participarmos de uma forma de vida por meio de nossa atuação prática, estamos sempre lidando com um quadro normativo de referências que diz se nossa prática é correta ou não. Mesmo a recusa da observação das normas no interior deste quadro de referências é já uma conduta que se orienta em relação a ele.¹⁰⁷ Em sentido amplo, norma é para Jaeggi não só algo que fazemos, mas algo que poderíamos fazer errado e que por isso tem um caráter prescritivo, de fazer com que o mundo se adeque a elas de modo que a norma sempre aponte para a tensão entre o que “é” e o que “deve ser”, pois a realidade não pode ser reproduzida de modo descritivo, apenas criada normativamente.¹⁰⁸ As normas devem ser, portanto, parte de um sistema de orientações que compõem a interpretação do que é uma forma de vida. Ademais, a partir da norma que aparece nos moldes de uma exigência, como descrito acima, abre-se um espaço para uma reflexividade essencial na compreensão e diferenciação das práticas sociais, ou seja, ela cumpre um papel determinante na definição das formas de vida como elementos necessários à coesão social. Se chamamos a atenção, ao falar sobre as práticas, para as *regras e fins*, cabe

¹⁰⁷ KL, p. 144.

¹⁰⁸ Ibid., p. 145.

portanto desdobrar o sentido de norma frente a essas duas orientações constitutivas, de modo que paulatinamente se amplie o espaço para a reflexão.

Jaeggi coloca como uma das características essenciais para a própria definição de norma o fato de que elas *são orientadas por regras*. Como a autora já havia afirmado, enquanto definia as práticas sociais, que também as práticas são orientadas por regras e que também as regras se dão pela distinção entre ações corretas e incorretas, é preciso compreender aqui de que modo essa orientação fornece novo estofa para a normatividade. Cabe lembrar que quando Jaeggi utilizou-se dessa definição no âmbito das práticas sociais a distinção servia como um critério operacional interno à prática, sem a qual a prática não se sustentava. A não observância da regra implicava na descaracterização da prática como tal. Agora, por outro lado, o efeito da não observância da norma não causa a descaracterização imediata de uma forma de vida, mas a destaca e a coloca em questão e desse modo ela cumpre um papel reflexivo para os atores sociais. Se as regras eram, para as práticas, importantes para determinar a existência da prática, aqui sua função passa a ser outra, e se refere ao campo de tensões e possibilidades que circunda uma forma de vida. Por isso, o efeito da regra em uma forma de vida tem dois gumes: por um lado, se as regras de uma forma de vida são seguidas, continuam constituindo as formas de vida e, de outro, ao serem desobedecidas ou ignoradas elas geram uma tensão que força os limites da forma de vida, pressionando-a a adaptar-se a uma nova exigência normativa. Como bem apontou Neuhausser ao comentar o conceito de normatividade presente em *Crítica das formas de vida*:

As formas de vida são essencialmente fenômenos autoconscientes, embora esta afirmação deva ser qualificada de duas maneiras: em primeiro lugar, não possuem consciência coletiva independente da de seus membros individuais e, em segundo lugar, a autoconsciência que as caracteriza pode ser tanto implícita como distorcida. Seguir a regra – não apenas se conformar a elas – é essencial para as formas de vida, e é o que as torna "constituídas normativamente" de modo espiritual.¹⁰⁹

Jaeggi também havia afirmado, ao falar sobre as práticas sociais, que elas se orientam em direção a um fim, ainda que fosse aquele fim circunscrito ao “círculo virtuoso” definido hermeneuticamente. Além disso, as práticas sociais também tinham sua gênese de modo simultaneamente passivo e ativo – de um lado determinavam prescritivamente como deveriam ser realizadas de modo a apontar que tipo de padrão de conduta social deveria seguido e, por outro, surgiam já como sequências de outras práticas e padrões de conduta. Agora, em relação

¹⁰⁹ Neuhausser, Frederick. “The normativity of forms of life”. In: *From Alienation to forms of life: The Critical Theory of Rahel Jaeggi*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2018.

as normas, Jaeggi dirá que estas dirigem nosso comportamento ao exigir que “algo seja feito de determinada maneira”, mas permite, novamente, que haja uma instância de reflexividade de modo a ampliar o campo de visão em direção para um horizonte de alternativas. Assim, a pressão normativa exercida pelas formas de vida é causa também para o questionamento das próprias normas que a colocam em movimento, ao contrário das regras no âmbito das práticas sociais.

O que está em jogo, portanto, é a possibilidade de questionar o porquê de uma determinada norma estar no lugar em que está. Dito de outro modo, abre-se o espaço para a existência de um espaço de fundamentação normativa em que a explicação do porquê da absorção de determinadas normas em detrimento de outras exige que as normas sejam justificadas por meio de razões, no sentido de que essas razões¹¹⁰ devem fornecer um fundamento para o estabelecimento das normas. Isso não significa que as normas são fundamentadas racionalmente no sentido de uma estrutura lógica de adequação entre coisa e intelecto pois a expectativa normativa pode atuar de modo apenas implícito no comportamento e a identificação com padrões de comportamento é anterior à avaliação deste comportamento. No entanto, elas exigem, de fato, algum tipo de explicação para que sejam consideradas legítimas.¹¹¹ A validade da norma diz respeito, por isso, a certas condições e expectativas derivadas dos papéis sociais que os seres humanos incorporam a partir das orientações normativas, de modo que os papéis sociais são vistos como resposta a estrutura normativa das formas de vida:

a pressão normativa exercida pelas normas éticas (*sittliche*) decorre das *consequências* (sociais) que resultam da aceitação ou estímulo, reprodução ou rejeição de um conjunto específico de regras e práticas dentro de uma estrutura social de cooperação existente. Em última análise, deriva, como veremos, dos *objetivos* associados às práticas sociais correspondentes.¹¹²

As formas de vida devem ser consideradas com sistemas normativos não-autônomos, ou seja, que derivam sua normatividade de determinados interesses que vão além dos princípios internos de validade. A adequação às regras são pré-condições para que estas exerçam pressão social; é claro, no entanto, que elas só adquirem normatividade se forem vistas como realizações de objetivos e interesses por parte daqueles que as realizam, o que significa que as normas

¹¹⁰ Razão aqui no sentido amplo, abarcando também justificativa, raciocínio *et cetera*. Jaeggi recusa teoricamente a possibilidade de um conceito definido e universal de razão, ainda que se possa atribuir uma certa noção de racionalidade em sua teoria a partir da dinâmica de desenvolvimento histórico desenvolvido por ela, como veremos no Cap. 3.

¹¹¹ KL, p. 148.

¹¹² *Ibid.*, p. 161.

sempre estão em operação e nós sempre estamos incorporados nelas, ou elas em nós, queiramos ou não. Portanto, nos relacionamos com as normas já a partir de uma posição de imersão nelas.

Assim podemos afirmar que as normas éticas das formas de vida ética não só formulam condições de participação, mas sugerem também a participação em certas práticas dentro de formações complexas de práticas sociais. Quando têm um caráter definidor, possibilitador e constitutivo [*ermöglichend-konstitutiv*] — pois definem papéis e atribuem funções dentro de uma tessitura de práticas sociais — elas definem posições que consideram necessárias e fundamentadas pois estão vinculadas a metas e condições objetivas das formas de vida em questão. Esta é a razão específica pela qual as formas de vida não são autônomas. Normas éticas constituídas pelas formas de vida exibem uma referência ao mundo e a condições reais que podem fornecer a base para a afirmação de algo como a adequação das práticas sociais.¹¹³

b) A fundamentação normativa ético-funcional

Até este ponto, o livro de Jaeggi funciona como uma descrição de diversos pontos que, quando juntos, compõem o todo do objeto social. O quadro de “holismo moderado” das formas de vida que ela descreve funciona como um sistema de pesos e contrapesos, tensões e distensões que equilibram as práticas sociais que moldam as formas de vida. Já dissemos que este quadro funciona, enquanto exposição conceitual, de modo diferente de como funcionam as formas de vida elas mesmas. Quando delineava a estrutura do nexos de práticas, Jaeggi afirmou que havia um núcleo interpretativo-funcional, no sentido de uma dimensão interpretativa que pressionava aqueles envolvidos em certa forma de vida a entenderem suas ações como algo e dessem um sentido a elas, contribuindo assim para a construção do significado das formas de vida do ponto de vista dos atores sociais. É por isso que, pensando na comparação que Neuhouser faz entre os objetivos de Searle e de Jaeggi a respeito aos objetivos de suas respectivas ontologias sociais, vemos como, se não quisermos permanecer apenas na descrição da coesão social com uma fundamentação superficial e descritiva, é necessário aprofundar o sentido de dizer que a normatividade exige uma determinação do que é *errado* e do que é *correto* em uma forma de vida e é isso que Jaeggi chama de uma fundamentação normativa ético-funcional [*Ethische Funktionale Begründungen von Normen*]¹¹⁴. Para Jaeggi, esse tipo de fundamentação para a

¹¹³ KL, p. 163.

¹¹⁴ Em seu livro, Jaeggi utiliza uma distinção entre fundamentação [*Begründung*] e justificação [*Rechtfertigung*]. Fundamentação é utilizado em um sentido com maior carga descritiva, ao mostrar o modo como as formas de vida sofrem pressões normativas. Já justificação é o termo utilizado já como processo ativo da crítica imanente, o que veremos em maior detalhe no último capítulo. A distinção é importante pois refere-se a dois tipos de relação normativa no interior da forma de vida, sendo que o primeiro nível está ligado ao modo como as normas aparecem ainda em certo grau de imediatez, algo como a “representação natural” da forma de vida, e a justificação aparece só após a descrição do funcionamento dialético da forma de vida, em uma instância de reflexibilidade aprofundada.

existência das normas deve responder duas perguntas: “Por que esta norma é válida? Em que ela se baseia?”. Antes de apresentar esse conceito de fundamentação normativa, Jaeggi trata de diferentes modos de fundamentação em separado.

O primeiro modo de responder essas perguntas seria então por meio de um *critério funcional*, segundo o qual as normas devem se aplicar pois são funcionalmente necessárias para a existência de uma prática social (ou umnexo delas). Essa função se estabelece em relação a um objetivo em uma relação mais orgânica do que mecânica – segundo o exemplo de Jaeggi, a função do pescoço de uma girafa é alcançar a copa das árvores. Assim, a norma que define que os carros devem sempre trafegar em um lado específico da rua, ou a norma social que faz com que se espere que “promessas sejam cumpridas”, são constitutivas. No primeiro caso, elas garantiriam a existência de um sistema de trânsito e, no segundo, a possibilidade de relações humanas de confiança mútua e cooperação. Todos esses exemplos mencionados acima, diz Jaeggi, são funcionais no sentido de sua fundamentação e não no sentido de sua explicação, ou seja, o objetivo não é explicar as normas por meio de sua função, mas apontar de que modo a função instaura a norma. Para Jaeggi, dizer que algo tem uma função, portanto, significa dizer que as normas podem constituir as práticas sociais ou contribuir para sua existência contínua.¹¹⁵

É por isso que as normas funcionais não podem ser atribuídas diretamente à intenção dos atores sociais, funcionando muitas vezes à suas costas, como efeitos não intencionais de uma certa prática social. A funcionalidade ou disfuncionalidade de uma norma para uma prática se dá na medida em que ela se conforma a um objetivo vislumbrado por esta prática, o que significa que atribuir uma função a uma norma depende da contingência de como se origina uma determinada prática social e, a partir da função dessa norma para a prática, estabelece-se o critério para sua validade. Considerando, porém, que a ação humana é capaz de adotar diversas soluções distintas para um mesmo problema, podemos admitir a existência de *equivalentes funcionais* segundo os quais diferentes normas podem cumprir um mesmo papel na constituição de uma prática social. Todas as explicações acima deixam entreaberta uma questão pois, se as normas funcionais tem a função de fundamentar um objetivo, por que o *devem* fazer? Isso nos leva a considerar o segundo tipo de fundamentação normativa analisado por Jaeggi.

A *justificativa ética* está preocupada com as bases que justificam porque algo “é bom”. Ou seja, o papel social que exige determinado comportamento normativo precisa apontar porque é bom seu papel ser realizado e, “o *ethos* de uma prática define as condições sob as

¹¹⁵ KL, p. 171.

quais esta possa contar como uma boa prática de seu tipo e, assim, a *fundamentação ética* diz que uma prática deve ser realizada de um certo modo porque este modo de realizá-la corresponde às demandas éticas dessa prática”¹¹⁶. Nesse sentido, realizar a prática é, de certo modo, reconhecer suas normas *como boas*.

A partir da consideração desses dois tipos de justificação, Jaeggi defende que as normas nas formas de vida funcionam sem que haja uma distinção entre o funcional e o ético, pois dizer que uma norma funciona é sempre dizer que funciona com referência a alguma noção de funcionar bem e, por outro lado, dizer que algo é bom é sempre dizer que algo funciona: “não há um ‘funcionamento’ puro sem que haja referência imanente a algo que seja bom [*Gutseins*] para uma prática”¹¹⁷. O lado ético da norma, por outro lado, fornece um conteúdo que permite que algo seja considerado bom. Isso significa que o padrão do que é bom passa a ser definido em acordo com um aspecto funcional, de modo que a dimensão ética da sociedade esteja atrelada às práticas específicas que as compõe: “O bom não flutua livremente, mas é antes a qualificação das condições de realização de uma prática que pode, a seu turno, ser questionada quanto a seu bom funcionamento e pode ser medida por esse elemento.”¹¹⁸

Há também um terceiro tipo de fundamentação que Jaeggi descarta devido ao conteúdo, a seu ver, conservador: a justificação por meio da *convenção*. Segundo ela, o fator decisivo para a fundamentação por meio da convenção é justamente que ela não é fundamentada e nem condicionada por nada além do acordo entre os atores que a estabeleceram. Por carecerem de uma fundamentação que justifique sua existência em uma forma de vida, ela não pode, por isso, ser considerada como meio de fundamentação normativa no sentido que Jaeggi quer.

c) Limitações de uma ontologia social parcial

Se, com isso, Jaeggi quer dar um substrato normativo denso para uma noção de formas de vida nas quais a normatividade se desenvolve internamente a partir das práticas, é porque ela assume que um critério puramente funcional não explica, a partir de sua própria lógica interna, qual é o *bem* que seu funcionamento traz. Se, em um exemplo utilizado por ela, o exame minucioso de um paciente é pré-requisito para uma boa prática médica, isso não ajuda a explicar os objetivos gerais da prática médica para a sociedade. Assim, a explicação ético-funcional depende do esclarecimento do propósito geral daquela prática no contexto de sua relação com

¹¹⁶ Ibid., p. 174.

¹¹⁷ KL, p. 176.

¹¹⁸ Ibid., p. 176.

a sociedade, caso contrário funcionaria apenas como fundamentação para a prática isolada segundo os próprios critérios estabelecidos por ela.¹¹⁹ Além disso, se esse fosse o único critério de justificação, ele poderia ser utilizado também para justificar ações abomináveis, como poderia ser, por exemplo, o caso de um assassino em série que justifica funcionalmente seus assassinatos do ponto de vista dos critérios que ele estabeleceu para cometê-los.

O que se pretende dizer com isso é que o fato de que o elemento ético da caracterização normativa exige uma explicação do bom funcionar mostra como o processo de justificação (no sentido de *Rechtfertigung*) não pode se deter apenas nas práticas a que se referem, mas deve almejar um alcance maior. Caso contrário, não seria possível dizer que o processo de validação de uma norma por parte dos atores sociais tem qualquer conteúdo normativo social, ficando à mercê de um juízo meramente técnico. Do ponto de vista normativo, portanto, a justificativa para as práticas deve ser buscada mais longe, no contexto de interrelações entre as práticas, ou seja, nas *formas de vida*. Com isso, torna-se mais clara também a diferença em relação as regras constitutivas de uma prática e as normas que orientam as formas de vida:

As normas que compõem e estruturam uma forma de vida são, segundo a minha tese, de alguma forma "ancoradas" no mundo, ao contrário das regras, que são tipicamente auto-justificadoras. (...) Em contraste com as regras, que são tipicamente auto-referenciais, criando "razões para sua própria validade", as normas que estruturam formas de vida (normas de vida ética) estão conectadas ao que Raz chama de "preocupações humanas mais amplas". Esta é outra forma de dizer que elas têm uma "referência objetiva" (*Sachbezug*) que as relaciona com o mundo e pode prová-las erradas ou inadequadas.¹²⁰

Por isso, este modo de fundamentação normativa não apenas é realizado de modo que nele se mesclam dimensões éticas e funcionais simultaneamente, mas promove a indissociabilidade entre uma normatividade interna (no caso de uma prática específica) e uma normatividade externa a ela sedimentada nas formas de vida, de modo que o ponto de referência de uma prática se situa para além dela. E, assim, o objetivo ou fim de uma prática, que servia como referência para seu bom funcionamento, também se justifica, ao olharmos do ponto de vista normativo, por algo que não está imediatamente ligado a ela:

As formas de vida (as práticas e normas das formas de vida) - esta é a tese - são justificadas [*justified*] numa base ético-funcional. Mas, para que isto funcione, devemos transcender a perspectiva interna e auto referencial em que estivemos presos (e que assim permaneceria em um relato normativamente mais fraco).¹²¹

¹¹⁹ Ibid., p. 174.

¹²⁰ Jaeggi, R. "Reply to my critics". In: *From Alienation to Forms of Life: The Critical Theory of Rahel Jaeggi* (p. 218). Penn State University Press.

¹²¹ Ibid., p. 222.

Com essa explicação, a normatividade transcende o contexto imediato da prática e, se olharmos mais detidamente para as práticas, vemos que as formas de vida produzem um excedente de justificação a ser encontrado fora dessas práticas, a partir dos objetivos mais amplos das formas de vida e no modo como são fundamentados. Do ponto de vista formal, porém, não se pode simplesmente utilizar do mesmo critério ético-funcional para a compreensão das motivações normativas das formas de vida em si mesmas pois. Caso assim fizéssemos, seríamos conclamados a justificar seu surgimento para além delas próprias, trazendo a necessidade de mais um elemento conceitual socialmente estruturante. Como já buscamos a fundamentação das práticas nas formas de vida e como as formas de vida são o último elemento socio-ontológico oferecido por Jaeggi, fica patente que a partir desse ponto o mecanismo de fundamentação de uma lógica colada à noção de práticas sociais não dá conta de realizar esse processo e, por isso, Jaeggi precisa incluir um elemento histórico. Apenas a partir da materialidade desse elemento ou seja, do modo como ele influencia o desenvolvimento da sociedade, é que podemos passar a compreender o movimento normativo das formas de vida por completo.

2. Consideração metodológica: a crise como chave interpretativa para a crítica

Todo o arcabouço conceitual descrito até aqui foi desenvolvido por nós por meio da apresentação paulatina de conceitos essenciais e, a cada conceito, por meio exposição de seus elementos principais (como foi o caso do conceito de *práticas sociais* e os elementos das *regras e fins*). Por isso, deve parecer a um desavisado leitor que o mesmo deveria ocorrer em relação ao conceito de crítica imanente. Ainda mais assim o parece se levamos em conta que Jaeggi dedica todo um capítulo no miolo do livro à forma da crítica imanente.¹²² No entanto, como veremos a seguir, cremos que o seu conceito de crítica imanente não se restringe ao que o capítulo lhe reserva.

Desde o início do livro, na verdade desde as primeiras linhas da introdução, Jaeggi anuncia que sua preocupação principal é pensar como criticar as formas de vida. Ou seja, todo seu livro é voltado para a crítica, ou melhor, para o desenvolvimento de uma certa concepção de crítica. Vejamos, a título de exemplo da abrangência de seu conceito de crítica imanente, a primeira sintetização de crítica imanente que aparece logo no início do capítulo mencionado:

[A crítica imanente] parte de contextos dados e padrões de medida internos aos objetos com base, porém, em uma compreensão de como as normas se efetivam nas práticas sociais (...). A crítica imanente localiza a normatividade das práticas sociais nas condições de realização das próprias práticas.¹²³

De início Jaeggi assume que para se fazer crítica imanente é preciso partir de contextos dados e padrões de medida que se *encontram no objeto*. Ora, segundo essa definição, falar sobre a crítica imanente não é limitar-se apenas ao capítulo que carrega esse título e que pretende explicar o “mecanismo” da crítica. Pelo contrário, limitar-se a um capítulo com esse caráter seria absorver apenas os aspectos procedimentais e formais do que ela chama de crítica imanente. Por isso, não se pode ignorar que se a primeira parte de seu livro (e de nosso trabalho) é focada no que ela chamou de uma ontologia social, é apenas porque essa ontologia social deveria fornecer as bases normativas para a crítica, como vemos nesta segunda definição de crítica imanente:

Se as formas de vida se tornam criticáveis com base em normas que elas próprias postulam e que estão, em certa medida, incorporadas em suas performances práticas constitutivas, então esta estrutura normativa (ou a ontologia social normativa das

¹²² Capítulo 6 -“Aus der Kritik der alten welt die neue finden”: immanente Kritik. (“Encontrar o novo mundo a partir da crítica do antigo”: crítica imanente). KL, pp. 277-309.

¹²³ KL, p. 277.

formas de vida) sugere que tal crítica exibirá um *modo* específico. O modo em questão é o da crítica *imane*nte.¹²⁴

No entanto, se seguíssemos a estrutura do capítulo dedicado à crítica imane

te para elucidar essa passagem, veríamos o desenrolar de uma tipologia que contrapõem entre si “crítica externa”, “crítica interna” e “crítica imane

te”. Apesar de servir como marca territorial para a posição de Jaeggi no debate entre os diversos modelos de crítica que existem na filosofia contemporânea, essa tipologia ajudaria na compreensão do conceito apenas se já conhecêssemos de antemão seu próprio modelo de crítica imane

te. Ou, por outro lado, em uma teoria que mostrasse, de modo imane

te, como a crítica imane

te advém dos outros modelos de crítica – algo que Jaeggi não faz.

Mais interessante que isso, se tomarmos como parâmetro a primeira citação que fizemos no início deste capítulo, é a afirmação de que a normatividade das práticas sociais está “localizada nas condições de realização [*Vollzugsbedingungen*] das próprias práticas”. No entanto, o que significa aqui dizer que a crítica deve *localizar* a normatividade em suas *condições de realização*? Vimos no capítulo anterior como não é possível identificar a normatividade de uma forma de vida apenas segundo os aspectos ético-funcionais presentes nas práticas sociais, a despeito de sua função para o aprofundamento reflexivo da autofundamentação social. E, com isso, vimos também que é necessário buscar em outro lugar a origem para esses mesmos aspectos. Além disso, também ainda não nos ficou claro por qual motivo, de acordo com a teoria de Jaeggi, torna-se necessário identificar essa normatividade. Fato é que, ao proclamar seu objetivo de investigar as possibilidades da crítica da realidade social e não descrever meramente como se mantém a coesão social, a autora deveria explicar também qual o papel que a normatividade cumpre nessa crítica. Na discussão tipológica que ocupa grande parte do capítulo dedicado à crítica imane

te, esses aspectos não são clarificados. Acreditamos, portanto, que ao invés de seguir este caminho, devemos seguir o tempo do próprio conceito cujo percurso é – por fortuna – delineado pela autora:

A crítica das formas de vida é possível desde que se considere que elas não apenas são do modo como são, mas que podem, além disso, obter êxito ou malograr. Os critérios para o seu êxito referem-se à pretensão de resolver os problemas colocados junto a e através das próprias formas de vida. Quando isto não acontece, as formas de vida caminham em direção a *crises normativas* específicas a elas próprias. Deste modo, os padrões de medida para a crítica não são apenas impostos arbitrariamente; para eles há também um motivo. *A crítica é, pode-se conceber, a face subjetiva de tais crises. Como crises e problemas não existem apenas objetivamente, mas, pelo contrário, também são produzidas por sujeitos, a crítica é parte integrante da crise,*

¹²⁴ Ibid., p. 258.

*e, como tal, parte do que é constituído pela dinâmica das formas de vida. (grifos nossos).*¹²⁵

A partir disso, o passo irremediável é passar a pensar uma normatividade *pari passu* com sua noção de crítica, em um signo duplo que se sintetiza no conceito de *crise*. Se até o momento, no entanto, tratamos das formas de vida e de sua normatividade como elementos isolados na realidade social (assim como fez a autora), não mais será possível a partir daqui proceder do mesmo modo, pois a passagem acima demonstra que é preciso analisar a noção de normatividade das formas de vida já de acordo com sua potencialidade para a postura crítica. Na teoria de Jaeggi isso parece facilitado, pois o potencial crítico de sua abordagem vem já descrito como embutido em sua noção de normatividade. Segundo essa perspectiva, é tão difícil falar de normatividade sem que se fale já de crítica quanto falar de crítica sem levar em conta a normatividade. Na passagem em itálico acima não há dúvida quanto a duas dimensões do que Jaeggi chamou de *crises normativas*: de um lado, há uma face *subjetiva* constituída pela crítica produzida socialmente; de outro, uma *objetividade* normativa que advém da própria realidade social e que, além disso, tem uma tendência inerente a crises. Algumas passagens à frente, aparece novamente a referência à crise, mas, dessa vez, a aparente facilidade se converte em dificuldade:

A orientação em direção a crises é uma instância do “criticismo objetivo” (...) na medida em que é sugerida “pela coisa em si mesma” e não procede meramente a partir da intenção subjetiva do crítico. Tal criticismo é objetivo, portanto, na medida em que se apresenta como encenação crítica das tensões, momentos de crise ou déficits por parte dos objetos (relações sociais).¹²⁶

Aqui, não apenas a parte da intencionalidade subjetiva da crise é definida como crítica, mas, do outro lado, sua objetividade, dada “pela coisa em si mesma”, é também crítica. Deste modo, as duas pontas da argumentação não parecem se juntar em uma construção conceitual harmônica, mas em um nó que não dá sinais de ser desatado sem esforço: sua face subjetiva, isto é, a crítica, parece se desdobrar sobre um objeto que ela própria constitui e pelo qual ela própria é constituída. É como se o círculo virtuoso aludido por Jaeggi durante a construção de sua ontologia social, empenhado em escapar de predeterminações externas ao objeto, acabasse por enredar apenas a si mesmo, trazendo de volta o aspecto maldito de um círculo vicioso – justamente aquele que a hermenêutica referenciada por Jaeggi durante a construção de sua ontologia social tanto se esforçou para expurgar.

¹²⁵ Ibid., p. 257.

¹²⁶ KL, p. 279.

Para escapar dessa estrutura tautológica na qual sujeito e objeto se tornam indistinguíveis a ponto de colocar em xeque a própria argumentação da autora é preciso realizar um esforço para compreender os dois lados dessa mesma moeda. Afinal, se o objetivo da autora é realizar crítica social, ela não poderá apostar em uma argumentação que demonstra que a crítica vem sempre já embutida em seu próprio objeto, o que poderia torná-la inócua como momento privilegiado para a promoção da emancipação e transformação social.

A aproximação entre crítica e crise também não é inaudita na história da filosofia recente. Reinhart Koselleck publicou um extenso trabalho intitulado *Crítica e Crise*, no qual analisou o momento do esclarecimento como momento patológico da origem do mundo burguês.¹²⁷ Ao introduzir o conceito de crítica segundo sua compreensão ao longo do séc. XVIII, Koselleck escreve uma longa nota semântico-etimológica da palavra:

A palavra *Kritik*, crítica (em francês, *critique*; em inglês, *criticks*, hoje apenas *criticism*) tem em comum com *Krise* (em francês, *crise*; em inglês, *crisis*) a origem grega, a partir do verbo *κρίνω*: separar, eleger, julgar, decidir, medir, lutar, combater. A mesma raiz, kri-, encontra-se no latim *cerno* e *cribrum*; em francês, *crible*; e em alto-alemão moderno, *reiter*, isto é, crivo. O emprego grego de *κρίνω* e de *κρισις* referia-se, em geral, ainda que não originalmente, à jurisprudência e à prática jurídica. *Krisis*, crise, significa em primeiro lugar separação, luta, mas também decisão, no sentido de uma recusa definitiva, de um veredicto ou juízo em geral, que hoje pertence ao âmbito da crítica. As significações, hoje separadas, de uma crítica “subjetiva” e uma crise “objetiva” ainda eram concebidas em grego sob um conceito comum. (...) A formação do adjetivo *κριτικός*, que se pode verificar desde Platão, relaciona-se à capacidade e à arte de julgar, à decisão, à emissão de um juízo e, de modo geral, à consideração dos “prós e contras”, à atividade “crítica” do juízo.¹²⁸

De acordo com sua origem grega, portanto, a noção de crítica não pode ser separada da crise que lhe serve de motivo. Crise é, neste sentido, também a avaliação, a decisão ou um veredito. Em latim, este sentido se preservou tardiamente na terminologia da medicina da época, para qual crise era o momento de desenvolvimento de uma doença no qual se pode determinar o diagnóstico e prognóstico do paciente. De qualquer modo, para Koselleck, o conceito de crise se afastou do conceito de crítica até o final do séc. XVIII, quando eles voltaram a se reaproximar. Nesse sentido, a revolução francesa era um processo *crítico* que aparecia no contexto da crise do sistema absolutista.¹²⁹ Na filosofia, o aparecimento da *Crítica da razão*

¹²⁷ À parte as críticas ao teor conservador da obra de Koselleck, expoentes da teoria crítica como Habermas e posteriormente Benhabib se orientaram pela história da relação entre estes dois conceitos elaborada por Koselleck. Cf. Habermas, J. *Teoria e Práxis- estudos de filosofia social*. (Trad. Rúrion Melo). São Paulo: Edunesp, 2011. P. 376. e Benhabib, S. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 1986. P. 20.

¹²⁸ Koselleck, R. *Crítica e Crise: Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999. P. 202, n. 155. Jaeggi cita-o indiretamente como uma das fontes para seu conceito de crítica imanente sem de fato desdobrar o potencial de sua influência teórica. Cf. KL, p. 297.

¹²⁹ Koselleck, op. Cit., todo o Cap. 5.

pura é o sinal maior de uma conexão entre os dois sentidos, em que, além da filosofia até ali, o estado e a religião não podiam deixar de reconhecer sua crise como fontes inquestionáveis da verdade.¹³⁰

O caminho que seguiremos a partir daqui, portanto, será o caminho de insistir nos dois polos que se unificam neste conceito de *crise* para verificar se, ao final dele, conseguimos salvaguardar a possibilidade da crítica como pretende Jaeggi. Pode parecer um desvio eger o conceito de *crise* como chave interpretativa ideal em um trabalho cujo objetivo é falar sobre a *crítica imanente*. No entanto, cremos já ter ficado exaustivamente claro a este ponto que não é possível falar de crítica sem falar da sociedade estruturada normativamente que deve ser o objeto desta crise. E, mais claro ainda, com as passagens citadas acima, que sociedade e crítica se condensam em um plano de imanência nesse momento social problemático denominado como *crise*, que será investigado daqui até o final deste trabalho. Isso não significa, no entanto, deixar de lado o aspecto formal e tipológico delineado por Jaeggi no capítulo dedicado à crítica imanente. Estes, porém, devem aparecer segundo sua necessidade, como configurações que pretendem se colocar como reflexos de determinadas concepções de mundo social.

Seguindo esse roteiro, o próximo capítulo buscará elaborar o significado dessa normatividade da “coisa em si mesma”. O impulso principal será a identificação dos elementos hegelianos apropriados por Jaeggi para classificar a dinâmica normativa da sociedade. Quando nos referimos aqui à noção de “dinâmica” é porque cremos que a “objetividade” proclamada por Jaeggi se refere ao movimento dialético do desenvolvimento normativo social que é, por sua vez, impulsionado por uma noção específica de *problemas normativos*. Essa dinâmica explicará também o abandono de parte do arcabouço teórico pragmático usado para explicar as práticas sociais com base em regras, para que não fiquemos confinados ao ritmo do dialeto da fundamentação normativa ético-funcional. Como base lógica, Jaeggi se apropriará do movimento do conceito hegeliano (retendo alguns aspectos da teoria do conhecimento de Dewey) e, como base temporal e material, ela observará a descrição do desenvolvimento da história seguindo ainda mais de perto a dialética hegeliana.

Cabe notar que já no próximo capítulo falaremos sobre a importância da interpretação, da problematização e da definição para a crítica, posturas francamente subjetivas. No entanto, como o objetivo central ali é lidar com o modo como se abre um espaço histórico e dinâmico

¹³⁰ “A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que se submeter. A religião, por sua *santidade*, e a legislação, por sua *majestade*, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadamente suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame”. Kant, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Edunesp, 2018. AXII n. 2. P. 19.

para a crítica, focar-nos-emos na maneira como estas posturas aparecem, para Jaeggi, como momentos inspirados pela imanência social, deixando claros os critérios por elas utilizados para avaliar a realidade.

No último capítulo, lidaremos especificamente com a base subjetiva, ou seja, o lado da crítica que aparece como avaliação acerca das formas de vida e da busca pela emancipação social. Veremos, portanto, como Jaeggi estrutura o procedimento crítico e qual sua relação com a estrutura da crise identificada anteriormente. Neste último capítulo, aparecerão os elementos da interpretação e postura frente às crises e o modelo de crítica imanente defendida como postura ideal para lidar com elas.

3. Do problema à crise: a face objetiva

Se afirmamos querer tomar a crise como ponto de partida, temos que levar em conta que pensar em crise é pensar o modo como as formações sociais *entram em crise*, o que aponta para um modo de desenvolvimento com uma direcionalidade própria. Segundo a constelação conceitual de Jaeggi, a crise aparece, em primeira instância, na forma de *problemas normativos*. Por isso é preciso entender, antes de mais nada, qual o sentido que Jaeggi dá para essa noção de problema para, depois disso, avançarmos na compreensão do que é de fato uma crise social, ou, o que estamos preocupados aqui em maior detalhe: a face objetiva dessa crise.

O conceito de *problema normativo* não é apenas importante pelo modo como ele constitui as crises que dão ritmo às transformações sociais, mas pelo seu papel constitutivo dentro de uma forma de vida. Isso porque a noção de problema faz parte de uma segunda definição conceitual das formas de vida, a partir de agora tão essencial quanto as definições anteriores. É assim que, para Jaeggi, além de feixes de práticas sociais, as formas de vida também se definem por serem as “*instâncias de soluções de problemas [Problemlösungsinstanzen]*” o que significa, para ela, a possibilidade de “fornecer uma estrutura dentro da qual faz sentido atribuir aspectos ético-funcionais enquanto, ao mesmo tempo, evita-se uma estrutura completamente teleológica”¹³¹. Ou seja, superar o obstáculo visto ao final do segundo capítulo acerca da fundamentação normativa de uma forma de vida. Essa superação, no entanto, adquire um contorno específico haja visto que para um problema ser considerado fonte de normatividade (seja na forma de uma questão ou na forma de uma crise social em grande escala) é necessário um processo específico de *mediação*. Esse aspecto fundamental complementa nossa definição de formas de vida elaborada no primeiro capítulo: se de um lado elas são feixes de práticas sociais, ou seja, conjuntos daquelas unidades sócio-ontológicas que se fundamentam do ponto de vista de sua normatividade ético-funcionalmente, agora essas mesmas unidades se apresentarão em suas dinâmicas de transformação, a partir do modo como elas fornecem soluções para seus problemas. É como se, ao apresentar as formas de vida em primeiro lugar no nível da descrição sócio-ontológica, Jaeggi estivesse preocupada em partir dos elementos mínimos da vida social – as práticas – e a partir daí construísse o conceito de formas de vida “pela base”. Nesse primeiro sentido, até mesmo a fundamentação

¹³¹ Jaeggi, R. “Reply to my critics”. In: *From Alienation to Forms of Life: The Critical Theory of Rahel Jaeggi* (Penn State Series in Critical Theory). Penn State University Press. P. 223

ético-normativa era parte de uma interpretação da autocompreensão das ações humanas pontuais, cujo o fator da mediação não era determinante ou nem mesmo consciente. Agora, no entanto, parece que as formas de vida, mesmo que continuem a determinar-se segundo seu movimento próprio, devem fazê-lo segundo uma dinâmica preenchida por temporalidade. É em razão disso que não apenas devemos entender o significado de “problemas”, mas fazê-lo de modo a enxergar como a relação entre problemas e formas de vida gera, mantém ou dissolve as exigências sociais normativas.

Veremos a seguir, na primeira seção, que como consideramos as formas de vida como instâncias de resoluções de problemas, elas são processos configurados interpretativamente a partir de “tarefas” ou “questões” que aparecem frente à sociedade e que, a depender da resposta dada ao problema, costuma-se medir o sucesso ou insucesso de uma forma de vida. Nesse ponto, os problemas serão vistos também como ponto de apoio para uma *definição* das formas de vida e mais do que isso, como ponto de inflexão entre as exigências ético-funcionais e uma dinâmica temporal que adquirirá, nas seções subsequentes, o título de dialética. Nesse processo, traremos a principal referência de Jaeggi para seu modelo de teoria crítica: a filosofia hegeliana. Por se tratar de uma referência complexa, envolta em frequentes disputas interpretativas, pretendemos deixar claro que buscaremos seguir de perto a argumentação da autora, verificando qual o papel dos elementos adotados a partir de sua interpretação. Sua compreensão de uma dialética própria ocorre na medida em que ela adapta apenas partes da filosofia de Hegel e, por isso, uma comparação letra a letra não seria útil a nosso interesse. De qualquer modo, visto que alguns comentadores da teoria crítica assumem que diferentes estágios da filosofia hegeliana têm diferentes consequências para o desenvolvimento de um modelo crítico¹³², é preciso ter clareza de seu enfoque:

[*Esta abordagem*] não pretende ser uma interpretação abrangente e filologicamente fundamentada das relações entre a *Fenomenologia do Espírito* e a filosofia da história de Hegel. Pelo contrário, procura captar os impulsos sistemáticos que se podem obter relacionando a dinâmica do movimento desenvolvido na Fenomenologia com a noção de uma mudança na formação como esta caracteriza a filosofia da história e, em geral, para compreender a dinâmica dos processos de aprendizagem social.¹³³

¹³² Cf. Renault, E. “Théorie critique et critique immanent”. In: *Illusio* nº 10/11 – 2013. P. 257-275. Como vimos na introdução este trabalho, Renault defende neste artigo entre *Fenomenologia* e da *Filosofia da história* se podem retirar dois modelos diferentes de crítica imanente: no primeiro caso voltado para a autorreflexão e, no segundo, uma transcendência voltada para a transformação social. Já Marcos Nobre defende que o modelo crítico da *Fenomenologia* se diferencia dos outros modelos elaborados por Hegel em sua radicalidade revolucionária e abertura à transformação, ao contrário do aspecto conservador de suas obras posteriores. Cf. Nobre, M. *Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Todavia, 2018.

¹³³ KL, p. 353.

Como atesta a passagem acima, Jaeggi busca, a partir de seu recorte, utilizar o que considera pontos de semelhança em diferentes fontes da obra hegeliana para justificar sua apropriação. Por esse motivo, seguiremos nosso roteiro lidando com a introdução da filosofia hegeliana no percurso de desenvolvimento dos problemas às crises ponto a ponto, sempre de modo a compreender a leitura de Jaeggi e não no modo de um estudo comparado.

3.1. O conceito de problema

Antes de mais nada, devemos partir da definição semântica preliminar que Jaeggi atribui a “problema” ao mencionar o significado etimológico da palavra em grego: “algo colocado ou jogado a frente de alguém”.¹³⁴ Segundo essa definição vemos como o problema tem um certo caráter de aparição, um fenômeno que força a ação de quem toma consciência dele. Isso significa que o problema tem um lado em que aparece a nossa frente, mas outro em que, para que consideremos que apareceu em nossa frente, tenhamos que ter consciência dele, ou seja, vê-lo não apenas como dado, mas como algo produzido através de nossa interpretação. Essa primeira definição, ainda que preliminar, torna dispensável uma longa discussão acerca dos aspectos naturais dos problemas e reafirma que o projeto de Jaeggi só faz sentido a partir de uma cultura constituída que depende de práticas sociais e de uma compreensão compartilhada das regras que as compõem. Se partimos do conceito do problema como algo que aparece a nossa frente, precisamos determinar melhor como é esse aparecer. Para isso, Jaeggi partirá de algumas premissas da filosofia de John Dewey para elaborar como podemos falar em problemas sociais.

a) O problema como lógica da determinação

Como algo que precisa ser criado a partir da interpretação, o problema deve ser explicado como processo de interpretação e, ao dar enfoque neste primeiro passo do processo de interpretação, Jaeggi se volta para a filosofia de John Dewey. Dewey buscava, em sua *Lógica*¹³⁵, responder questões levantadas pela tradição da lógica a partir de uma aproximação entre a postura empírica de um “processo de investigação”¹³⁶ e as formas lógicas do

¹³⁴ Ibid, p. 201.

¹³⁵ Dewey, J. *Logic – The Theory of Inquiry*. Henry and Holt Company: New York, 1939.

¹³⁶ Investigação, para Dewey, é um processo relacionado àquele do questionamento científico, com a diferença de ser desenvolvido a seu modo, em um sentido heterodoxo definido pelo pragmatismo. Sublinhamos, nesse sentido,

pensamento. Jaeggi parte então da definição de problema elaborada por Dewey, que afirma que a primeira característica de algo a ser considerado um problema é a *indeterminação de uma situação*¹³⁷. Sem seguir o restante da argumentação desenvolvida por Dewey, a autora utiliza apenas um de seus momentos: a ideia de *reconhecer e apontar um problema*. Assim, ao buscar desenvolver uma normatividade baseada em problemas, Jaeggi acredita que a contribuição de Dewey acrescenta algo ao modo como interpretamos situações sociais que se apresentam como problemáticas.

Segundo Dewey, enfrentar um problema é desenvolver um processo de investigação que tem como foco transformar uma situação a princípio indeterminada e composta de elementos fragmentados em um todo unificado, a partir da demonstração da relação desses elementos de início aparentemente desconexos. Como primeiro passo dessa investigação, Dewey traz à tona a necessidade de uma postura interpretativa ao exigir, antes de tudo, que a indeterminação do problema seja identificada, uma vez que “a investigação é a transformação controlada ou dirigida de uma situação indeterminada em uma determinada, em suas distinções e relações constituintes, a ponto de converter os elementos da situação original em um todo unificado”¹³⁸. A indeterminação é para Dewey o núcleo de potencialidade de toda investigação, no sentido de que ela transforma a situação indeterminada em um lugar privilegiado para a investigação. Caso a situação permanecesse indeterminada, respostas inadequadas surgiriam por meio de seu contato, como o puro medo ou a negação cega, em suma, uma fuga da necessidade de determiná-la.¹³⁹ No entanto, reconhecer uma situação como indeterminada não é o mesmo que dizer simplesmente: “há um problema”. Na verdade, para Dewey, a situação só pode ser investigada na medida em que já começa a ser analisada em razão de sua indeterminação, antes mesmo da definição de seu estatuto de problema. Não se deve dizer que uma dada situação é problemática, mas realizar sua problematização por meio da investigação. Nesse sentido, o problema aparece menos como algo pré-determinado, ou pré-concebido, mas como algo produzido por seu próprio intérprete. Ou seja, problema aparece como processo de resolução intelectual daquela existência indeterminada pré-cognitivamente. Para chegar ao problema, portanto, é preciso realizar a “transformação parcial de uma situação indeterminada em uma situação determinada por meio da investigação”¹⁴⁰.

que a preocupação central de Dewey é inteiramente diversa da de Jaeggi, e tem como impulso uma compreensão das proposições lógicas que advém da conexão entre “matéria observada e matéria conceitual”, ou seja, um objetivo evidentemente epistemológico (ainda que a partir de uma perspectiva pragmatista).

¹³⁷ KL, p. 210.

¹³⁸ Dewey (apud Jaeggi, KL, p. 210).

¹³⁹ Dewey, op. cit., p. 105.

¹⁴⁰ Ibid., p. 108.

Aqui se vê como esse tipo de abordagem é pertinente para a filosofia de Jaeggi. Se aquele modelo de encontrar nas normas elas mesmas um princípio normativo para as formas de vida não funcionava nem mesmo a partir do caráter ético-funcional, Jaeggi caminha com Dewey na direção da construção do próprio problema normativo, ou seja, passa a se preocupar em explicar como a normatividade é “gerada” a partir da transformação da indeterminação em objetos determinados. A partir daí ela pode afirmar, portanto, que os problemas são “dados e feitos” simultaneamente: são *dados*, em primeiro lugar, a partir de sua indeterminação e, em segundo lugar, são *feitos* no processo de determinação. Poderíamos chamar a atenção para esse aspecto duplo, interpretando-o como duas etapas diferentes: um lado objetivo, como situações indeterminadas que exigirão uma resposta da sociedade, dando origem a um caráter subjetivo, em que essas situações precisam ser interpretadas como problemas *pela sociedade*. Jaeggi chama a atenção para o fato de que, ainda que tenha esses dois lados, esse é um modelo de caráter objetivista, pois coloca a existência do indeterminado como algo que aparece independente de nós.

Tal caráter poderia levar a uma forte objeção lógica contra a explicação do problema a partir da *situação indeterminada*: poderíamos dizer que há uma causa material, ou seja, a situação, e que simplesmente reagimos subjetivamente a essa causa material. Deste modo, os dois momentos do processo, o momento do dado e o momento do feito, estariam cindidos, pois teríamos que levar em conta que todos os problemas são criados subjetivamente a partir de uma “situação”, ou um “todo conceitual” específico¹⁴¹, ou seja, de um solo anterior a interpretação. Mas justamente aqui aparece mais um elemento, retirado de Dewey, que busca apontar uma saída para este problema:

O fato de uma situação ser um todo contextual implica que ela surge através de uma interação entre ator e mundo. Tal conexão, como algo que é gerado, é em certa medida fundada pelo sujeito atuante que interage com o mundo. No entanto, se os problemas só podem surgir como referência a situações - na medida em que um problema consiste na indeterminação de uma situação - mas essas situações, por sua vez se referem a nós, então o status objetivo do problema mencionado acima torna-se ambíguo. Embora os problemas surjam "do mundo", ao mesmo tempo este mundo (ou seja, a situação) não é independente de nós. O mundo está, como diz Heidegger, "à nossa volta" [*um uns herum*]; ele está, como conjunto de ações, relacionado a nós.¹⁴²

É assim que os problemas de Dewey passam a ser vistos por Jaeggi como “dados e feitos” segundo seu papel na estrutura social, pois mesmo em sua face de situação dada - que

¹⁴¹ KL, p. 211.

¹⁴² Ibid., p. 212.

aparece como indeterminação – eles ainda têm o aspecto de uma determinação anterior, fundada na interação entre as práticas que formam o tecido social, como o próprio Dewey bem chama a atenção:

O que é designado pela palavra "situação" não é um único objeto ou evento ou conjunto de objetos e eventos. Pois nunca experimentamos nem formamos julgamentos sobre objetos e eventos isoladamente, mas apenas em conexão com um todo contextual. Este último é o que se chama de uma "situação".¹⁴³

Essa justificativa serve também para que escapemos de uma cisão engessada entre sujeito e objeto, pois o próprio lado objetivo da situação indeterminada é criado a partir das mesmas interações humanas subjetivas que buscarão determiná-lo, mesmo que sejam interações separadas em momentos diferentes da experiência temporal. Existe, portanto, no indeterminado, uma “reserva de determinação” fornecida pela sociedade. Ora, se a situação é assim, o próprio processo de interpretação, ou, nas palavras de Dewey, de investigação, deve retirar de algum lugar seus recursos, pois também ela não pode apenas “criar” *ex nihilo* seus métodos de interpretação. Os próprios princípios investigativos utilizados para realizar esta interpretação, portanto, estão atrelados à situação de onde advém o indeterminado.

Ainda assim, o objetivismo da proposta de Dewey não resolve aquela ambiguidade que identificamos na ontologia social da própria Jaeggi, segundo a qual poderíamos dizer que os objetos se determinam a si mesmos e se criticam a si mesmos. Por essa razão, a explicação da lógica dos problemas de Dewey é insuficiente para dar conta da origem dos problemas, ainda que faça sentido do ponto de vista da relação indeterminação-determinação como modelo de como os problemas são abordados. Além disso, em razão desse obstáculo, os problemas aparecem para Dewey como disjunções contingentes no tecido social, pois mesmo que advenham deste tecido social, não dão conta de mostrar como se conectam ao *locus* de sua origem ao aparecerem como indeterminações em sentido amplo. O processo de determinação passa a interpretar o indeterminado sempre a partir de seu caráter de descontinuidade, de exterioridade, deixando de lado os princípios que o levaram a se indeterminar.

Jaeggi acredita que quando uma certa norma social fundamentada ético-funcionalmente se torna problemática em meio a uma forma de vida, é porque essa norma passa por um certo grau de indeterminação, fragmentação ou falta de sentido. Podemos dizer, por isso, que Jaeggi considera pertinente a abordagem de problemas como processos construtivos de determinação de uma *situação* da teoria deweyana, mas transfere essa *situação* para um solo estritamente

¹⁴³ Dewey, op. cit., p. 66-7.

social a partir de sua ontologia social. O movimento em relação a essa norma deve ser, a partir da teoria deweyana, o de primeiro procurar superar essa indeterminação para posteriormente localizar qual é o problema específico que deve ser determinado. Esse mecanismo serve, neste caso, pois apenas as partes da descrição do *problema* que tiverem a capacidade de redução da indeterminação primeira podem ser consideradas como descrições produtivas de um problema e, ao fim, como possibilidades de resolução deste problema. A identificação do problema e a elaboração da solução estão interligadas nesse processo que Jaeggi nomeia como “processo de resolução de problemas”. Se as formas de vida são, portanto, instâncias de resoluções de problemas, esse é o primeiro passo do processo de resolução.

Mas, ainda assim é preciso localizar uma origem mais precisa da “reserva de determinação” mencionada acima, pois também as respostas que serão oferecidas ao problema vêm de um “reservatório de possíveis descrições de problemas socialmente predeterminados que, por sua vez, podem mudar quando confrontados com novas situações e problemas”¹⁴⁴. Onde poderíamos localizar o cerne desta predeterminação? Segundo Jaeggi,

Se os problemas são sempre interpretados como problemas, então as questões que podem tornar-se importantes para nós em relação às formas de vida surgem sempre ao nível de situações problemáticas culturalmente e historicamente específicas. Elas surgem do conflito sobre instantâneos específicos e interpretações de problemas gerais.¹⁴⁵

Se, como vimos com Dewey, o aspecto de descontinuidade é exaltado em sua determinação do que é um problema, vemos como Jaeggi tem que encontrar outro suporte teórico para dar conta desse processo de modo a garantir um princípio de transformação histórica para a normatividade das formas de vida, a ser fornecido pela filosofia de Hegel.

b) O problema como adequação conceitual

Jaeggi dá importância central para Hegel por dois motivos que se complementam na teoria hegeliana: uma abordagem a partir de uma perspectiva que inclui a história, em primeiro lugar, e, em segundo lugar, por considerar as instituições e práticas sociais como produto de transformações que se desenvolvem de acordo com essa história. Nessa linha, Jaeggi concorda com Dewey, que afirma:

¹⁴⁴ Ibid, p. 213.

¹⁴⁵ Ibid, p. 215.

As fraquezas de uma filosofia individualista abstrata eram evidentes para ele [Hegel]; ele via a impossibilidade de fazer uma varredura geral das instituições históricas, de tratá-las como despotismo gerado no artifício e alimentado na fraude. (...) Destruiu completamente – em ideia, não de fato – a psicologia que considerava a "mente" como uma posse pronta de um indivíduo nu, mostrando o significado da "mente objetiva" – língua, governo, arte, religião – na formação das mentes individuais.¹⁴⁶

Com isso, Dewey acredita que o “idealismo institucional” hegeliano é uma filosofia que dá conta de explicar como a racionalidade se desdobra em instituições e práticas sociais, objetos que, *mutatis mutandis*, são os mesmos da crítica de Jaeggi. Com Dewey, portanto, os problemas que aqui aparecem o fazem, antes de mais nada, como problemas *conceituais* que tem como processo de resolução aquele percurso que se inicia na indeterminação, passando pela determinação do problema e chegando até sua solução. A relação indeterminação-problema-solução de Dewey apresenta a forma lógica de um construtivismo progressivo, um processo relativamente linear (tomando como ponto de partida o incômodo gerado pela indeterminação), mas deixa de aprofundar o aspecto histórico (que poderíamos chamar de empírico ou material) do que dá origem à situação indeterminada e como ele se relaciona com o resto do processo.

Agora, buscando ampliar o conceito de problema, Jaeggi busca em Hegel uma descrição mais precisa da indeterminação e determinação e passa a afirmar que a normatividade se dá na “adequação de uma forma de vida a seu próprio conceito”¹⁴⁷. Jaeggi retira seu modelo de princípio de adequação conceitual da seção da *Ciência da Lógica* de Hegel dedicada a “ideia”.¹⁴⁸ Sem determo-nos longamente na estrutura da obra, é importante dizer apenas que Hegel está preocupado em desenvolver um conceito de ideia como “conceito adequado”, que se diferencia das concepções filosóficas que localizam a ideia apenas como faculdade subjetiva ou como mera representação de uma dada realidade. A *ideia* seria, portanto, “a unidade entre conceito e realidade”, na qual o ser encontra o significado de verdade.¹⁴⁹ Para Hegel, é necessário pensar um passo além do *conhecer analítico* no qual, a partir do objeto concreto, se localizariam os elementos diferenciais que levam ao universal. Esse modo de conhecer é considerado por ele insuficiente e, por isso, é preciso levar em conta como o que aparece já como conceitual deve ser interpretado à luz do objeto, o que significa que devemos partir do universal, passando pelo processo de particularizá-lo, para assim chegar ao singular. Como *ideia do conhecer sintético*, os momentos do conceito são reconhecidos, respectivamente, como

¹⁴⁶ Dewey, J. *Democracy and Education*. Pennsylvania: Penn State University Press, 2001. P. 63.

¹⁴⁷ KL, p. 143.

¹⁴⁸ Hegel, G.W. F. *Ciência da lógica*: 3. A doutrina do conceito. Vozes: São Paulo, 2018.

¹⁴⁹ KL, p. 239.

a *definição, a divisão e o teorema*.¹⁵⁰ Jaeggi focará toda sua atenção no momento da *definição* como momento privilegiado de adequação conceitual. Sensatamente, seu objetivo não é retomar passo a passo a lógica hegeliana, mas utilizar os momentos em que o movimento do desenvolvimento do conceito¹⁵¹ serve para ler também as transformações nas formas de vida, por meio de uma transposição de conceitos hegelianos para sua teoria. No entanto, é chamativo que ela dê tamanho enfoque apenas para o momento da universalidade do conceito na definição, ou seja, o momento em que o universal unifica determinações particulares e apresenta o objeto como determinado.¹⁵² Tal enfoque faz crer que, a partir da perspectiva pragmatista de Jaeggi, devemos, nesse momento, associar a *universalidade do conceito em sua expressão de objeto determinado* a sua concepção de *formas de vida como conjuntos de práticas sociais fundamentados ético-normativamente*.

Para que essa transposição fique clara, vejamos como Jaeggi assume, com Hegel, a existência de *entidades de eticidade* que não correspondem ao seu *conceito*. As *entidades de eticidade* são interpretadas, nos moldes de Jaeggi, como conceitos amplamente difundidos pela sociedade que formam a compreensão, em um primeiro nível linguística, das *estruturas normativas da sociedade*.¹⁵³ Para a autora, esses conceitos utilizados cotidianamente geralmente se expressam por meio de uma referência ao modo como as estruturas se fundamentam normativamente. Por isso, conceitos como “família”, “democracia” e “estado” são vistos por ela como ocupando o lugar das entidades de eticidade de Hegel. Aqui, diferentemente do que vimos no primeiro capítulo, a questão não mais se baseia na determinação *normativa* do conceito segundo os elementos ético-funcionais, mas na questão de sua adequação a si mesmo, em um nível meta-conceitual. Isso fica ainda mais claro quando estes conceitos são invocados para indicar algum problema do ponto de vista de seus princípios básicos.

Quando se diz, por exemplo – “isto não é mais uma família” – se pretende dizer que os pressupostos do que deve ser uma família não estão mais presentes. Deste modo, é o caráter

¹⁵⁰ Ibid, p. 282.

¹⁵¹ Esse movimento, é claro, é o que Hegel chama de movimento dialético. Não introduzimos o termo diretamente aqui pois lidaremos como ele em maior detalhe na próxima seção. Se o problema pode ser visto aqui como um processo específico de adequação que poderíamos chamar de dialética, não o fazemos pois esse não é o ponto central para o desenvolvimento de nosso argumento nesse estágio.

¹⁵² Ibid, p. 283.

¹⁵³ KL, p. 183. Dizer aqui que faz parte da compreensão por meio da linguagem não é dizer que a linguagem é o *locus* primordial da compreensão normativa. Jaeggi não tem uma teoria da linguagem e nem busca uma concepção habermasiana da fundamentação normativa por meio da linguagem. A linguagem é utilizada como parte das práticas sociais e adquirem maior importância aqui no momento de defini-las. Mas, como mostraremos a seguir, o lado linguístico desse processo de definição é senão um dos meios pelo qual o processo de adequação aparece imediatamente aos atores sociais.

deficitário da formação social colocada em questão que chama a atenção e que, segundo a interpretação jaeggiana de Hegel, é reconhecido como critério de defasagem entre o conceito e sua efetivação [*Verwirklichung*]. As entidades de eticidade mencionadas por Jaeggi são, portanto, vistas pelo prisma da adequação da ideia conceitual, o que ressoa na afirmação de Hegel que “totalidades como o Estado e a Igreja deixam de existir se a unidade de seu conceito e sua realidade está dissolvida.”¹⁵⁴ Para elucidar a relação entre o conceito e sua efetivação, Jaeggi faz uma longa citação de uma passagem da *Lógica*:

Algo efetivo [*Wirkliches*], portanto, mostra decerto em si o que ele *deve ser*. Mas (...) ele pode mostrar igualmente que sua efetividade corresponde apenas de modo incompleto a esse conceito, ou seja, que é *ruim*. Na medida em que agora a definição deve indicar a determinidade do conceito em uma propriedade imediata, não há nenhuma propriedade contra a qual possa ser apresentada uma instância na qual todo aspecto deixa, certamente, conhecer o concreto a ser definido, mas a propriedade que é tomada para seu caráter se mostra imatura ou atrofiada. (...) em um Estado ruim, são deficitários ou estão obliterados os lados da existência que, de outra maneira, puderam ser tomados para a definição como o distintivo e como a determinidade essencial na existência de um tal concreto. (...) Se, portanto, na definição deve ser acolhido também o ruim, então à busca empírica escapam todas as propriedades que ele quis considerar como essenciais por causa das instâncias de criaturas deformes às quais faltam aquelas propriedades, por exemplo (...) a essencialidade da proteção à vida e da propriedade para o Estado pela instância de Estados despóticos e governos tirânicos.¹⁵⁵

Segundo Jaeggi, essa descrição é essencial para a caracterização das diversas formas de vida, pois mostra como não devemos, por um lado, tentar definir a forma de vida pelo que se consideram que sejam suas características essenciais, pois isso levaria a desconsiderar qualquer desvio mínimo de uma definição prévia e, nem mesmo por outro lado, simplesmente incorporar o aspecto deficitário como característica essencial da forma de vida. Essas duas posturas em relação ao que é considerado *ruim* são insuficientes para definir a forma de vida. Assim, se um Estado se torna despótico, ele ainda permanece um Estado e não porque a tirania deve ser compreendida como característica essencial do que é um Estado. Ou seja, o ponto mais importante a se reter aqui é o reconhecimento da insuficiência da atribuição quantitativa de características essenciais e não essenciais para descrever uma entidade de eticidade. Deste modo, o conceito não é mais apenas o acúmulo de propriedades sob uma mesma definição já que a diferença entre a definição e a efetivação pode permanecer como possível no interior do conceito. É assim que as propriedades que constituem uma forma de vida podem estar atrofiadas ou dissolvidas sem que ela assim o esteja e sem que por isso deixemos de caracterizá-la como

¹⁵⁴ Ibid., p. 239.

¹⁵⁵ Ibid., p. 239.

tal.¹⁵⁶ Justamente por esse motivo, formas de vida como a família ou o Estado podem assim ser conceituadas sem que estejam “em conformidade” com sua definição imediata.

Deixando de lado todo o resto do aparato conceitual hegeliano e suas mediações e desdobramentos em direção ao Espírito Absoluto, Jaeggi ainda insiste neste ponto particular para transpor a noção de conceito [*Begriff*] de Hegel para a de compreensão [*begreifen*]. Compreender passa a ser o processo de explicar simultaneamente “ser” e o “dever-ser”, abarcando neste processo o conceito e sua efetividade. O conceito não pode, portanto, apenas apontar para um dado da realidade e entendê-lo como simples representação, determinando-o a partir de sua passividade, e nem, apenas ativamente, colocar suas próprias determinações na efetividade. Ou seja, o processo de compreensão, ou, no caso de Jaeggi, de atribuição de significado a uma forma de vida, é um processo de *mediação* que supera os aspectos aparentemente imediatos de um primeiro olhar a uma dada formação social, no mesmo sentido em que Hegel afirma que o conceito tem um caráter de autonomia em relação a seu aparecimento [*Erscheinung*] imediato:

Se contra a instância é afirmado o conceito, e ela, sendo medida em relação ao conceito, é apresentada como um exemplar ruim, então ele não tem mais sua certificação [*Beglaubigung*] no aparecimento. Mas a autonomia [*Selbständigkeit*] do conceito está em contraste com o sentido da definição que deve ser o conceito imediato e, portanto, pode recolher suas determinações para o objeto apenas a partir da imediatidade do ser aí e se justificar [*rechtfertigen*] apenas naquilo que é obtido.¹⁵⁷

Isso significa que não se pode perceber a forma de vida apenas descritivamente, como o que é, e nem apenas normativamente, como o que deve ser: “O ‘conceito’ [*Begriff*] de uma formação social compreende [*begreifen*] ou entende uma formação ou prática social como algo e, através desse compreender [*Begreifen*], ou seja, captar o que constitui a formação social, especifica suas próprias condições de realização”¹⁵⁸.

No entanto, se dizemos que há falta de correspondência de uma forma de vida em relação a seu próprio conceito, cabe delimitar qual o significado desta afirmação no âmbito da ontologia social elaborada por Jaeggi, dado que mesmo se absorvemos o movimento dialético do conceito seguindo o modelo hegeliano, não podemos deixar de lado o fato significativo de que Jaeggi não está aplicando esse movimento ao desenvolvimento da razão, mas a sua noção própria de formação social. Nesse sentido, não podemos dizer que, no caso das formas de vida,

¹⁵⁶ KL, p. 185.

¹⁵⁷ Hegel, G. W. F. Op. Cit, p. 287. (Tradução modificada)

¹⁵⁸ KL, p. 187.

haja um conceito de razão absoluta¹⁵⁹ que poderíamos usar para medir a realidade social. Aqui, a concepção de Dewey de *situação* poderia nos ajudar e, assim, poderíamos dizer que o conceito de uma forma de vida passa a ser em si mesmo o resultado das autocompreensões que os seres humanos tem de suas próprias ações, dentro de contextos sociais de interpretação. Mas, apenas esse acréscimo deweyano nos levaria, novamente, à questão dos critérios que dão origem ao indeterminado.

É por isso que Jaeggi crê que a determinação da adequação entre a forma de vida e seu próprio conceito ocorre de acordo com os processos de deformação que aparecem ao longo da história, ou de modo sintético, ao longo de uma *história da deformação*.¹⁶⁰ Assim, as propriedades que dizem o que é uma forma de vida, por exemplo, alteram-se ao longo do tempo, forçando a transformação de sua própria compreensão:

Práticas e instituições que se tornaram obsoletas e deficitárias ainda ostentam os traços invertidos das reivindicações e possibilidades feitas com elas uma vez. Não só a realidade não correspondeu ao conceito, mas, pelo contrário, ela falhou por sua causa, por não se redimir a ele, por isso mesmo (continua) a trazer consigo a sua reivindicação. Os conceitos, neste entendimento, funcionam como uma espécie de elaboração de um problema ou de uma tarefa.

No caso da cidade como problema conceitual haveria, segundo o exemplo de Jaeggi, um desenvolvimento de deformação no modo como as cidades deveriam fornecer espaços públicos de convivência que, ao longo do tempo, foram se tornando privatizados.¹⁶¹ Nesse sentido, a cidade deixa de fornecer uma resposta à problemática de como criar espaços públicos sem que a necessidade de espaço público deixe de ser um traço característico desse molde de cidade. Pode-se dizer, então, que mesmo que tenha ocorrido a mudança conceitual, o conceito “cidade” retém sua pertinência, ainda se levássemos em conta que essa pertinência fosse um substituto, uma definição provisória situada no lugar de um conceito que ainda não surgiu.¹⁶²

Esse processo, no entanto, não pode ser histórico apenas no sentido de uma descrição de fatos históricos que se medem uns contra os outros segundo sua adequação a determinado momento marcado no tempo. Isso nos conduziria a afirmação de que as coisas são como

¹⁵⁹ Além disso, não se pode deixar de notar, que mesmo em relação à ideia do conhecer contido na dialética da *Lógica* de Hegel, o momento da definição é senão um pequeno passo no desenvolvimento da ideia, não um desenvolvimento completo do ciclo universal-particular-singular da mesma. Prosseguindo a leitura da lógica, veríamos que Hegel demonstra como a própria distinção entre conhecer sintético e conhecer analítico ainda não é satisfatória para o conhecimento da verdade.

¹⁶⁰ KL, p. 190.

¹⁶¹ Jaeggi sublinha o fato de que está limitando o escopo do conceito de cidade à autocompreensão eurocêntrica do que é uma cidade.

¹⁶² KL, p. 191.

resultado do que eram, impedindo que pudéssemos dizer como as coisas poderiam ou deveriam ser. Menos ainda seria esse conceito de história aquele teleológico imaginado por Hegel.¹⁶³ Dito de outro modo, uma perspectiva historicamente essencialista não seria capaz de explicar as tensões normativas e muito menos criticá-las com vistas à emancipação. E, por isso, é preciso compreender essa determinação do conceito, do ponto de vista histórico, como elaboração de um problema:

Traduzido para o vocabulário de "resolução de problemas" aludido acima: este afirmar como resultado de respostas a problemas, o conceito fixa a elaboração, historicamente realizada, de um problema a um nível de exigência alcançado também historicamente – e, portanto, é tanto uma antecipação quanto resultado de um processo de aprendizagem social. Não corresponder ao seu conceito significa então (numa reinterpretação pragmática do motivo hegeliano) ficar *abaixo* do nível do problema assim descrito.¹⁶⁴

A forma de vida, portanto, se forma como um processo de *acumulação* de modos de lidar com problemas. Nesse sentido, a não adequação toca também aquele aspecto socio-ontológico da fundamentação normativa interna. A falha em lidar com o problema, ou a falta de correspondência, é o abandono das exigências inscritas no aspecto ético-funcional das formas de vida. É segundo esse critério de correspondência ou não correspondência que aparece finalmente o critério de indissociabilidade do aspecto ético-funcional, agora visto a partir do ponto de vista da história: um lado puramente ético estaria ligado apenas às exigências normativas colocadas perante o conceito em determinado período histórico, enquanto que uma normatividade somente funcional estaria preocupada, em um dado período histórico, em meramente descrever o funcionamento de sua efetividade.

Uma forma de vida que não corresponde a seu conceito não consegue cumprir a função eticamente constituída ao longo da história de acumulações de processos de surgimento e resolução de problemas e as normas implícitas em um conceito, portanto, não são independentes de sua efetivação. Em um período de estilo fortemente hegeliano, Jaeggi afirma que “o conceito capta aquilo que é: ele concebe a efetividade, mas, simultaneamente, ultrapassa a efetividade na medida em que ela não é entendida apenas como mero dado, mas também o que nela está inscrito como potencial. Dito de outro modo, o conceito contém um excedente [*Überschuss*]

¹⁶³ “Ou seja, estou desencorajando a “idéia de progresso” como ela evoluiu no século XVIII a partir de sua conexão com um conceito de peso pesado de uma história mundial unificada, como nós a encontramos, mais proeminentemente, na visão de Hegel da história como um processo unificado com um centro e com margens que, no pior dos casos, estão situadas inteiramente ‘fora da história’”. ¹⁶³ Jaeggi, R, *From Alienation to Forms of Life: The Critical Theory of Rahel Jaeggi*. Penn State University Press: Pennsylvania, 2018, p. 16.

¹⁶⁴ KL, p. 194.

que ultrapassa a práxis atual”¹⁶⁵. A estrutura de determinação normativa da forma de vida, segundo essa ideia de adequação conceitual, deixa de ser definida apenas internamente e, com isso, deixa de ser apenas uma questão de desencontro entre a exigência normativa e sua realização que poderia ser restaurada.¹⁶⁶ O sucesso e a falha das formas de vida em resolver os problemas colocados junto a elas pedem que seu contexto imediato seja ultrapassado e se desdobre na história.

Por outro lado, esse aspecto de acumulação enriquece também o conceito de indeterminação elaborado por Dewey, na medida em que o indeterminado não apenas advém de um “todo conceitual”, mas o faz de modo historicamente acumulativo. Ora, o próprio processo de surgimento de um problema, ou de determinação do indeterminado, passa a ser também um processo de lidar com os desenvolvimentos e deformações da história. A nível sócio-ontológico, uma forma de vida cujas práticas sociais se tornam questionáveis ou obsoletas apresenta os sinais de inadequação conceitual e deixa de ser compreendida como uma forma que “funciona”. E é por isso que esse tipo de problema é sempre um problema uma vez que aparece em uma sociedade que já é determinada culturalmente e, como, tal, orientada por pressões normativas específicas.

Por esse motivo, podemos entender aquele paralelismo entre o conceito [*Begriff*] e o compreender [*begreifen*] como dois modos ou, melhor dizendo, dois níveis de definição de uma forma de vida a partir da colocação de problemas. Em um nível, os próprios atores sociais compreendem sua forma de vida a partir do processo de desadequação problemática entre o que eles consideram que seja um determinado conjunto de práticas sociais (“o *Begriff*”) e as práticas sociais que parecem ir contra essa consideração. Nesse primeiro nível, a fundamentação, ou defesa de determinada concepção de forma de vida se dá no modo como as exigências ético-normativo do conceito veem-se ameaçadas. Por isso a expressão linguística de que o que era “já não é mais”. Ora, essa definição e determinação exige, agora em um segundo nível uma compreensão tanto de “o que deveria ser” como de “como as coisas vem a ser”, ou seja, há já um nível interpretativo aprofundado, que busca um movimento que sustente esse processo. É importante frisar esse ponto pois a introdução da *Lógica* hegeliana só faz sentido na teoria de Jaeggi se aceitarmos a transposição do “conceito” às “formas sociais”. Assim, tendo descrito as formas sociais já em um nível ontológico e pragmático, a lógica aparece tanto como processo de descrição do funcionamento das formas de vida para aqueles que nelas estão envolvidas

¹⁶⁵ KL, p. 198.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 198.

como de análise do movimento social. É neste segundo ponto que serão necessários os elementos que descreveremos no modelo de crítica elaborado por Jaeggi.¹⁶⁷

c) A segunda natureza do problema

Para Jaeggi, os tipos de problemas que advêm dessa síntese entre o problema e a questão da adequação conceitual são considerados *problemas de segunda ordem*, ao contrário de problemas imediatos, de primeira ordem. Cremos que essa distinção deva ser compreendida como uma distinção qualitativa, e não de grau, como o nome do conceito parece sugerir com sua verve hierarquizante. Na verdade, essa tipologia serve para reforçar que seu conceito de problema não deve ser visto como aquele de “necessidade humana primordial”. O par primeira ordem/ segunda ordem se sobrepõe, portanto, ao par externo/ interno.

A fome que acomete uma sociedade agrária em razão da seca, por exemplo, aparece para Jaeggi como um problema puramente externo, de primeira ordem na medida em que esta sociedade não tiver recursos para lidar com esse problema pois é uma contingência natural que não advém do modo como a sociedade se organiza.¹⁶⁸ O oposto se passa com os problemas ditos internos. Tomando como exemplo novamente a fome advinda da seca, Jaeggi considera que, caso a mesma sociedade pudesse impedir que a seca trouxesse fome, mas não o fizesse, seja pela sua estrutura de organização produtiva, seja em razão de crenças religiosas, o problema que apareceria aqui, apesar de sua origem externa, só seria considerado como um problema pela incapacidade desta sociedade em resolvê-lo no interior de sua forma de vida. Seguindo o esquema delineado na seção anterior – um desenvolvimento histórico como um processo de acumulação de resoluções de problemas – poderia ser que essa sociedade deixou de desenvolver técnicas de armazenar água por acreditar que a seca era, na verdade, responsabilidade do arbítrio divino. Nesse caso, houve um bloqueio no processo de aprendizado desta forma de vida, o que resulta em um retorno periódico de um problema que esta forma de vida em particular imaginou resolver recorrendo a rituais sagrados.¹⁶⁹ Este é um problema interno e imanente, cuja imanência, porém, aparece como resultado da mediação entre um problema externo e uma forma de vida. Portanto, mesmo tendo aparecido como condição contingente da vida, este problema, “conforme traz à tona uma incapacidade, se transforma em um problema da forma

¹⁶⁷ Nesse ponto, decididamente podemos dizer que o uso da lógica, por parte de Jaeggi, é já crítico e assim começa o que seria o lado objetivo a preencher-se de subjetividade.

¹⁶⁸ KL, p. 243.

¹⁶⁹ Ibid., p. 244.

de vida – e com isso, não apenas um problema *para* a ela, mas um problema *com* a forma de vida em questão”.¹⁷⁰

Dentro desta mesma classificação de problemas internos, Jaeggi ainda identifica um tipo de problema cuja origem é em si já imanente e não contingencial. Isso ocorre, por exemplo, no caso do desemprego estrutural presente na sociedade civil burguesa e nesse caso o problema do desemprego é “resultado do desenho das estruturas econômicas e sociais centrais da sociedade em questão; portanto, é ‘doméstico’ ou tem uma causa imanente, e as dificuldades para resolvê-lo são resultado da reivindicação levantada pela própria sociedade civil burguesa”. Por isso, eles são problemas que tem uma origem imanente.¹⁷¹ Segundo Jaeggi, são esses tipos de problemas que irão desembocar, como veremos adiante em crises impulsionadas pela dinâmica da contradição.

A distinção entre dois tipos de problema serve, portanto, para sublinhar no interior do problema interno/ de segunda ordem, o caráter de imanência. Assim, os problemas conceituais ou internos às formas de vida aparecem como lacunas nos mecanismos desenvolvidos culturalmente para lidar com eles; já os problemas externos são problemas com o mundo e só podem se tornar problemas internos após um processo de *mediação* social.

Isso não significa, no entanto, que podemos apenas nos deixar a mercê deste tipo de problemas conforme eles aparecem no processo de mediação, pois Jaeggi assume com clareza que não está defendendo somente um modelo relativista-construtivista em que somente poderíamos tematizar os problemas enquanto esses aparecessem sem nunca tematizar o quadro de referências em que aparecem. Por isso, mesmo problemas de primeira ordem têm uma certa importância para que se compreenda como a introdução de um elemento externo pode penetrar e interferir no modo de funcionamento da forma de vida. A distinção entre problemas de fora e problemas imanentes, segundo Jaeggi, poderia ser completamente evitada se problemas pertinentes a formas de vida fossem sempre entendidos como problemas de segunda ordem:

O que é crucial não é o que causou ou se a causa do problema é interna ou externa à forma de vida, como no caso de problemas desencadeados por confrontos com outras formas de vida, com a natureza ou outros eventos contingentes. O que é crucial é o nível em que o problema se torna um problema. O fato de que formas de vida confrontam seus próprios problemas não significa necessariamente que elas os criem. Significa apenas que eles podem se tornar problemas para uma forma de vida pelo modo de sua apropriação, adotando os problemas como tais.¹⁷²

¹⁷⁰ Ibid., p. 244.

¹⁷¹ Ibid, p. 246.

¹⁷² Jaeggi, R. “Crisis, contradiction and the task of a critical theory”. In: *Feminism, capitalism and social change-essays in honor of Nancy Fraser*. New York: Palgrave Macmillan, 2017. P. 221.

Os problemas externos, portanto, são sempre considerados problemas imanentes genuínos quando a forma de vida não tem os recursos, segundo sua estrutura normativa, para lidar com ele. Por fim, é importante ressaltar que a distinção entre dois tipos de problemas internos não impede que se diga que a origem dos problemas internos é igualmente imanente a partir do ponto de vista da adequação da forma de vida com seu próprio conceito, como veremos a seguir com mais detalhe na próxima seção, ao falarmos sobre as crises fundamentadas na contradição. Isso porque todos os desafios que aparecem para a forma de vida enquanto tal são imanentes, o que significa que eu posso chamar de imanente aquele problema que tem origem “fora” da forma de vida. O fato de que podem aparecer fenômenos externos que dão origem a uma crise, aliás, é um sinal de que problemas contingentes tem um impacto em contradições latentes que, a partir desta influência, se tornam manifestos.¹⁷³

3.2 Crise: a dialética das contradições

Segundo Jaeggi, se a forma de vida frequentemente encontra problemas que não consegue resolver segundo a adequação entre conceito e efetividade, esses problemas podem se tornar crises.¹⁷⁴ Por isso, uma forma de vida pode ser considerada como instância de resolução de problemas tendência à crise. Quando Jaeggi fala em crises, ela não está apenas se referindo a uma crise normativa qualquer e, como vimos acima, muito menos a um problema de adequação da norma à realidade, mas da adequação do conceito consigo mesmo. Os problemas de segunda ordem mencionados por Jaeggi, para tornarem-se genuinamente imanentes, devem expressar uma crise que, por sua vez, advém de uma contradição. Aqui, novamente, o fiador dos conceitos de crise e contradição será Hegel. A introdução do elemento da contradição traz a reboque, para Jaeggi, outro elemento: a dialética. Como “sua” dialética se apoia em elementos específicos da teoria de Hegel, apresentaremos em primeiro lugar esses elementos para depois apresentar a dialética.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Jaeggi apresenta uma certa hesitação em diferenciar completamente problemas de crises. Em alguns pontos, ela trata indistintamente de crises e problemas e, em outros, assume uma hierarquia segundo a qual crises são aprofundamentos de problemas ou problemas a nível sistêmico. Acresce-se a isso o fato de que, ao utilizar-se da teoria de Dewey, Jaeggi utilize-se privilegiadamente do conceito de problema e ao fazer o mesmo processo com Hegel, “crise” apareça com mais força. Por esse motivo, utilizaremos os termos seguindo uma pista da autora, segundo a qual o termo crise é utilizado como um aprofundamento, em grau, de um problema, ou utilizado para referir-se à contradição. Segue, como parâmetro de nossa interpretação, uma citação da própria autora: “Se cada forma de vida histórica é caracterizada, por meio de uma relação de tensão, *por uma constelação de problemas que pode se desenvolver em uma crise caso não seja resolvida internamente por essa formação...*”. KL, p. 375.

a) O princípio da contradição

Jaeggi desenvolve o princípio da contradição, tida aqui como condição dialética para a imanência da crise normativa, a partir de três grandes exemplos de crises apontadas por Hegel: a crise entre lei divina e lei humana presente na interpretação hegeliana de Antígona, a crise do estado ateniense e a crise da integração da sociedade civil burguesa. Nos três casos Jaeggi identifica que há perda de coerência e desagregação dos momentos de uma situação de uma forma de vida de modo que “já não mais constituem um todo significativo que possa ser vivido do ponto de vista da ação prática.”¹⁷⁵ No entanto, ao contrário de Dewey, para quem o problema não pode ser antecipado e aparece de modo fortuito como interrupção de umnexo de práticas, Hegel vê em cada crise um princípio de contradição que a governa. A indeterminação não mais aparece como traço externo, mas toma a forma de um projeto inscrito desde o início:

Cada constelação histórica e social em questão é, em certo sentido, a fixação provisória, necessariamente instável, de um problema ou contradição. Estritamente falando, portanto, a constelação não sucumbe a uma contradição, mas é constituída como uma contradição. A contradição que é a força motriz que conduz à crise é constitutiva para a própria formação correspondente.¹⁷⁶

O modo de aparição desta contradição é a forma do conflito entre duas demandas irreconciliáveis. A irreconciliação esta que não, no entanto, acidental, mas um aspecto sistemático ou, dito de outro modo, imanente, do conflito – o que fica patente nos exemplos fornecido por Hegel.

Vejam como sucede o princípio da contradição focando em um dos três exemplos retirados de Hegel: a derrocada da sociedade grega. Segundo Hegel, o que levou ao ocaso da democracia ateniense foi uma incompatibilidade entre o princípio de individualidade [*Individualität*] e a eticidade da pólis¹⁷⁷. A própria pólis havia criado, em primeiro lugar, o espírito de individualidade – a partir das noções de liberdade que deram origem ao pensamento independente – tornando possível elaborar criticamente princípios que seriam utilizados contra a própria forma política da pólis e que levariam, em última instância, à sua desintegração enquanto tal. Nas palavras de Hegel, a ruína da democracia grega “expressa o seu princípio como a interioridade [*Innerlichkeit*] tornada livre para si mesma.”¹⁷⁸ A imanência, aqui, tem o sentido de apresentar demandas que aparecem não de fora, mas surgem a partir da própria

¹⁷⁵ Ibid., p. 369.

¹⁷⁶ Ibid., p.369.

¹⁷⁷ Ibid., p. 373.

¹⁷⁸ Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Leipzig: Reclam Verlag, 1924. P. 139.

contradição social. Deste modo, o caráter desta contradição, para Jaeggi, é o de uma dialética de “problemas que se apresentam sistematicamente *em* uma dada formação social; problemas *criados por ela própria* e que não podem ser solucionados por ela.”¹⁷⁹ Essa dimensão imanente expressa pela dialética da contradição tem, para Jaeggi, três características fundamentais: ela é reflexiva, constitutiva e, por fim, objetiva.

A reflexividade advém do fato de que o motivo da falha de uma forma de vida vem dela própria e não de nenhum fator externo. São as próprias formas de vida que dão origem a contradições em relação a sua própria autocompreensão, a sua própria “interpretação do mundo”¹⁸⁰. Assim, não foi Sócrates quem deu origem à erosão da democracia ateniense, mas o fato de ele ter aparecido naquela forma de vida naquele momento histórico específico. Com ele, a democracia aprendeu o que já estava inscrito em seu interior: que sua estrutura social não seria capaz de satisfazer as próprias demandas. Do ponto de vista do interior de uma forma de vida, isso não significa apenas que as práticas e instituições são contraditórias a determinada forma de vida, mas que as incompatibilidades são reconhecidas reflexivamente em relação a suas próprias pretensões de validade. Esse processo reflexivo não atua “de cima para baixo” na forma de uma relação estrutura-superestrutura, mas a partir do solo das práticas sociais fundamentadas ético-funcionalmente.

Já o caráter produtivo de constituição se dá justamente em relação ao declínio de determinada forma de vida, no sentido de que cada momento histórico marcado por um processo de declínio já é o processo de desenvolvimento de um novo momento. Se os problemas encontrados em uma forma de vida não podem ser resolvidos por elas, ou seja, se há uma crise, essa crise não é apenas destrutiva, pois se configura como força que aponta para a resolução desses problemas em uma nova formação, ou seja, um momento de transformação social. Seguindo a interpretação de Hegel sobre a decadência da pólis grega, vemos como “o Espírito pôde permanecer apenas por curto tempo na perspectiva da bela unidade espiritual (...) e os elementos da subjetividade, da moralidade, da autorreflexão e da interioridade foram a fonte sua ruína, bem como de seu progresso posterior.”¹⁸¹ A crise da “bela unidade espiritual” mencionada por Hegel já estava latente nos primeiros passos do desenvolvimento da subjetividade grega que, ao ser colocada em movimento, passou a querer sua verdade cada vez mais, distanciando-se da proximidade da sensibilidade e voltando-se ao interior.¹⁸² O

¹⁷⁹ KL, p. 373.

¹⁸⁰ Ibid, p. 374.

¹⁸¹ Hegel, G. W. F. (Apud Jaeggi, KL, p. 375.)

¹⁸² Cabe lembrar aqui que a unidade a que Hegel se refere como “bela unidade” é aquela da “ideia apenas como representação ou contemplação sensível” (Hegel, G. W. F. Op. Cit. P. 323.) ou mesmo aquela unidade que é “o

desenvolvimento da história, portanto, acontece como um desenrolar de contradições que produzem o próximo momento histórico de uma forma de vida.

Por fim, como objetividade, o que aparece é o modo como “a própria estrutura das práticas e instituições que está dividida nela mesma, que se transformou em discrepância a partir de princípios em conflito”.¹⁸³

Assim, as contradições são compreendidas como características da própria realidade social; descrevem à relação interna da forma de vida ou forma [*Gestalt*] ética correspondente. É também por isso que é não (apenas) a existência de um conflito social aberto o que é abarcado pelo teorema da contradição social. Também aquilo pode tornar-se um problema para *nós*, a relação à qual *contradizemos*, deve já ter-se tornado problemática do lado do objeto (do lado da realidade) de modo latente - ou deve, com efeito, ser constitutivamente contraditórias.¹⁸⁴

Se ainda não demos fim à explanação de como aparece uma forma de vida, ou melhor, como ela toma sua forma, deve ter ficado claro de que modo o processo de mediação dialética do conceito, como processo de lida com os problemas, aparece de modo constitutivo para as formas de vida. Assim, o plano da imanência do objeto criticado vem à tona procedimentalmente e não apenas como puro dado da realidade.

b) Contradições práticas

Se de um lado é possível compreender como esse movimento se dá do ponto de vista histórico, ainda é preciso delimitar o modo como ele aparece nas normas sociais. Pois, apesar de termos afirmado que Jaeggi lidou, ao falar de fundamentação ético-funcional, com a consideração da normatividade da sociedade apenas do ponto de vista de seus critérios isolados, não assumimos de modo algum que se deve descartar as normas para o desenvolvimento de sua teoria social. É preciso, portanto, voltar as normas a partir do que foi exposto acima e ver como Jaeggi aponta o aparecimento das contradições no plano da normatividade. Na seção acima vimos os aspectos de desenvolvimento dialético das contradições como formadoras de normatividade e de produção de formas de vida, mas ainda não aprofundamos os aspectos mais palpáveis da contradição como elemento constitutivo da realidade social. Isso porque a interpretação do que significa uma contradição real pode tomar diferentes caminhos, como

frescor concreto da vida do espírito: aparece na presença sensível, como espírito corporificado e sensibilidade espiritualizada [*der verkörperte Geist und die vergeistigte Sinnlichkeit*] em uma unidade produzida pelo espírito”. (Ibid., p. 275)

¹⁸³ KL, p. 376.

¹⁸⁴ Ibid., p. 376.

veríamos, a título de exemplo, na definição de Marx de contradição entre as forças produtivas e as relações de produção.¹⁸⁵ No caso de Jaeggi, é claro, essas contradições deverão ser vistas do modo como se expressam nos elementos base de sua ontologia social, ou seja, nas práticas. Por isso ela irá chamar as contradições de *contradições práticas*, descritas em quatro tipos.

Em primeiro lugar, podem haver contradições em que normas constitutivas de uma prática social não podem ser realizadas simultaneamente. As normas e as práticas existem, então, em uma relação contraditória, segundo a qual não poderiam coexistir. Segundo seu exemplo, o imperativo “Realize-se!”, não pode coexistir com o imperativo “Conforme-se!”. Na realidade social, ambas as normas podem ocorrer no caso de um ambiente de trabalho repressivo, em que ao mesmo tempo em que se censura a divergência de opiniões, postula-se um ideal de valorização da autonomia e criatividade. Neste caso, é claro, a contradição é entre a norma e sua possibilidade real de efetivação e nesse sentido este é um exemplo do que Jaeggi chama de contradição clássica.¹⁸⁶ Essa não é uma versão que Jaeggi considere imanente ou dialética, pois se trata apenas de um desencontro entre uma demanda ideal e uma realidade que não permite a realização desta demanda.¹⁸⁷

Um segundo caso, no entanto, já merece o nome de contradição dialética. Neste caso, uma norma e uma prática estão efetivadas na realidade social e, no entanto, são contraditórias em si mesmas. “Tal prática não postula simplesmente algo que não foi realizado nela, mas, do contrário, sustenta a observância dos dois imperativos em igual medida”. Um exemplo deste tipo de contradição seria aquele elaborado por Marx acerca das normas de liberdade e igualdade geral no mercado de trabalho capitalista. Segundo essa leitura, a estrutura social do capitalismo depende de uma autocompreensão da liberdade do mercado, liberdade da venda de força de trabalho por meio do contrato. Não só a estrutura social depende dessas normas, mas ela as reproduz. Mas, ao mesmo tempo que as impõe, o capitalismo mina sistematicamente a possibilidade de igualdade e liberdade, de modo que elas são realizadas imparcialmente ou não conseguem se concretizar de fato. Diferentemente do primeiro tipo de contradição, no qual a exigência normativa não era o substrato da ação real, aqui a exigência normativa impulsiona a realidade que, ao ser colocada em movimento, volta-se contra a própria exigência normativa.

¹⁸⁵ “Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas que eram, essas relações convertem-se em entraves.” Marx, K. *Contribuição para a crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008. P. 47.

¹⁸⁶ KL, p. 379.

¹⁸⁷ Apesar disso, esse tipo de contradição é importante de ser mencionado pois contém elementos constitutivos que compõe a crítica interna à qual Jaeggi irá opor sua crítica imanente.

No caso mencionado, o trabalhador se vê “‘duplamente livre’ (como desse Marx com sagacidade) ele é livre dos grilhões da dependência feudal, mas também é livre para passar fome”¹⁸⁸. Jaeggi aceita que uma possível objeção a esse modelo seria a de que não há contradição interna, mas, na verdade, duas normas diferentes e práticas diferentes. No entanto, para ela, mesmos se dissermos que o trabalhador é confrontado com dois conceitos de liberdade (no sentido do direito burguês ele é livre e no sentido social não é livre), apontamos para uma relação de necessidade do sistema norma-prática em relação a demanda de liberdade. Nesse sistema de práticas, a liberdade produz dependência e a dependência produz um ideal de igualdade. Simultaneamente se produz liberdade e dependência. No caso dessa contradição, não podemos apenas tentar remover o elemento de liberdade e nem mesmo o de dependência, pois nenhum dos dois se sustentaria sozinho.

O terceiro caso seria aquele em que o processo de realização da prática é contraditório e acaba gerando o seu oposto, que toma seu lugar. Seguindo o exemplo da análise realizada por Hegel do período do “terror” da revolução francesa, Jaeggi afirma que o período jacobino não foi um desvio ou um acidente em relação aos primeiros passos prático-normativos na revolução francesa. Os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade se converteram em terror pois no próprio modelo de liberdade absoluta esse terror já tinha lugar:

Agora prevalecem os princípios abstratos da liberdade e – como ela está na vontade subjetiva – da virtude. A virtude agora tem de governar contra os Muitos que, em sua corrupção e seus velhos interesses, ou mesmo através dos excessos de liberdade das paixões, se tornaram infiéis à virtude. A virtude aqui é um princípio simples, distinguindo apenas aqueles que tem disposição e aqueles que não tem. Mas a disposição só pode ser reconhecida e julgada pela disposição. Com isso a suspeita prevalece; mas a virtude, assim que se torna suspeita, já está condenada. A suspeita assumiu uma violência terrível e levou o monarca ao cadafalso, cuja vontade subjetiva era justamente a consciência religiosa católica. Robespierre estabeleceu o princípio da virtude como o mais elevado e pode-se dizer que este homem era sério sobre a virtude. *Virtude* e *Terror* reinam agora, pois a virtude subjetiva, que reina apenas a partir da disposição, traz consigo a mais terrível tirania. Ela exerce seu poder sem formas jurídica e seu castigo é igualmente simples – a morte.¹⁸⁹

As razões para a contradição estão inscritas aqui desde o início e não há simplesmente a traição dos ideais puros da revolução. Na *Fenomenologia*, isso acontece pois o Terror é a

¹⁸⁸ Ibid., p. 285. Isso, na realidade, aparece no momento em que Marx descreve a relação das forças produtivas com os meios de produção. “Trabalhadores livres no duplo sentido de que nem integram diretamente os meios de produção, como os escravos, servos etc., nem lhes pertencem os meios de produção, como no caso, por exemplo, do camponês que trabalha por sua própria conta etc., mas estão, antes, livres e desvinculados desses meios de produção.” Karl, M. *O Capital - Livro I*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 961.

¹⁸⁹ Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. PP. 532-533.

forma da “Liberdade Abstrata”, em que vontade é imediatez e assume a forma da negatividade: “sua negação é a morte, carente-de-sentido, o puro terror negativo, que nele nada tem de positivo, nada que dê conteúdo”.¹⁹⁰ Isso não significa dizer, no entanto, que a revolução francesa sempre foi um acontecimento voltado para o terror (caso em que não haveria contradição), mas que seu percurso de busca pela virtude e liberdade foi capaz de dar à luz ao terror, engendrando em si o seu contrário.

O último caso de contradição é aquele em que as conexões práticas normativas que antes coexistiam em uma forma de vida se tornam contraditórias. Os elementos antes coesos passam a se confrontar de modo disfuncional. As práticas foram retiradas de seu contexto, ou se veem fora deles. O exemplo aqui, também extraído de Hegel, é o caso de Antígona.¹⁹¹ Segundo a interpretação hegeliana da tragédia de Sófocles, Creonte, representante do estado e da comunidade, condena Antígona por desobedecer a seu decreto, que a impedia de realizar os devidos rituais funerários para seu irmão. Antígona, de seu lado, se recusa por não aceitar que o decreto de Creonte se sobreponha à lei divina, que exigia a realização dos rituais funerários. O embate entre a lei humana, representada por Creonte, e a lei divina, representada por Antígona, traz à tona a impossibilidade da coexistência pacífica entre os dois princípios, dando os sinais da transformação da sociedade grega. Cabe lembrar que o ritual funerário, para Hegel, é uma determinação do dever da lei divina já que força a família a manter a “individualidade elementar imperecível”¹⁹², não deixando-a dissolver-se na natureza. O dever divino, portanto, é uma ação ética positiva de preservação da individualidade universal por meio do enterro.

Em um estágio anterior à ação que dá origem a peripécia trágica, “a lei humana, em seu momento vital, procede da lei divina”¹⁹³ e nada ameaça esse equilíbrio senão a ordem da natureza, que até na morte pode ser reparada ao ser transformada em obra criada pela consciência do laço de sangue entre os homens, sacralizado por uma lei divina anterior a eles próprios. Mas tudo muda de figura quando a individualidade, que antes apenas tinha seu valor como vontade universal ou mesmo como laço consanguíneo, quer agir por conta própria e deve decidir entre a lei divina e a lei humana. A tensão apresentada por Antígona é justamente o momento de indecisão entre os dois lados do dever, uma “cômica colisão de deveres, por exprimir a contradição”¹⁹⁴ e, nessa colisão:

¹⁹⁰ Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. São Paulo: Vozes, 2002. P. 408.

¹⁹¹ *Ibid.*, cap. VI.

¹⁹² Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. São Paulo: Vozes, 2002, p. 323.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 317.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 321.

Como vê o direito somente de seu lado, e do outro, o agravo, a consciência que pertence à lei divina enxerga, do outro lado, a violência humana contingente. Mas a consciência, que pertence à lei humana, vê no lado oposto a obstinação e a desobediência do ser-para-si interior. Os mandamentos do governo são, com efeito, o sentido público universal, exposto à luz do dia; mas a vontade da outra lei é o sentido subterrâneo, enclausurado no interior, que em seu ser-aí se manifesta como vontade da singularidade, e que, em contradição com a primeira lei, é o delito.¹⁹⁵

Com esse exemplo, Jaeggi mostra que a dissolução entre a família e a comunidade não esteve sempre dada e que, em determinado momento, passou a estar em contradição. Falar aqui em contradição não é apenas dizer que os princípios entraram em oposição mas, como no caso anterior, é mostrar como a relação entre um e outro se deu como necessidade. Nesse sentido, a colisão de deveres não é cômica por ser meramente uma situação de oposição, mas porque o cerne de sua comicidade está na incapacidade de ambos os lados em desenlaçarem de fato seus desejos contraditórios:

Em cada um desses dois lados se efetiva apenas um dos poderes éticos, tem apenas um deles como conteúdo. Isso é a unilateralidade, e o significado da justiça eterna é que ambos eram injustos, porque eram unilaterais, e com isso ambos eram simultaneamente justos. Ambos são reconhecidos como válidos na marcha tranquila da eticidade; aqui ambos têm o seu valor, mas um valor contrabalanceado – é apenas contra a unilateralidade que a justiça se coloca.¹⁹⁶

Pode-se dizer aqui que a unilateralidade é índice da contradição, pois mostra a simultaneidade e a justiça das duas leis que se chocam.

c) Dialética, negatividade e materialidade.

Mostrar o modo como os dois lados se colocam em contradição ainda não abarca todo o modo de funcionamento das crises. Se elas são contradições e se desenvolvem conceitual e historicamente, devemos aqui introduzir o conceito que engloba o processo deste movimento: dialética. No entanto, como vimos acima, esse procedimento não se volta, na teoria de Jaeggi, para o conteúdo da experiência da razão, como na *Fenomenologia do espírito* e nem mesmo tem um ponto de chegada consolidado na figura do Estado, como a dialética da *Filosofia do direito*. Por isso, antes de continuarmos no terreno pantanoso que mostra cada tentativa de atualização de elementos da filosofia hegeliana, cabe afastar, de antemão, um possível mal-entendido distinguindo um ponto em que Jaeggi e Hegel se diferenciam.

¹⁹⁵ Ibid., p. 321.

¹⁹⁶ Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. P. 133.

Jaeggi tem consciência de que a unidade entre história e razão tem um sentido próprio na filosofia hegeliana, segundo a qual a racionalidade é historicizada a partir de um processo de desenvolvimento próprio, no qual as formas racionais assumem as características essenciais para o que Hegel chama de Espírito.¹⁹⁷ Na *Fenomenologia*, por exemplo, Hegel acompanha o caminho da consciência, que passa de um estágio incompleto a outro até chegar ao saber absoluto. Em cada etapa do caminho, as formas da consciência partem de um autoengano e vão se transformando a ponto de se tornarem as formas do mundo. Esse processo não se dá ao acaso, apesar de ser um movimento de aparição do novo, mas em etapas bem determinadas, no qual uma figura da consciência advém da anterior e com significados muito precisos. A consciência da liberdade e o Espírito aparecem ao final deste movimento dialético como os pontos mais altos da “exposição do curso da experiência”. Por isso, não só há o problema de sempre pensar qual a importância e o local desse final, como o problema de que cada etapa passada se solidifica em determinações fixas. Essa teleologia em sentido forte ecoa em um diagnóstico que Dewey faz do absoluto em Hegel, com o qual Jaeggi concorda:

como Hegel era assombrado pela concepção de um fim absoluto, ele foi obrigado a adequar as instituições concretamente existentes em uma escada de aproximações crescentes. Cada uma é absolutamente necessária em seu tempo e lugar, porque é um estágio do processo de autorrealização do Espírito absoluto. Tomadas como degrau ou estágio, sua existência é prova de sua racionalidade completa, pois é um elemento integrante da totalidade, que é a razão. Contra as instituições tal como são, os indivíduos não tem direitos espirituais; desenvolvimento e cultivo pessoal passam a consistir na assimilação obediente do espírito das instituições existentes. (...) como mostra a história, as instituições mudam, mas sua mudança, a ascensão e queda dos estados, é obra do “Espírito do mundo”.¹⁹⁸

Como consequência disso, aparece um modo específico de se compreender a razão, pois a história é um processo prático e dinâmico que deve ser compreendida como a realização de uma forma de racionalidade sintetizada no Espírito. No entanto, apesar de recusar essa definição de razão e sua relação com a totalidade, Jaeggi acredita que parte do que se considera como *movimento dialético* pode ser absorvido teoricamente.

Em uma crítica à autora, Repa afirma que “enquanto imanente, a crítica tem de apelar a um núcleo de racionalidade – a forma da contradição dialética não é uma maneira de contornar essa exigência, é uma forma de explicitar a necessidade desse núcleo”¹⁹⁹. Portanto, ao assumirmos a crítica de que há um déficit de racionalidade normativa em sua filosofia,

¹⁹⁷ KL, p. 352.

¹⁹⁸ Dewey, J. *Democracy and Education*. Pennsylvania: Penn State University Press, 2001. P. 64.

¹⁹⁹ Repa, L. p. 22.

poderíamos supor que um passo necessário seria aprofundar a concepção de racionalidade. Porém, ao exigir que se parta sempre das crises que surgem nos conflitos entre conjuntos de práticas sociais, pode-se dizer que Jaeggi desloca a racionalidade de um conteúdo normativo específico (que estaria em oposição ontológica às práticas) para as práticas nelas mesmas, tomadas como ponto de encontro da contradição entre norma e efetividade. No entanto, Jaeggi defende firmemente que não haja separação entre um espaço normativo privilegiado e sua execução, assim, se podemos falar de racionalidade, ela é racionalidade *enquanto* prática social. Esse entendimento só adquire sentido pleno não apenas ao substituir racionalidade por práticas com a clareza de que essa “racionalidade prática” não está engessada em um esquema que modela a razão, mas é próprio *processo* de transformação das formas de vida, muito mais do que as práticas operantes em si. Como vimos, é apenas como história acumulativa de resultados de crise que se pode *definir*²⁰⁰ algo como forma de vida. Para defender este ponto, o movimento que Jaeggi faz é deslocar o núcleo de racionalidade para o processo de resoluções e bloqueios de aprendizado frente aos problemas situados historicamente. Se compreendemos essa definição como processo de adequação, é na relação entre o conceito e sua efetividade que está inscrita uma realidade a ser criticada, daí a intenção de parer o processo de crítica imanente a um processo de aprendizagem. É claro que esse é apenas um dos lados de algo que poderia ser chamado de racionalidade em sua filosofia pois, como veremos a seguir, há um outro lado, mais ativo, ligado à prática da crítica social.

A partir desse dado acumulativo, podemos ressituar o papel da história em sua teoria. Em primeiro lugar, se é possível dizer de algum modo que a razão é histórica, pode-se dizer, por outro lado, que a história é racional. Para a crítica, isso significa que é possível tanto evitar o historicismo relativista quanto o universalismo a-histórico – as formas de vida não são objetos ontológicos situados acima da história e acessados dogmaticamente por princípios universais e nem formas históricas isoladas para as quais cada momento tem o seu direito próprio e singular de autorregulação, no qual qualquer avaliação ética seria arbitrária e artificial.²⁰¹ A forma de vida, portanto, não substitui ontologicamente o espírito absoluto e só pode ser interpretada como racionalidade no sentido do processo de acumulação de experiências frente a crises e problemas. Justamente o desafio que Jaeggi se coloca, que será o tema do próximo capítulo, é “enfrentar a questão de como esta concepção de racionalidade pode fazer justiça à abertura dos processos de aprendizagem social, mas também à pluralidade de formas de vida existentes ao

²⁰⁰ Vem à tona aqui novamente o recorte da lógica hegeliana que serve para explicar o processo de definição de uma forma de vida.

²⁰¹ KL, p. 353.

lado umas das outras”²⁰². Assim, já foi dito licenciosamente que há uma racionalidade em consideração ao fato de que é uma racionalidade está desconectada da noção de consciência promovida por Hegel e, por isso, a recusa de Jaeggi tanto da sua teleologia e quanto de uma consciência que tem sua expressão imediata na forma do saber (no caso da *Fenomenologia*).

Em contraste com a filosofia hegeliana, portanto, ela crê que o ponto decisivo é o fato de que Hegel só pode compreender a racionalidade do processo dialético na medida em que os motivos para a mudança se desenvolvem uns dos outros a partir das crises que surgem na forma de contradições e, deste modo o que haveria em comum às experiências descritas na *Filosofia da história* e na *Fenomenologia do espírito* e a sua própria teoria é a “insustentabilidade e o caráter contraditório de uma posição existente que a impulsiona para além de si mesma”²⁰³. Guardadas as diferenças, a formulação aqui é muito similar àquela fornecida por Hegel ao definir seu conceito de dialética na *Fenomenologia*: “Esse movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama experiência”²⁰⁴, ou mesmo na *Filosofia do direito*:

É aqui igualmente pressuposto, a partir da Lógica, o método segundo o qual na ciência o conceito se desenvolve a partir de si mesmo e é somente um *imane*te progredir e produzir de suas determinações - a progressão não se produz por meio da garantia de que *há* diferentes relações e, em seguida, pela *aplicação* do universal a tal material tomado de outra parte. O princípio motor do conceito, enquanto não dissolve somente as particularizações do universal, mas também as produz, chamo de dialética.²⁰⁵

Segundo a visão de Jaeggi, esse processo de enriquecimento e diferenciação acontece em Hegel de modo que o resultado e o rumo tomado pelo desenvolvimento do processo tenham a mesma racionalidade. Por isso, ela acredita que se for possível compreender o processo como “história de reflexão induzida por problemas”, ele se torna o processo da experiência fundamentado na reflexão sobre suas próprias bases de validade, no qual novas descrições de problemas que aparecem para as formas de vida só podem ser identificadas depois que os problemas anteriores não tiverem sido resolvidos, por terem sido lidados de forma deficitária

²⁰² Ibid.

²⁰³ KL, p. 353. Como fica claro, Jaeggi segue uma interpretação da filosofia de Hegel que procura identificar um mesmo núcleo de desenvolvimento dialético em toda a sua obra a partir da *Fenomenologia*: “Minha versão não pretende ser aqui uma interpretação abrangente e filologicamente fundamentada da relação entre a *Fenomenologia do Espírito* e a *Filosofia da História* de Hegel. Pelo contrário, ele se esforça em captar os impulsos sistemáticos que se podem ganhar ao relacionar a dinâmica do movimento desenvolvido na *Fenomenologia* com a noção de uma transformação das formas como disposta na *Filosofia da História* e, em geral, usá-la para compreender a dinâmica dos processos de aprendizagem social”.

²⁰⁴ Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. São Paulo: Vozes, 2002. P. 80.

²⁰⁵ Hegel, G. W. F. *Filosofia do direito*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, p. 73. (§ 31).

ou unilateral. O fato dessa história de reflexão ter como núcleo material imediato um elemento pragmático (práticas sociais fundamentadas ético-funcionalmente) não altera o percurso do seu desenvolvimento, pelo contrário, apenas o acresce de um ponto de referência específico e ancorado mais próximo à sociedade.

A simples presença das contradições, no entanto, não dá conta de dizer que há um desenvolvimento social dialético, pois falta ainda o elemento indispensável da negatividade, que aparece em Hegel sobre a forma da *negação determinada*, podendo justificar a conexão entre os momentos contraditórios e seu desenvolvimento na história. A negatividade tem importância singular para o processo de transformação visto por Jaeggi, pois carrega em si os critérios de racionalidade imanente necessários à transformação. Como uma dialética voltada para a forma social e o modo como ela se reproduz e é produzida, a estrutura da contradição não pode ser vista como simples oposição, ela exige a negatividade do processo dialético de experiência que Hegel denominou como *negação determinada*.

Na introdução da *Fenomenologia*, Hegel introduz o conceito para explicar o princípio pelo qual o processo dialético se transforma. Ao apresentar o percurso das figuras da consciência, na qual a figura anterior sempre se revela como não verdadeira, Hegel introduz um ponto essencial: “a apresentação da consciência não verdadeira em sua inverdade não é um movimento puramente [bloß] *negativo*”²⁰⁶. Apesar de destacar no texto o “negativo”, a ênfase da argumentação é o dado de que essa inverdade não é *apenas* [bloß] negativa. Como vimos no exemplo de Antígona, o pecado do saber é fazer de uma unilateralidade sua essência e permanecer inacabado. Assim, negar significa, do contrário, assumir a unilateralidade como momento privilegiado e provisório para a mudança pois, mesmo que imperfeita, ela é a negatividade de um nada determinado que apareceu, por sua vez, como resultado de algo: “Porém, quando o resultado é apreendido como em verdade é – como negação determinada –, é que então já surgiu uma nova forma imediatamente, e se abriu na negação a passagem pela qual, através da série completa das figuras, o processo se produz por si mesmo.”²⁰⁷ Deixando de lado a “série completa das figuras” pelos motivos supramencionados, fica patente o modo como a negação se coloca como processo no motor do desenvolvimento dialético que se afirma, acima de tudo, como oposição à simples unilateralidade. Seguindo o exemplo da leitura hegeliana de Antígona, a individualidade colocada em contradição pela ação simultânea da lei divina e da lei humana deve, portanto, desembocar em uma nova realidade, um novo objeto colocado no plano da eticidade para a consciência – o que culminará, a partir desse estágio

²⁰⁶ Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. São Paulo: Vozes, 2002. P. 75.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 75.

específico, na formação do estado de direito.²⁰⁸ A contradição, portanto, é senão um momento do processo contínuo da negação determinada que é, a seu turno, o elo de ligação entre a continuidade e a descontinuidade da forma de vida. Isso porque o objeto que aparece não é inteiramente novo ao reter elementos do velho em sua transformação e determinação. E, assim, a diferenciação entre o negado e seu resultado, entre o velho e o novo, é também um processo de enriquecimento e acúmulo.

No contexto das formações sociais elaboradas por Jaeggi, isso serve para mostrar como uma forma de vida não se torna obsoleta repentinamente. Lembrando da falta de correspondência ao conceito como problema colocado à forma de vida, uma forma de vida se mostra erodida quando não consegue responder aos problemas que lhe são colocados. Ao mesmo tempo, novas práticas e crenças surgem de modo que elas mesmas colocam em questão a velha forma de vida. Assim foi o caso do princípio de individualidade no desenvolvimento da sociedade grega, que teve origem sob os auspícios da velha sociedade, gerando demandas às quais ela própria não podia corresponder e provocando a necessidade de uma transformação.

Com isso, a posição que foi superada contém — de forma negativa — não só a necessidade, mas também a possibilidade da sua superação, ou seja, contém os recursos para a transformação de uma situação insustentável. Na crise do antigo já está o potencial para sua superação produtiva; o que dispara a crise dá origem aos meios para resolvê-la. Assim, a crise é desencadeada num momento em que esses mesmos recursos já estão disponíveis.²⁰⁹

No modelo hegeliano, isso significa que o processo de supressão [*Aufhebung*] não descarta o momento anterior como puramente falso, mas preserva-o em primeiro lugar por determiná-lo em seu momento específico e, em segundo lugar, justamente por meio de sua transformação em uma nova determinação. Os momentos de negação e superação sempre preservam algo de si e são, portanto, tão negativos quando construtivos. No caso da fenomenologia de Hegel, a dinâmica que aparece a partir daí é sempre aquela de um movimento progressivo de enriquecimento no qual não só se acumula, mas se transforma qualitativamente a cada processo de acumulação. Os problemas resolvidos dão origem a novos problemas que devem, no entanto, ser resolvidos em um estágio de complexidade superior, e a isso dá-se o nome de progresso, não apenas porque o processo caminha, mas porque responde a demandas cada vez mais exigentes:

²⁰⁸ Ibid., p. 331.

²⁰⁹ KL, p. 420.

A consciência nada sabe, nada concebe, que não esteja em sua experiência, pois o que está na experiência é só a substância espiritual, e em verdade, como objeto de seu próprio Si. O espírito, porém, se torna objeto, pois é esse movimento de tornar-se um Outro - isto é, objeto de seu Si - e de suprasumir esse ser-outro. Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, o abstrato - quer do ser sensível, quer do Simples apenas pensado - se aliena e depois retorna a si dessa alienação; e por isso - como é também propriedade da consciência somente então é exposto em sua efetividade e verdade.²¹⁰

Na constelação de crises tal como desenvolvida na história das contradições, este processo de suprassunção é entendido como o que Jaeggi chama de processo de resolução de problemas.²¹¹ De qualquer modo, Jaeggi faz questão de mostrar que sua ideia de dialética e transformação a partir das contradições pode ser utilizada mesmo em leituras materialistas da história. Hegel afirma, na *Filosofia da história*, que certos acontecimentos históricos se dão apenas e quando o tempo está maduro o suficiente para que eles aconteçam²¹² e, se Jaeggi concorda nesse sentido que as formas de vida, em seu lado dado, aparecem para nós, faz sentido aqui também a famosa passagem marxista que se tornou adágio: “As pessoas fazem a sua própria história, contudo, não a fazem de livre vontade e nem mesmo em circunstâncias escolhidas por elas próprias, mas como são encontradas de imediato, já dadas e legadas pelo passado”²¹³. Isso significa que há pressões materiais para além daquelas determinadas pelos homens e, mais do que isso, que essas pressões tem uma determinada lógica de desenvolvimento. As condições de que Marx fala são resultados de transformações históricas de larga escala, o que no caso de Marx significa o desenvolvimento das forças de produção e os conflitos sociais e contradições, expressos na luta de classes. Ainda não lidaremos com o modo como Jaeggi interpreta a luta, ou seja, o aspecto mais francamente subjetivo da teoria marxista. O que nos importa aqui é que Jaeggi chama a atenção para o fato de que “as revoluções dependem de um elemento passivo, de uma base material”.²¹⁴ Isso significa que o caráter emancipatório dessas lutas se dá apenas enquanto eles “cumpram o sentido do movimento da história entendido como uma dinâmica dialética e conflituosa”.²¹⁵ Para compreender como poderíamos levar em conta esse “elemento passivo” em sua teoria, podemos seguir o caminho delineado por ela na descrição das formas de vida: considerara os aspectos socio-ontológicos

²¹⁰ Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. São Paulo: Vozes, 2002. P. 46.

²¹¹ O termo já apareceu aqui na parte em que buscamos delimitar o significado de um problema, mas será analisado no último capítulo, ao falarmos sobre o lado subjetivo da crise.

²¹² Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. P. 46

²¹³ Marx, Karl. Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte. Berlin, Dietz Verlag, 1932. P. 115.

²¹⁴ Marx apud Jaeggi, R. “Crisis, contradiction and the task of a critical theory”. In: *Feminism, capitalism and social change- essays in honor of Nancy Fraser*. New York: Palgrave Macmillan, 2017. P. 21.

²¹⁵ Jaeggi, R. “Crisis, contradiction and the task of a critical theory”. In: *Feminism, capitalism and social change- essays in honor of Nancy Fraser*. New York: Palgrave Macmillan, 2017. P. 21.

das práticas sociais e formas de vida e também os aspectos históricos, que apontam para sua dinâmica.

Segundo sua própria ontologia social, Jaeggi não pode simplesmente absorver os aspectos econômicos da teoria marxista como se fossem os dela. Em primeiro lugar, para Jaeggi, o pressuposto de uma teoria que tem como base práticas sociais que compõe as formas de vida não pode se assimilar a uma teoria que entende a esfera da produção em um sentido puramente econômico. Por um lado, pensadores como Adorno, Horkheimer, Benjamin e Marcuse, influenciados pela teoria lukacsiana, procuraram amplificar o conceito do capitalismo analisando os efeitos da fetichização, reificação e mercantilização para além da esfera produtiva, sem, no entanto, garantir que fosse possível falar da economia “em sentido amplo”. Por outro lado, a distinção entre sistema e mundo da vida de Habermas tampouco contribuiu para que ficasse claro o aspecto material das formas de vida. A esfera produtiva, segundo Jaeggi, não pode ser vista como uma esfera de lógica distinta, separada da sociedade e, no entanto, deve haver algum lado da sociedade que podemos chamar, indubitavelmente, de econômico.

Assim, Jaeggi acredita que podemos considerar as práticas e instituições da economia, como práticas sociais. A princípio, o domínio da economia é “aquele preocupado com a satisfação das necessidades reprodutivas da sociedade, a produção e distribuição de bens e serviços”.²¹⁶ No entanto, os elementos que estão ligados a esta satisfação, como por exemplo propriedade, troca de mercado, trabalho e dinheiro, podem ser vistos como práticas e instituições que não estão isolados, mas em junção com outras práticas (consideradas não econômicas), fazendo assim parte das formas de vida. Nesse sentido, as práticas sociais consideradas puramente econômicas estão interligadas a outras práticas que não são necessariamente “produtivas”. Se pararmos para pensar no exemplo da categoria do trabalho, por exemplo, não podemos tomá-lo simplesmente como uma atividade dada pré-reflexivamente. O trabalho existe enquanto prática “dentro de uma estrutura social e normativa de reconhecimento”.²¹⁷ A atividade não apenas está dentro de um contexto de produção, mas também dentro de um contexto de cooperação social e por isso não se pode apontar o trabalho apenas a partir de suas características produtivas. Isso significa que as normas que guiam o

²¹⁶ Jaeggi, R. “A wide concept of economy: Economy as a social practice and the critique of capitalism”. In: Jaeggi. “A Wide Concept of Economy: Economy as a Social Practice and the Critique of Capitalism.” In: *Critical theory in critical times*. New York: Columbia University Press, 2017. Jaeggi não fala, mas esta definição se aproxima muito da definição de trabalho elaborada por Hegel como *o mediador* do sistema de necessidades [*System der Bedürfnisse*], presente na *Filosofia do direito*. Cf. Hegel, G.W.F. *Filosofia do direito*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

²¹⁷ Idem, p. 12.

trabalho tomam forma dentro de instituições e práticas sociais específicas ao assumirem determinadas formas socioculturais, determinadas pela disponibilidade de habilidades, recursos e materiais de uma dada situação histórica. Mas, ao mesmo tempo, essas habilidades aparecem como resultado de um desenvolvimento técnico e material específico.

Não são apenas as atividades individuais e os modos de comportamento que mudam aqui, mas todo um contexto de prática no qual algo significa algo, onde os procedimentos e hábitos padrão tomam forma, chegando até sua sedimentação nas habilidades físicas e sensoriais dos trabalhadores ou sua relação com o tempo.²¹⁸

Esse contexto de prática também se transforma de acordo com as transformações segundo uma divisão social do trabalho determinada neste processo histórico. Se, do ponto de vista jurídico institucional, o trabalho acaba tomando uma forma específica segundo a qual as relações de produção e cooperação são realizadas, isso não significa que as leis que organizam o trabalho podem ser consideradas como os únicos elementos estruturantes deste, pois no trabalho também devem ser compreendidos elementos de comunicação, simbologia e hábitos que devem, em um contexto mais amplo.²¹⁹ Com isso, vemos como a estrutura das formas de vida pode ser traduzida também em materialidade.

Após essa longa apresentação dos elementos que dão forma à “dialética jaeggiana”, podemos esquematizar o caminho de nossa leitura do primeiro lado da crise, como anunciamos no capítulo anterior, e avaliar se essa leitura se sustenta contra a prova da teoria. Nossa leitura recomenda que a noção de crítica imanente de Jaeggi se desse a partir da análise do conceito de crise. Este conceito seria aquele em que a crítica mostraria sua imanência ao apontar a imanência do objeto e, por isso, neste terceiro capítulo lidamos prioritariamente com a imanência do objeto.

Aplicando a teoria a nosso esquema de interpretação temos agora um percurso no qual aparece, em primeiro lugar, um problema no contexto da formação social em que vivemos, e

²¹⁸ Idem, p. 13.

²¹⁹ A intenção aqui em ler o econômico como elemento da estrutura social normativa se assemelha àquela preocupação de Habermas em “Trabalho e interação”, ao resgatar o vínculo entre trabalho e interação da Filosofia Real de Jena. Essa aproximação fica evidente até pela categorização do trabalho como estrutura social de reconhecimento, que parecer ser aquela “unidade do processo de formação do espírito numa conexão dos três tipos fundamentais de dialética, isto é, nas relações entre a representação simbólica, o trabalho e a interação”. Habermas, J. “Trabalho e Interação”. In: *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 2007. (na citação p. 35)

sabemos que há um problema, pois algo que antes fazia sentido e era visto sem questionamento passa a ser considerado um problema. Esse problema diz respeito à autocompreensão que temos da forma de vida em questão e sintetiza-se em um conceito. Assim, põe-se em questão a forma de vida e se pergunta acerca de seu significado ou, em nível pré-reflexivo, mudam-se as práticas relacionadas a essa forma de vida. O problema pode adequar-se e sumir ou aprofundar-se na dimensão de uma crise. Se esse primeiro entendimento mostra um caminho ainda colado à autocompreensão prática dos atores sociais em uma forma de vida, ele já dá sinais de que a própria forma de vida só adquire sentido ao ter sido, em primeiro lugar, identificada como uma crise. As reações dos atores sociais e mesmo dos críticos que passam a tematizar essa crise dão ensejo à afirmação que fazemos de que é a crise que atesta a existência da forma de vida. A forma de vida passa a ser descrita e debatida negativamente a partir de seu problema à primeira vista incontornável.

Em um segundo nível de compreensão, no qual a teoria é exercida já reflexivamente, analisamos o momento imediato dessa crise e identificamos que ela se expressa em uma contradição de demandas que podemos chamar de demandas normativo-funcionais, pois são voltadas tanto para as reivindicações éticas quanto funcionais das formas de vida. Investigando em maior detalhe essas reivindicações, podemos ver que esses critérios ético-funcionais em contradição estruturam as práticas cotidianas e formam o solo de nossa compreensão social. No entanto, são eles apenas o momento fenomênico (para não abandonar o vocabulário hegeliano) da forma de vida, ou seja, aquele em que as contradições estão delineadas com contornos identificáveis e no qual os atritos sociais, expressos através de desarranjos nas práticas e instituições, vão de encontro às demandas contraditórias. O primeiro reconhecimento, segundo o qual há uma forma de vida porque há uma forma de vida em crise, deixa aparente o semblante do modo como, a partir das demandas normativas, definimos ou somos incapazes de definir uma forma de vida.

A partir desse ponto, é necessário que se descubra a origem, a dinâmica e a possível orientação transformativa da crise. Neste terceiro estágio, percebe-se que a dinâmica geral das crises sociais tem uma estrutura dialética, que dita o ritmo das transformações e, portanto, pode ser utilizado como critério para uma percepção abrangente de algo que poderíamos considerar uma “racionalidade” das formas de vida, a saber, o movimento histórico de acumulação de experiências de uma forma de vida, cuja imediatez concreta se encontrava nas práticas sociais, institucionalizadas ou não.

Ora, o percurso delineado acima não é o mesmo que segue a exposição elaborada por Jaeggi em seu livro, mas cremos ser este o percurso que atribui maior sentido argumentativo à

sua teoria do ponto de vista do conceito. É claro que, já a partir do que chamamos de “segundo nível” da reflexão, a orientação teórica do crítico já se faz presente e pode-se debater se não é esta já o resultado de uma crítica que esconde desde o início seus critérios normativos – ou mesmo o resultado de uma crítica já realizada anteriormente que pretende fundar uma nova crítica. No entanto, cremos que ao levarmos a sério o critério da imanência, que aparece, como quisemos mostrar no capítulo anterior, de modo objetivo, vemos também sua face subjetiva, ou seja, vemos a crítica a partir crise que aparece simultaneamente como reação à imanência e como processo de construção teórico que se revela enquanto analisa essa imanência.

O ponto principal da delimitação deste percurso é o entendimento de que as formas de vida, enquanto conjuntos de práticas vistos ontologicamente, são resultados de desenvolvimentos históricos que se colocam a partir do problema. Se dizemos isso é para defender a teoria contra a acusação de que ela tenta unificar princípios teóricos díspares, que produzem uma ambiguidade não resolvida, e por fim, impede todo o projeto teórico de Jaeggi.²²⁰ Por isso, como neste capítulo demos ênfase à descrição da imanência, devemos agora passar para o outro lado e mostrar como essa descrição é também análise. Para que não permaneçamos apenas no solo da crítica que descreve “de fora”, buscar transformar aquela objeção em índice de coerência teórica. Este movimento, certamente antihegeliano em sua estrutura, busca mostrar a simultaneidade entre crítica e objeto (conceito e efetivo) na imanência da crise. Se sua teoria não se sustenta sob o fundamento de um processo dialético que parte da consciência, é porque a efetividade encontrada nas práticas das formas de vida é considerada por ela como um ponto mais sólido para sua investigação. O que não significa, como veremos a partir de agora, que Jaeggi descarte completamente a postura crítica como um lado subjetivo de sua teoria, pois caso não o fizesse, talvez não tivesse onde se segurar – como os jovens hegelianos, como afirmou certa vez Löwith, agarrando-se às ondas para não se afogar em meio a um naufrágio²²¹.

²²⁰ De Caux, Luiz Philipe. A imanência da crítica: estudo sobre os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal de Minas Gerais. Capítulo 1.

²²¹ Löwith, K. "Einleitung zu": id. (arg.), Die Hegelsche Linke introdução de “A esquerda hegeliana”. Stuttgart, 1962, p. 38.

4. Da crise à crítica: a face subjetiva

Como adverte Hegel na introdução da *Fenomenologia*, “a investigação e o exame da realidade do conhecer não se pode efetuar sem um certo pressuposto colocado na base como padrão de medida”²²². A questão do padrão de medida é essencial para Hegel e na *Fenomenologia* adquire um caráter essencial em sua investigação sobre o saber. É por isso que, ao desenvolver sua concepção de dialética esboçada no capítulo anterior, Hegel afirma: “Quando descobre, portanto, a consciência em seu objeto que o seu saber não lhe corresponde, tampouco o objeto se mantém firme. Quer dizer, a medida do exame se modifica quando o objeto, cujo padrão deveria ser, fica reprovado no exame. (...) O exame não é só um exame do saber, mas também de seu padrão de medida.”²²³ Se, por escolhas metodológico-expositivas, ignoramos este aspecto no capítulo anterior, cabe agora reparar este feito e voltar ao procedimento crítico sem o qual toda a lógica e dialética hegeliana já exposta careceria de sentido no interior da proposta de Jaeggi. Mesmo que a filosofia hegeliana seja utilizada de modo muito limitado pela autora, cremos que ela não abandona a premissas básicas da concepção de crítica hegeliana e, como neste ponto Jaeggi concorda com o Hegel, faz-se necessário discernir qual é o padrão de medida mais coerente com a dialética social adotada por ela e como esse padrão de medida pode abarcar essa noção de dialética. Mas, como sabemos, a própria questão do padrão de medida é sinuosa na filosofia de Hegel. Pois, se com ele assumimos que não se pode pressupor de antemão o padrão de medida, isso significa que precisamos deixar que ele se mostre imanentemente. A questão se torna ainda mais nebulosa no caso de Jaeggi, no entanto, se considerarmos que a crítica imanente tal como exposta na *Fenomenologia* tem a vantagem de tomar como objeto o próprio saber e, assim, é facilitada a aproximação entre crítica e objeto, e entre conhecimento como padrão de medida e conhecimento como saber efetivo. Neste caso, a imanência pode ser pressuposta uma vez que os dois lados da moeda são saber e consciência.²²⁴ Já em obras preocupadas com as formas sociais, como a *Filosofia do direito*, a imanência parte desde o início de uma organização lógica bem determinada nas relações entre particular e universal e, tem seu lugar de fala já garantido

²²² Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. São Paulo: Vozes, 2002. P. 77.

²²³ *Ibid.*, p. 79-80.

²²⁴ Nesse sentido, Repa afirma sobre o conceito de crítica imanente em formação no Hegel anterior à *Fenomenologia*: “o padrão de medida é o do próprio saber não filosófico, que o justifica, e nisso dá as regras para sua própria crítica, ao mesmo tempo em que essa autocrítica se torna a tendência do objeto para a verdade”. Cf. Repa, L. “A essência da crítica: sobre o limiar da crítica imanente em Hegel”. *Discurso*, 49 (2), 2019. P. 282.

a partir da ponta final da história. Pode-se dizer, sinteticamente, que Jaeggi se utilizou do conceito da crítica imanente da *Fenomenologia* sobre os objetos inspirados na *Filosofia do direito* e na *Filosofia da história*.

Assim, por grande parte da exposição dos elementos hegelianos de sua teoria ter sido delineado no capítulo anterior, devemos agora, como havíamos prometido, introduzir um “lado subjetivo” à crise mencionada por Jaeggi. Para não apenas repetir as proposições já delineadas no capítulo anterior, gostaríamos de insistir que a crítica imanente deve ser tratada aqui como o outro lado da crise. Isso porque anteriormente vimos a dinâmica das crises normativas como algo que parecia ter um caráter de desenvolvimento próprio, quase autônomo, e agora devemos introduzir um novo motivo que se coloca ativamente como *produtor e avaliador das crises*. O primeiro aspecto que analisaremos, a partir da exposição do modelo de crítica de Jaeggi, será como a crítica imanente tem a função de apontar e delinear as contradições normativas. Esse processo de identificação, que encontramos no nível da autocompreensão imediata dos atores sociais e se deu ao enunciar um problema, aqui aparece com toda a força crítica devida, e por isso, enquanto elemento de constituição da crise, se concretiza como em um nível de autocompreensão aprofundada das formas de vida. A importância desse nível de autocompreensão é ainda maior se levarmos em conta os aspectos transformativos da crise que investigaremos neste capítulo. Antes de dar início a esse processo, lidaremos brevemente com uma discussão tipológica em que Jaeggi se enreda, para mostrar como seu conceito de crítica pode ser utilizado como critério de diferenciação de outros modelos.

4.1 A querela tipológica

Jaeggi se coloca contra dois outros modelos de crítica, por ela chamados de *crítica externa* e *crítica interna*.²²⁵ Como escolhemos realizar nosso percurso a partir da crise, e não a partir de uma tipologia crítica, cabe continuar nesse caminho e mostrar brevemente, a partir do tipo de dinâmica social identificada por Jaeggi como crise, que o problema destes modelos não

²²⁵ A teoria crítica contemporânea frequentemente se preocupa em enveredar-se por longas discussões tipológicas. Jaeggi participa do mesmo contexto e elabora também essa discussão no quinto capítulo de KL. No entanto, o que queremos aqui é tirar o enfoque no “tipo” da crítica e direcioná-lo ao conceito da crítica que, entendido por Jaeggi hegelianamente, também diz respeito ao seu objeto. Como já mencionado, a que tudo indica, a querela tipológica teve início, na teoria crítica, com Honneth, que desenvolveu sua tipologia crítica a partir daquela de Michael Walzer. Cf. *Pathologies of Reason – On the legacy of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2009. E também Walzer, M. *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

é a insuficiência de sua crítica, mas que os modelos não podem lograr em razão de suas premissas ontológicas básicas.

No primeiro caso, o da *crítica externa*, Jaeggi identifica como problema uma crítica baseada em uma irrefletida violência conceitual contra as instituições vigentes, no sentido de que esta é uma crítica que ignora completamente os princípios normativos já presentes na sociedade. Essa ignorância não se dá apenas sobre os objetos da crítica, mas sobre a própria crítica externa em si mesma, pois ela não se dá conta de que critica, a sua revelia, a partir de princípios extraídos da sociedade.²²⁶ Segundo Jaeggi, Hegel identificou também no radicalismo dos jacobinos essa virulência crítica, ao analisar o princípio de diferenciação e autonomização na figura da liberdade absoluta que tomou corpo após a revolução francesa. Hegel atribuiu aos jacobinos uma postura de crítica ao mundo a partir do prisma da liberdade absoluta, o que faria com que a crítica utilizasse apenas o seu próprio critério, aquele da liberdade de tudo estabelecido até então. O problema é que este tipo de postura funciona de modo absolutamente negativo, o que dispõe a essa má negatividade um único ponto de contato real com sua efetivação: a figura da morte.

Depois que [A liberdade universal] levou a cabo a destruição da organização do real, e agora subsiste para si, é isso seu único objeto – um objeto que não tem nenhum outro conteúdo, posse, ser-aí e expansão exterior, mas que é somente este saber de si como um Si singular, absolutamente puro e livre. (...) é a pura negação totalmente não mediatizada; (...) A única obra e ato da liberdade universal é, portanto, a morte, e sem dúvida uma morte que não tem alcance anterior nem preenchimento.²²⁷

Se o movimento dialético do desenvolvimento das crises impõe que seja sempre necessário reter algo da configuração social que se pretende criticar, uma crítica que nega os princípios imanentes só pode ser chamada de “externa”, no sentido de estar de fora da compreensão do que configura a realidade. Lembremos nesse ponto como Jaeggi defende a compreensão das propriedades utilizadas para definir uma forma de vida ao buscar definir como ela se adequa a seu conceito:

uma formação que não correspondesse ao seu conceito seria deficitária na medida em que não possuísse as propriedades atribuídas a seu gênero. Essas "propriedades atribuídas" devem agora ser entendidas de tal forma que, *em primeiro lugar*, não são padrões aplicados externamente ao objeto, mas requisitos que são estabelecidos *com ele*; se tratam de propriedades, *em segundo lugar*, que já existem pelo menos de modo parcial na formação correspondente - e careceriam de qualquer significado normativo se, no mínimo, não existissem nelas como potencial.²²⁸

²²⁶ KL, p. 269.

²²⁷ Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. São Paulo: Vozes, 2002. P. 406.

²²⁸ KL, p. 187.

Segundo esse esquema, qualquer atribuição de propriedades “de fora” é vista como erro no procedimento crítico, que falha em retirar do interior da forma de vida seus próprios critérios. A nível da descrição sócio-ontológica, isso significaria também ignorar o modo como as práticas constituem essas formas de vida, pois dever-se-ia reconhecer que o próprio processo de lidar com elas tem uma gramática já determinada pela prática e que assim só faria sentido falar em crítica pensando em um incremento de pressão normativa a partir deste processo já iniciado que, por sua vez, teria de lidar com normas fundamentadas ético-funcionalmente que não se alterariam simplesmente a partir de um padrão externo.

A crítica de Jaeggi segue os passos de Michael Walzer²²⁹. Retomando o argumento de Walzer, podemos identificar em Rawls um representante deste tipo de crítica. Segundo o entendimento de Walzer, a crítica externa²³⁰ é o procedimento pelo qual o fim normativo é dado pela moralidade que temos a pretensão de inventar. Exemplo deste procedimento seria o de Rawls, que aparece para Walzer não apenas como mero apoio para a exposição, mas como exemplar ideal do tipo de crítica externa. Rawls procurou elaborar uma filosofia moral que tinha como objetivo a realização da justiça e da boa vida comum através da construção de princípios normativos tomando como ponto de partida a ausência de pontos de referência, sejam estes morais, filosóficos ou religiosos. Assim, liberados do particularismo de sua situação social, os participantes poderiam decidir, de modo igual, sobre a manutenção de sua igualdade. É assim que, em Rawls, cria-se uma noção virtual de *posição original* na qual legisladores potenciais são despidos de sua posição social, valores e conhecimentos sobre o mundo para se colocarem como participantes iguais em um processo de decisão sobre o melhor modo de se viver em sociedade.²³¹ Levando em conta o argumento de que a *posição original* de Rawls tem o objetivo de propor uma nova moral que deve desconsiderar a existência de um mundo já moralmente pré-determinado, Walzer defende que seria difícil para os participantes deste processo decisório justificarem universalmente os padrões inventados para nova concepção de justiça.²³² Por isso, para Walzer, o procedimento crítico da invenção é insuficiente pela sua parcialidade, ou seja,

²²⁹ Walzer, M. *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993. Se citamos Walzer aqui é porque, apesar de não se identificar como um pensador da teoria crítica, foi a partir de sua classificação que Honneth trouxe ao interior da teoria crítica a demanda por tipologia(s) da crítica. Cf. HONNETH, A. “Reconstructive Social Criticism with a Genealogical proviso: on the idea”. In: *Pathologies of Reason – On the legacy of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2009.

²³⁰ Walzer chama este procedimento de *invenção*. Considerando esse caráter de *tabula rasa*, Honneth dá ao mecanismo da invenção o nome de *construção* e mostra que seu processo principal consiste em utilizar um “procedimento válido em geral, seja ele realizado de modo real ou fictício, que leva, por sua vez, a normas justificadas” (op. Cit., p. 46).

²³¹ Rawls, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. PP.143-156

²³² Walzer, M. *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993. P.19.

por desconsiderar que pelo simples fato de existirmos como seres morais e sociais não é possível abdicar do conteúdo normativo em busca de um conceito abstrato de justiça.

Além disso, Jaeggi acrescenta que a crítica de Rawls, não apenas implica em um problema de método, por deixar de lado a moral existente, mas com isso advoga por uma neutralidade que impede que a sociedade seja de fato tematizada.²³³ Como consequência, se não se pode avaliar o conteúdo de diversas concepções do que é *bom*, a teoria da justiça apenas consegue se sustentar em uma convivência na qual os participantes abandonam, sem justificção, seus planos de vida e não colocam em questão o sentido do que significa viver “bem” para eles próprios. Assim, o consenso só se estabelece na medida em que se neutralizam as orientações éticas dos atores, negando, assim, a possibilidade do debate acerca do próprio conteúdo moral que se quer construir.²³⁴ A concepção de princípios normativos universalistas *sem fundamentação histórica* vai de encontro à gênese da sociedade a ser criticada. Isso significa, no fim, que o problema da crítica externa não é procedimental, mas conceitual. E fica claro, portanto, não apenas a insuficiência deste tipo de crítica, mas sua impossibilidade como crítica social.

Se precisamos pensar em uma crítica que leve em conta os potenciais inscritos já na própria sociedade e, se segundo a teoria de Jaeggi estes potenciais são acessados em primeira instância no modo como as normas se relacionam com as práticas, é este caminho que devemos seguir para que seja possível um procedimento crítico adequado. No entanto, aí pode haver um problema de incompreensão do modo como essas normas e práticas funcionam, mesmo quando reconhecemos sua importância para as formações sociais. O que leva Jaeggi a criticar uma abordagem que ela define tipologicamente como *crítica interna* e que procuraremos aqui definir segundo sua relação com seu objeto.

Se, como diz Walzer, “a crítica da existência começa ou pode começar *a partir de princípios internos à própria existência*”²³⁵, o modo de funcionamento desses princípios deve se estabelecer segundo uma determinação específica. Como vimos anteriormente, senão a existência (aqui entendida como realidade social), mas a própria definição dela depende de um

²³³ KL, pp. 31-33. Aqui cabe insistir no caráter procedimental da teoria de Rawls, que não estaria aberta à recepção de algum conceito de igualdade e liberdade presente de antemão nos participantes da construção de uma sociedade justa. Vemos isso, por exemplo, em *Justice as Fairness, a restatement*, quando ele afirma sobre a igualdade: “Assim, a igualdade dos cidadãos é modelada na posição original pela igualdade de seus representantes: ou seja, pelo fato de que esses representantes estão situados simetricamente naquela posição e tem direitos iguais no procedimento de obtenção do consenso.(...) Na justiça enquanto equidade, um sociedade política democrática não tem valores e fins compartilhados para além daqueles que se enquadram ou se conectam com a concepção política de justiça em si.” (2001, p. 20, grifos nossos)

²³⁴ KL, p. 32.

²³⁵ Walzer, M. *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993, p. 20.

processo conceitual que passa por reconhecer historicamente as formas como os problemas são colocadas nesta realidade e como configuram-se em crises sociais normativamente determinadas. É preciso voltar, portanto, àquela descrição das contradições práticas, descritas por Jaeggi como elementos dessa conformação social:

a crítica imanente assume que os contextos dos quais retira a seu padrão de medida são simultaneamente contraditórios *em si*. Eles não deixam de se realizar por acidente, mas são marcados por um problema sistemático. Como resultado, a crítica imanente é menos orientada para a *reconstrução* ou resgate de potenciais normativos do que para uma *transformação* do existente que é promovida pelos problemas e contradições imanentes de uma determinada constelação social.²³⁶

Com este enfoque, fica claro como o processo de determinação das formas de vida por meio do elemento das contradições práticas deve ser visto como sistemático, necessário e imanente. Como vimos anteriormente, as normas e práticas não podem ser vistas simplesmente como forças distantes no campo da ontologia social, mas devem ser interpretadas em sua relação de simultaneidade necessárias. Na passagem acima há uma referência ao procedimento de uma reconstrução, o que aponta para uma aproximação entre a crítica interna e o que ficou conhecido como o paradigma reconstrutivo na teoria crítica.²³⁷ Não lidaremos com um comparação ponto por ponto do paradigma reconstrutivo e o de Jaeggi, procedimento que seria tanto exaustivo quanto alheio a nosso escopo. No entanto, por acreditarmos, seguindo a indicação de Repa²³⁸, que essa crítica se dirige fulcralmente à filosofia de Habermas e Honneth, buscaremos utilizar alguns exemplos de como a crítica de Honneth se identifica com a crítica interna e quais são os problemas que advêm desta concepção ontológica para a postura crítica.

Em linhas gerais, a crítica interna seria aquela segundo a qual as normas e práticas estão em oposição em uma sociedade. Segundo essa concepção, a estrutura social seria permeada de normas que não se efetivam de fato nas práticas que deveriam configurá-la.²³⁹ Ao mostrar como normas e práticas estão em uma conexão em que a segunda não realiza a primeira, o crítico teria que pensar, por conseguinte, como remediar esse processo, promovendo um processo de *adequação, restauração ou reconstrução* desta conexão de modo a deixá-la funcional. Para Jaeggi, essa postura é eminentemente conservadora, não só porque seu procedimento tem como objetivo final a conservação do que já estava dado, mas também por que se estrutura a partir de uma incompreensão da estrutura social das contradições práticas. É claro que haveria uma

²³⁶ KL, p. 277.

²³⁷ Sobre o paradigma reconstrutivo na teoria crítica Cf. Voirol, *op. Cit.*

²³⁸ Repa, L. “Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstrutivo na Teoria Crítica”. In: *Cadernos de filosofia alemã*. São Paulo, vol. 21, n.1. Jan.-jun. 2016. pp.13-27.

²³⁹ KL, p. 266.

diferença entre a crítica a normas assumidas *explicitamente*, em que o grau de conservadorismo deste modelo é maior, enquanto que é possível pensar ainda em algum grau de diferença em relação ao potencial progressivo em normas *implícitas* que devem ser reconstruídas. Mas, ainda assim, segundo Jaeggi, a crítica interna padece de um conservadorismo estrutural, pois “está voltada para a restauração de um consenso, ou seja, a restauração a um estado anterior. (...) Ela não é *dinâmica* e não é *transformativa*; ela não quer transformar a ordem existente, mas ajudá-la a se autorrealizar”²⁴⁰. Para ela, o aspecto restaurador dessa crítica não permite que se afirme corretamente transformações sociais inovadoras.

A crítica de Jaeggi, portanto, visa atingir justamente o ponto central do procedimento que ficou conhecido como crítica reconstrutiva: a defesa da reconstrução de um núcleo racional normativo como possibilidade de emancipação social. Isso se confirma quando voltarmos a Honneth e lemos algumas passagens da descrição do método da reconstrução normativa feita pelo próprio autor, as quais nos fazem perceber o quanto esta crítica está próxima das falhas conservadoras da crítica interna: “quando, no entanto, uma prática é reformada de modo que aplica sua norma subjacente de modo mais apropriado e compreensivo, eu chamo de ‘progresso moral’”.²⁴¹ Comentando justamente essa passagem, Jaeggi dirá que esta é uma abordagem do progresso moral que:

o descreve nos termos de uma *aprimorada implementação institucional* de princípios morais. Segundo esse entendimento, progresso moral é fazer sempre mais justiça ao que *significam* certos princípios morais ou o que está neles implícito, e então realizá-los em modos mais “profundos” ou complexos em nossas instituições.²⁴²

O elemento principal que permite que a visão da crítica interna se estenda também por sobre a crítica reconstrutiva é a caracterização de que ela não é transformativa. Para Jaeggi, a crítica imanente deve estar preocupada, de modo determinante, com a transformação e não com

²⁴⁰ KL, p. 273. (grifos da autora)

²⁴¹ Honneth, A. 2015, p. 206. Contrariamente à visão de Jaeggi, Repa defende que a reconstrução segundo o modelo de Honneth permite algo mais do que o simples resgate normativo, que seria garantido por um “excedente de validade” legado pela reconstrução, o que é sugerido por outra passagem de Honneth: “as normas de reconhecimento são caracterizadas por um ‘excedente normativo’ [*Geltungsüberhang*]; mesmo quando não há uma lacuna aparente entre as práticas de facto e as normas implícitas, os ideais associados com as distintas formas de reconhecimento sempre clamam por graus maiores de comportamento moralmente apropriado do que se pratica naquela realidade em particular. De outro modo, dificilmente eu poderia explicar como pode haver progresso” (Honneth apud Repa, 2018, p. 8) Cf. Repa, L. “Reconstructive critique as immanent critique – on the notion of surplus of validity in Axel’s Honneth theory of recognition.” Seminário apresentado no colóquio internacional “A Teoria Crítica de Axel Honneth: reconstrução, capitalismo e patologias”, que teve lugar na USP em 09/11/2018.

²⁴² Jaeggi, Rahel. From alienation to forms of life: the critical theory of Rahel Jaeggi. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2018.

a restauração e por isso a crítica emancipatória deve pretender “converter uma situação contraditória e propensa à crise em algo novo”²⁴³.

Assim, ainda que não afirme categoricamente que a reconstrução é uma crítica interna e busque por vezes denominá-la uma variante “reconstrutiva-imanente”, Jaeggi ainda assim a opõe como veemência a sua “variante”: uma crítica imanente de “inspiração negativa e transformativa”. Assim, o modelo reconstrutivo se orientaria positivamente “para as normas racionais enraizadas na realidade”²⁴⁴ mesmo considerando que essas normas são implícitas. Já a versão de Jaeggi da crítica imanente estaria orientada para a crise e teria um enorme ganho por, contrariamente ao modelo reconstrutivo, não se basear na crença “que nas práticas sociais e instituições existentes já estão contidas as normas e valores que pudessem ser recolhidas e que pudessem apenas ser reconstruídas e realizadas de modo conservador”²⁴⁵. Por esse motivo, o processo de reconstrução é visto pela autora como um processo conservador, preocupado sempre com a restituição de um potencial não realizado. É importante frisar que Jaeggi não vê a reconstrução, a princípio, exatamente como um modelo de crítica interna, visto que a crítica reconstrutiva trabalha com ideais que não estão explícitos na sociedade. Mas, ainda assim, alguns dos problemas que acometem a crítica reconstrutiva têm paralelos fortes com a crítica interna. Mais do que isso, o principal entrave para a visão da crítica enquanto processo emancipatório, tanto na crítica interna quanto na reconstrutiva será o mesmo: a restituição da norma, seja por meio do *resgate* de princípios da vivência em comum amplamente reconhecidos em uma comunidade, quanto pela *reativação* do verdadeiro significado de ideais incorporados às práticas desta comunidade:

[A crítica imanente] parte de contextos dados e padrões de medida internos aos objetos, com base, porém, em uma compreensão de como as normas se efetivam nas práticas sociais de modo distinto da crítica interna, que entende, por sua vez, as normas como orientações de valor e ideais. A crítica imanente localiza a normatividade das práticas sociais nas condições de realização das próprias práticas.²⁴⁶

Assim, tanto no caso da crítica interna quanto no caso da reconstrução, o papel do crítico seria, ao apontar interpretativamente uma discrepância entre uma determinada prática e seu ideal, restabelecer a conexão entre os dois pontos, desde que provida a explicação de que

²⁴³ KL, p. 295.

²⁴⁴ KL, p. 294.

²⁴⁵ KL, p. 303.

²⁴⁶ KL, p. 277-209. Repetimos esta citação agora com a menção à crítica interna que havíamos ocultado da primeira vez.

haveria uma conexão necessária.²⁴⁷ A possibilidade de identificação dessa contradição no âmbito da crítica interna traz algumas vantagens e, segundo Jaeggi, teria levado Walzer a adotar esse procedimento como método privilegiado. Ao se reconhecerem em contradição, os atores sociais se sentiriam moralmente constrangidos a corrigirem suas práticas, ainda mais considerando que a realização desse processo crítico só poderia vir de alguém que compartilhe das práticas e normas sob escrutínio. Do ponto de vista sistemático, haveria também a vantagem de não precisar justificar os padrões normativos, pois sua validade já seria socialmente reconhecida. No entanto, para Jaeggi, o potencial dessa crítica para a transformação social é praticamente nulo, dado que ela apenas reafirma padrões normativos que já foram afirmados pelo *status quo*, ou seja, pode ser o caso de que as próprias pretensões normativas do estado atual sejam em si conservadoras.²⁴⁸

4.2 O mecanismo de uma crítica procedimental

Se Jaeggi defende uma crítica imanente como crítica de um “novo tipo”, fortemente inspirada em Hegel, ela o faz ainda nos marcos de uma filosofia social de cunho normativo. Isso significa que, se durante todo o capítulo anterior, falamos do aparecimento de “problemas”, “crises” e “contradições” como parte de uma dialética de desenvolvimento próprio da história, seríamos no mínimo ingênuos se assumíssemos que, para Jaeggi, a história do processo de desenvolvimentos de problemas se dá pelas costas dos sujeitos, como se houvesse um motor a funcionar independentemente da posição dos membros da sociedade. Se desde o início a autora frisou insistentemente que os problemas e crises apareciam na medida em que a própria sociedade identificava a existência de problemas e crises, posteriormente, ao adicionar o elemento da contradição, vimos a dificuldade de uma identificação imediata dos problemas a partir dos atores sociais (incluindo os críticos). Tanto é assim que vimos na seção anterior como diferentes leituras de um processo social podem trazer diferentes modos de identificação de problemas e, com isso, de crítica. No entanto, o caráter especular da relação entre crítica e sociedade não basta para que possamos atribuir de fato subjetividade à crise. Se é certo que é preciso garantir a identificação entre o movimento do sujeito e o movimento do objeto é preciso compreender, para além dele, como de fato se identificam as conexões normativas contraditórias, sem que sejam apenas acompanhamento simultâneo da dinâmica do mundo.

²⁴⁷ Idem, p. 267.

²⁴⁸ Idem, p. 268.

Para Jaeggi, é apenas por meio de um procedimento imanente que possa *apontar contradições* que se pode entender as crises nas quais as formas de vida frequentemente se encontram e esse apontar torna a crítica parte constitutiva da crise. A novidade a que se propõe Jaeggi é sugerir uma noção de crítica imanente denominada como uma crítica “transformativa e negativista”²⁴⁹. Assim, devemos averiguar como essa crítica se propõe a funcionar ativamente por meio da atividade crítica e de que modo ela pode informar os processos de transformação social.

Ao introduzir seu modelo crítico, Jaeggi afirma que

A crítica imanente se apresenta como um novo tipo de crítica não apenas porque ela é “interna” e “partidária” de modo que a crítica deste tipo de crítica é sempre também uma questão de autocompreensão e autocrítica - em contraste com a pretensão de neutralidade encarnada na metáfora de um tribunal. Pelo contrário, outros momentos são decisivos para a “transformação do conceito de crítica” [*Transformation des Kritikbegriffs*] que começa com Hegel.²⁵⁰

Como uma crítica que pretende ser um padrão de medida imanente a crítica deve, em primeiro lugar, ceder à objetividade - aqui entendida como momentos de crise colocados pelas relações sociais. No entanto, a objetividade, considerando o padrão que se altera conforme seu objeto, nunca está dada mas aparece, pelo contrário, como *reencenação* dos momentos de crise e, deste modo, pode se colocar como crítica da sociedade pois serve como momento avaliativo e autorreflexivo das crises identificadas na sociedade. Seu procedimento, portanto, deve ser um procedimento simultaneamente analítico e crítico, um processo de explicação para o surgimento de uma crise que ao mesmo tempo, aponta para suas limitações e pensa sua superação. Isso faz com que ela seja elaborada e reelaborada enquanto procede, isto é, ela não depende de procedimentos externos estabelecidos dogmaticamente, mas depende da relação com seu objeto para se constituir enquanto tal. Assim, ela busca subsumir a crise para superá-la, o que a torna não apenas negativa, mas também afirmativa. Esses elementos, no entanto, apontam para uma crítica que só se efetiva enquanto procedimento de consumação [*Vollzug*] e nunca como princípio abstrato a priori.²⁵¹

Essa descrição dos princípios críticos mostra bem a face de um processo ativo de crítica. Se Jaeggi diz que é preciso *pôr em cena* as crises de seu tempo, ela assume aí o caráter de uma crise que representa os momentos da crise *para* o seu tempo. Mas a crítica não só analisa, descreve e põe em cena, pois ela tem também um aspecto produtivo. Em primeiro lugar, a crítica

²⁴⁹ KL, p. 294.

²⁵⁰ KL, p. 279.

²⁵¹ Idem, pp.279-281.

se volta para a identificação da relação *contraditoriamente imanente entre normas e práticas*, o que faz que as críticas baseadas na avaliação de uma cisão entre a norma (seja explícita ou reconstruída a partir de normas implícitas) e a prática sejam inefetivas. Por esse motivo, sua elaboração de um modelo crítico depende da elaboração de uma nova relação entre norma e prática - as contradições práticas apontadas por Jaeggi a partir da teoria hegeliana mostram esse ponto. Essa consideração deve levar em conta que a efetividade social é sempre normativamente composta e a normatividade das práticas sociais, portanto, é implícita não por ainda não ter se tornado explícita, mas por ser expressa pela *própria realidade*. Se isto é verdadeiro, também o é o fato de que as normas, ao mesmo tempo em que são expressas pelas práticas, as constituem funcionalmente. As práticas dependem, portanto, das normas, para que funcionem do modo como funcionam e não há uma relação de perda ou enfraquecimento entre o conteúdo original da norma e sua aplicação, mas o efeito de uma inversão constitutiva, necessária. Deste modo, se a norma assim se realiza porque não pode se realizar de outra maneira, sendo que os efeitos da norma podem se realizar contra seu conteúdo *suposto*, o qual, no entanto, não pode ser restituído. Ao contrário, a contradição não se dá entre norma e realidade, mas no processo pelo qual as normas se constituem, efetivamente, na realidade. É por isso que, para a autora, a “efetividade da troca de mercadorias no capitalismo, que depende por um lado de normas de igualdade e liberdade, precisa simultaneamente, por outro, enterrá-las” e assim as normas são tão contraditórias em relação à realidade, quanto estas em relação às normas. Essas contradições aparecem, para Jaeggi, como contradições dialéticas, ou seja, contradições que surgem, se desenvolvem e se transformam dentro de um processo de experiência contínuo e imanente: “Em uma dada situação sócio-histórica, elas não aparecem como distúrbios externos ou contingentes, mas são antes a manifestação de tensões e crises que já estavam implicitamente presentes na situação”.²⁵²

É por isso que, e aqui cremos ter chegado no ponto central, a crítica imanente não deve apenas apontar e identificar as contradições, mas *produzi-las*. Enquanto a contradição, na crítica interna, aparece no momento em que se mostra uma determinada conexão rompida entre prática e norma, a teoria de Jaeggi não permite trilhar a mesma lógica. A conexão, para Jaeggi, deve ser *produzida*, e produzi-la é construir a compreensão de seu aspecto necessariamente contraditório. Para ilustrar esse procedimento, Jaeggi delineia esquematicamente seu procedimento crítico:

²⁵² Jaeggi, R. “Crisis, contradiction and the task of a critical theory”. In: *Feminism, capitalism and social change-essays in honor of Nancy Fraser*. New York: Palgrave Macmillan, 2017. P. 214.

(1) O ponto de partida da crítica interna era: uma dada situação é caracterizada pelo fato de que uma *norma N é aceita* e, simultaneamente, uma *prática P é realizada*.

(1') A crítica imanente acrescenta: nenhuma de ambas é contingente, pelo contrário, ambas estão em uma relação necessária.

(2) A crítica interna afirma: uma norma N é *aplicável* ou vai *ao encontro* de uma prática P.

(2') A crítica imanente formula a conexão em termos mais exigentes: N é *constitutivo* para P e também constitui P *factualmente* (ainda que de forma contraditória).

(3) A crítica interna afirma: há uma *contradição* entre a norma e a prática, ou N não é *realizada* em P.

(3') A crítica imanente afirma: se N é realizado em P de forma deficitária, então se mostra a *contradição ou deficiência* de N e P e, portanto, pelo próprio caráter contraditório da prática constituída por N.

Assumindo que estas pré-condições estão satisfeitas, então as diferenças entre os *procedimentos* de crítica interna e imanente podem ser afirmadas da seguinte forma:

(4) A crítica interna exhibe uma conexão entre N e P e a torna explícita. Assim, estabelece que N é uma norma que visa à prática de P, ou que P é uma prática que se enquadra em N.

(4') A crítica imanente, pelo contrário, revela como N afeta P e P se orienta por N. Assim, a conexão em questão envolve uma forma mais forte de interdependência mútua e que deve, também, ser produzida por meio da análise.

(5) A crítica interna aponta a discrepância entre N e P.

(5') A crítica imanente analisa a contraditoriedade interna da prática P constituída por N.

(6) A crítica interna exige a conformidade de P e N.

(6') A crítica imanente funciona como o "fermento" da transformação prática de N e P.²⁵³

Apoiando-se na descrição desse procedimento crítico, vemos como este é um movimento que atua ativamente no próprio movimento da dialética histórica que fundamenta a normatividade social. Para Jaeggi, este é um procedimento sem o qual é impossível realizar a incumbência determinante de revelar conexões normativas contraditórias. Junto a essa exigência, deve-se abandonar a pretensão defendida por Walzer na possibilidade de um “crítico conectado” que depende apenas de um bom olho para realizar a crítica da sociedade na qual vive. O crítico, segundo Jaeggi, deve ler a realidade social como uma *estrutura normativa necessariamente voltada para a crise* e não apenas como uma situação de “inconsistência” normativa. É portanto dever do próprio crítico produzir as conexões entre práticas e normas em contradição necessária através da análise.

A postura teórica adquire, assim, um papel determinante, pois “tanto produzir uma ligação entre os elementos mutuamente contraditórios enquanto tais quanto localizar a

²⁵³ KL, pp. 297-298.

contradição - apresentam-se como um compromisso teoricamente exigente”.²⁵⁴ Não se pode apostar apenas no “bom olho” do ator social e, por isso, não basta apenas que se perceba o sofrimento social mas, a partir dele, é necessário que se decifre teoricamente o seu sentido de modo que essa decifração é já criação: “a crítica imanente analisa uma dada situação social de forma a estabelecer uma ligação que não seria visível sem o procedimento analítico da crítica. Só neste contexto é que algo é exposto como contradição”.²⁵⁵ Se isso parece afastar o teórico da sociedade analisada, para Jaeggi, é a garantia de que o crítico desempenhe um papel constitutivo na realidade social pois, ao produzir um diagnóstico, ele faz com que a sociedade absorva essa nova compreensão de si mesma.²⁵⁶

4.3 Criticar: produzir conexões

Ao resumir o potencial de sua crítica, diz Jaeggi:

Partindo de contradições necessárias (sistemáticas), a crítica imanente é o fermento de um processo de transformação que supera as deficiências da situação marcada por essas contradições. *A interdependência da análise e da crítica também significa que aqui se tornam visíveis as conexões que, juntamente com a percepção da realidade, também transformam as possíveis reações a ela. Nesse sentido, a crítica imanente envolve também um momento de revelação [erschließendes Moment] que tornam aspectos dessa realidade visíveis de modo inédito. É justamente nesse sentido que o comportamento crítico por um lado, depende (passivamente) do estado de crise do que é criticado e, por outro, é o fermento (ativo) de transformação.*²⁵⁷

A passagem acima parece dar um novo contorno para a distinção entre uma parte objetiva, aqui denominada passiva, e outro lado subjetivo, como parte ativa da transformação. As conexões que mencionamos no capítulo anterior, portanto, não existem e surgem em um campo apartado do crítico social, mas devem ser tornar visíveis por ele e, ao se tornarem visíveis, já passam a se incorporar ao lado objetivo, como base sobre a qual as práticas sociais se apoiam. Por isso, mais do que revelar as contradições, a função do crítico é produzi-las. Em uma crítica recente à filosofia de Jaeggi, Eva Geulen sintetizou o movimento que descrevemos no capítulo precedente do seguinte modo:

As contradições levam a crises. E as crises são os momentos nos quais as formas de vida mostram sua inconsistência e instabilidade e essa é a mola propulsora para a

²⁵⁴ KL, p. 299.

²⁵⁵ KL, p. 300.

²⁵⁶ KL, p. 281.

²⁵⁷ KL, p. 301. (*Grifos nossos*)

crítica imanente. Segundo a linguagem psicanalítica, crise é o sintoma que dá origem ao processo terapêutico de crítica imanente, que se bem sucedidos, vai transformar duas coisas: a norma latente governando a realidade, e a realidade ela mesma.²⁵⁸

Deixemos, por ora, o aspecto da visão de crítica imanente como procedimento psicanalítico, do qual falaremos mais à frente. O importante aqui é que, para a autora, Jaeggi defende o procedimento da crítica imanente como aquele que coloca em primeiro plano as normas inerentes à prática, sendo que nos localizamos essa prática, ou conjunto de práticas, quando ela aparece em crises determinadas e, por isso, para Geulen:

A crítica imanente não encontra ou reexamina as conexões [*Zusammenhang*], mas as produz na busca pelas contradições. Apenas nesse sentido pode-se dizer que os objetos “críticam a si mesmos”. A crítica imanente força as contradições latentes ou obscuras à luz e as articula com a conexão [*Zusammenhang*]. Contradições não são contingentes, mas necessárias.²⁵⁹

A crise, para Geulen, não é apenas um ponto que media o trabalho descritivo e analítico da crise, mas é o que a justifica e legitima, e isso porque “a crítica precisa da crise tanto como ponto de partida como meio para justificar sua imanência, a crítica pode acabar introduzindo a crise. Isso é ainda mais provável porque as contradições cumprem dois papéis: são constitutivas para o funcionamento de uma prática e elas se manifestam em crises”²⁶⁰. Geulen chama a atenção também para o fato de que, justamente por não pressupor uma dialética teleológica ou puramente preocupada com o saber, Jaeggi se volta para Adorno como uma referência à dialética que produz o novo sem o *telos* determinante de Hegel. De fato, Jaeggi cita uma famosa passagem de Adorno: “O falso, uma vez reconhecido de modo determinado e precisado, é já o índice [*Index*] do correto, do melhor”²⁶¹ - justificativa para aquele procedimento delineado na seção anterior tem o objetivo de apontar para o falso e localizá-lo a partir da realidade como critério da imanência. Renault vê na postura de Jaeggi em relação a Adorno mais do que uma mera referência, mas uma concordância teórica em relação ao modelo de imanência. Para ele, tanto o conceito de imanência de Jaeggi quanto o de Adorno podem ser classificados como um modelo de crítica “clínica e dialética”²⁶². No caso de Adorno, no entanto, os potenciais de resistência à integração estariam nos resíduos descartados do sistema, mas Jaeggi vê nessa postura um olhar “que primeiro nos permite ver coisas, conexões e fenômenos. Mas não só seu

²⁵⁸ Geulen, E. “On internal, external and imanente critique in Rahel Jaeggi.” In: *The value of critique: Exploring the Interrelations of Value, Critique and Artistic Labour*. Graw, I & Menke, T. (orgs.) Frankfurt-am-Main: Campus, 2019. P. 116.

²⁵⁹ Idem, p. 116.

²⁶⁰ Idem, p. 117.

²⁶¹ Adorno Apud Jaeggi, KL, 303.

²⁶² Renault, E. “Théorie critique et critique immanente”. In: *Illusio* nº 10/11 – 2013, p. 270.

poder interpretativo não se esgota em tornar visível o anteriormente invisível; além disso, Adorno se preocupa com conexões que só podem ser divulgadas conceitualmente”²⁶³. Por isso, para Jaeggi, a relação entre a sociedade e o impulso crítico de produzir e expor as contradições é justamente parte da identificação do falso, ou seja, da introdução da negatividade como elemento ativo da crítica. Vimos, na última seção do capítulo anterior, a visão de Jaeggi acerca da passagem sobre a negação determinada na *Fenomenologia*. Se lá acentuamos o aspecto da negatividade como elemento da transformação dinâmica das formas de vida, focando na questão do potencial de determinação da negatividade, agora queremos chamar a atenção para seu aspecto de negação ativa. Na passagem da *Fenomenologia* mencionada, Hegel afirma “a apresentação [Darstellung] da consciência não verdadeira em sua inverdade” (grifos nossos).²⁶⁴ Assim, o enfoque que queremos dar agora é justamente o aspecto expositivo da crítica, em que a produção da conexão é já um olhar para a negatividade que a move. Olhemos este aspecto agora a partir de dois exemplos descritos por Jaeggi como casos exemplares de crítica imanente: a análise de Hegel sobre a sociedade civil burguesa e a técnica psicanalítica de Freud.²⁶⁵ Dessa vez, o olhar aqui será inverso ao olhar que foi dado no primeiro capítulo, no qual focamos apenas o objeto da análise.

Segundo Jaeggi, a descrição da crise da sociedade do trabalho elaborada por Hegel em sua *Filosofia do Direito* deve ser considerada como exemplo de uma crítica imanente que se desdobra sobre uma forma de vida em crise. Isso porque, para Hegel, a sociedade civil, de um lado, “faz a mediação entre o indivíduo e seus meios de subsistência e de integração social ao permitir que ele participe no livre mercado”²⁶⁶. De acordo com Jaeggi, a ideia geral seria que as necessidades de cada um fossem satisfeitas a partir da mediação dessas pelo mercado, de modo que fossem satisfeitas pelas necessidades de outros, de modo a constituir um interesse comum. Nas palavras de Hegel: “O fim egoísta, em sua efetivação, assim condicionado pela universalidade, funda um sistema de dependência multilateral, de modo que a subsistência e o bem-estar do singular e seu ser-aí jurídico se entrelaçam na subsistência, no bem-estar e no direito de todos, fundados sobre isso, e apenas são efetivos e assegurados nessa conexão”²⁶⁷. A partir da organização da sociedade com base na necessidade mútua da satisfação das

²⁶³ Jaeggi, Rahel. “No Individual Can Resist”: *Minima Moralia* as Critique of Forms of Life. In: *Constellations*, vol. 12, n. 1, 2005.

²⁶⁴ Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. São Paulo: Vozes, 2002. P. 75.

²⁶⁵ Jaeggi também utiliza um terceiro exemplo, que é o de Marx, no entanto, mencionaremos esse exemplo na próxima seção, cujo tema é conflito social, o qual acreditamos ser melhor ilustrado pela teoria de Marx.

²⁶⁶ KL, p. 235.

²⁶⁷ Hegel, G. W. F. *Filosofia do direito*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010. P. 190. (§ 183).

necessidades, cria-se um espaço civil-burguês [*bürgerliche*] em que produtores, vendedores e compradores podem trocar as mercadorias em uma mesma instituição.²⁶⁸

No entanto, como Hegel mostra em sequência, essa própria reconfiguração social proporcionada pelo mercado introduz novos problemas e, por isso, para Jaeggi, o quadro fornecido por Hegel sobre a sociedade do trabalho [*Arbeitsgesellschaft*] é um modelo de sociedade em crise. O próprio Hegel faz a análise desse problema e mostra, nesse processo, segundo Jaeggi, o modelo de crítica imanente em que “a solução para a crise da sociedade orientada para o trabalho deve, portanto, ser uma solução capaz de reagir à forma histórica, social e normativa específica que este problema assumiu.”²⁶⁹

Analisando com mais detalhe essa passagem, vemos como a posição de Hegel frente a esse problema é justamente buscar produzir aquela conexão que aponta para a contradição na base da crise. Assim sendo, a chave da crítica imanente de Hegel se concentra em identificar, em primeiro lugar, o modo como essa sociedade funciona como sistema, na medida em que a estrutura familiar deixa de cumprir o papel que tinha anteriormente e como esses laços passam a ser substituídos pela subjetivação jurídica:

Inicialmente, a família é o todo substancial, ao qual compete o provimento desse aspecto particular do indivíduo, bem como no que concerne aos meios e habilidades, para poder adquirir para si [algo] do patrimônio universal, como também [no que concerne] à sua subsistência e a seu provimento num caso de incapacidade que intervenha. Mas a sociedade civil-burguesa arranca o indivíduo desse laço, torna seus membros estranhos uns aos outros e os reconhece enquanto pessoas autônomas; além do mais, ela substitui a natureza inorgânica externa e o solo paterno, no qual o singular tinha a sua subsistência, e ela submete o subsistir de toda a família à dependência da sociedade civil-burguesa, à contingência. Assim, o indivíduo é tomado como filho da sociedade civil-burguesa, a qual tem tanto reivindicações para com ele quanto ele tem direitos sobre ela.²⁷⁰

Por não depender mais da organização familiar, o indivíduo deve sua subsistência a um patrimônio universal formado a partir do sistema de satisfação das carências, conjunto que promove o entrelaçamento múltiplo das dependências subjetivas. É claro que, por ser esse patrimônio gerado pelo trabalho, sua participação nessa instância de universalidade é sempre mediada pelo trabalho. Nesse sentido, a participação no universal depende da possibilidade de uma propriedade, seja na forma de capital, seja na forma de uma habilidade que permita a participação do sujeito na produção (e que, como Hegel chama atenção, muitas vezes depende do capital).²⁷¹

²⁶⁸ Idem. P. 219. (§ 235).

²⁶⁹ KL, p. 327.

²⁷⁰ Hegel, G. W. F. *Filosofia do direito*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010. P. 220. (§ 238).

²⁷¹ Idem. P. 197. (§ 198).

Esse diagnóstico de Hegel mostra, em primeiro lugar, uma direção do desenvolvimento social para a satisfação das necessidades humanas. No entanto, como vimos, esse movimento em resposta a um problema anterior que a forma da família, sozinha, não dava conta de resolver, coloca simultaneamente um problema que se converte em seu oposto, ao qual agora ele não mais consegue responder. E não só o sistema passa a ter de lidar com esse problema, mas passa a depender dele e a produzi-lo continuamente: a miséria.

É assim que em meio a essa sociedade voltada para a satisfação das carências aparecem indivíduos que se encontram em situação de pobreza (portanto, desprovidos dos meios para participar das trocas) e que ficam, por esse motivo, privados da participação na sociedade. Como a satisfação das necessidades para Hegel é uma exigência da universalidade fundada a partir do sistema de troca, não adianta que a pobreza seja mitigada individualmente ou moralmente por meio de ações voltadas para o indivíduo em sua particularidade contingente, “pelo contrário, é de se considerar a situação pública tanto mais perfeita quanto menos resta por fazer ao indivíduo para si, segundo sua opinião particular, em comparação com o que está organizado de maneira universal.”²⁷²

Essa crise é fundada em uma contradição necessária entre a estrutura que está colocada como veículo de mediação universal, de um lado, e a produção de seu oposto, a pobreza como modo de exclusão social, de outro. Desse modo, não apenas a subsistência é mediada pelo trabalho, mas também o é pelo próprio processo de integração social e pelas expectativas subjetivas (ânimo, amor, etc.) de um modo insatisfatório:

Pela *universalização* da conexão dos homens mediante seus carecimentos e os modos de preparar e distribuir os meios de satisfazê-los aumenta-se a *acumulação das riquezas*, de uma parte, — pois dessa dupla universalidade resulta o maior ganho —, enquanto que, de outra parte, aumentam também o *isolamento* e a *delimitação* do trabalho particular e, com isso, a *dependência* e a *miséria* da classe ligada a esse trabalho, ao que se ligam a incapacidade de experimentar o sentimento e a fruição de outras capacidades e, particularmente, as vantagens espirituais da sociedade civil-burguesa.²⁷³

A contradição aqui é explícita — é o próprio processo de universalização e produção de riquezas que isola e produz a miséria, não como subproduto acidental, mas como elemento necessário à marcha do universal. Conforme uma parcela maior da população passa a viver na miséria, forma-se uma plebe [*Pöbel*], que se dissocia da sociedade, em parte por não ter o mesmo acesso ao patrimônio produzido coletivamente e passa a negar os princípios que fazem

²⁷² Idem. P. 222. (§ 242).

²⁷³ Hegel, G. W. F. *Filosofia do direito*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010. P. 222. (§ 243).

com que os membros da sociedade civil-burguesa acreditem na honra da produção de bens por meio do próprio trabalho.²⁷⁴ No entanto, ao contrário do que poderiam dizer algumas leituras conservadoras da passagem, não é simplesmente pela postura dos miseráveis que esse problema se mantém, ele têm uma causa estrutural. Isso se mostra pois caso o problema fosse resolvido segundo os próprios critérios da sociedade civil burguesa, sua resolução entraria em contradição. Deste modo, caso a classe que acumula riqueza tomasse a iniciativa de doar ou fornecer caridosamente meios de subsistência para os miseráveis independente de seu trabalho, o próprio fundamento do trabalho como meio de mediação e universalização, bem como de autonomia, estaria em xeque. Por outro lado, caso criassem artificialmente postos de trabalho para integrar os miseráveis, haveria o problema da produção excedente para além do sistema de necessidades que deve ser satisfeito, e o sistema entraria novamente em desequilíbrio segundo seus próprios critérios: “Aqui aparece que a sociedade civil-burguesa, apesar do seu *excesso de riqueza, não é suficientemente rica*, isto é, não possui, em seu patrimônio próprio, o suficiente para governar o excesso de miséria e a produção da população.”²⁷⁵

Além de operar mostrando a contradição necessária da sociedade do trabalho burguesa, Jaeggi acredita que o modo como Hegel opera sua crítica mostra como a contradição que está aqui está em movimento é prático-normativa:

O problema da pobreza é, portanto, *um problema normativo* (a pobreza não deve existir de acordo com a autocompreensão da sociedade civil-burguesa; a sociedade deve encontrar uma solução para este problema), mas é também um problema funcional (uma sociedade marcada por tais tendências de desintegração corre o risco de se desintegrar e de falhar como uma sociedade). A própria integração social funciona com base em uma norma, a saber, a promessa de alcançar uma posição dentro da sociedade através do trabalho em que se pode prover o próprio sustento e assim gozar de reconhecimento. Quando o cumprimento desta promessa é impedido por obstáculos sistemáticos, ela é posta em perigo de perder sua função integradora, de modo que a forma de vida fundada sobre ela também se decomporia. Aqui, portanto, a “desintegração” é um conceito que não descreve apenas um estado, mas um estado inaceitável, porque é uma reivindicação normativa, uma idéia de como a sociedade como uma relação de vida ética deve ser constituída, que é violada.

Mais do que isso, a crítica de Hegel é, segundo Jaeggi, profundamente imanente. A contradição normativa identificada por Hegel só é válida na medida em que sua funciona apenas quando a própria sociedade criticada reivindica essa norma. Se a sociedade civil burguesa quer tomar o lugar da família e quer fazê-lo por meio da mediação do trabalho, ela deve referir-se a uma unidade de constituição como sociedade. No entanto, essa unidade é prenhe de uma

²⁷⁴ Idem, p. 223. (§ 244).

²⁷⁵ Idem, p. 223. (§ 245)

autocompreensão isolada, atomística, em que os indivíduos da sociedade civil burguesa são considerados tanto economicamente, quanto juridicamente independentes e autônomos. Por outro lado, essa autonomia tem uma grande dependência das instâncias de socialização fornecidas pelo mercado.²⁷⁶ Deste modo, instaura-se uma contradição entre o interesse individual dos sujeitos e a sua real interdependência e vínculo social, cuja realização deficitária está permanentemente dada pelas costas dos indivíduos: “Assim, a sociedade civil burguesa é acusada pela crítica imanente de Hegel tanto de funcionar sob um mal-entendido [*Missverständnis*] sobre a relação entre dependência e independência como de sofrer de um desequilíbrio [*Missverhältnis*] prático entre estes dois momentos.”²⁷⁷

Vejamos agora outro exemplo de crítica imanente trazido à baila por Jaeggi, o caso da psicanálise freudiana: “O analista também é um crítico imanente, desde que seu diagnóstico não seja aplicado a partir de fora no analisando, mas funcione como um fermento que ajude que o conflito manifesto no sintoma encontre expressão e, em última instância, possa transformá-lo”²⁷⁸. A referência a Freud é no mínimo curiosa, dado que não é mencionada no restante do livro, uma obra em si já preocupada em se afastar de qualquer teoria social que tenha como base uma filosofia do sujeito. No entanto, pela passagem acima é patente que o comentário parece restringido a uma postura metodológica do crítico frente ao objeto imanente criticado. Nesse sentido, Küchenhoff, um dos autores mencionados por Jaeggi como defensor de sua concepção de psicanálise como método dialético, afirma que

o objeto da interpretação psicanalítica não precede a situação psicanalítica, não existe antes da atividade interpretativa. Esta atividade refere-se a um material inconsciente e significativo afetivamente, mas que ainda não está presente. Ela não se refere simplesmente a algo que o analista apresenta através da narrativa ou conduta. O material, ou seja, o objeto de interpretação psicanalítica, é encenado antes de tudo na complexa situação psicanalítica.²⁷⁹

Para ilustrar o funcionamento desse modelo, talvez caiba retomar alguns argumentos diretamente de Freud. Um dos princípios do desenvolvimento da psicanálise como campo de saber específico foi, segundo Freud, o desenvolvimento de uma metodologia de interpretação dos sonhos que pudesse distanciá-la das concepções místicas de leitura do significado onírico desenvolvidas até então. Esse procedimento, segundo ele, fornece as bases para todos os procedimentos que se desenvolveriam subsequentemente na clínica. Como tal, é possível ver

²⁷⁶ KL, p. 240.

²⁷⁷ Ibid., p. 284-285.

²⁷⁸ KL, 286.

²⁷⁹ Küchenhoff, J. “Mitspieler und Kritiker: Die kritische Hermeneutik des psychotherapeutischen Gesprächs”. in: *Was ist Kritik?* ed. Rahel Jaeggi and Tilo Wesche. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. P. 315.

em sua teoria do sonho como que um microcosmo do procedimento psicanalítico que, além disso, mostra como ele pode ser considerado uma crítica imanente segundo o modelo de Jaeggi. Em uma “conferência introdutória” voltada para este tema, publicada em 1933, Freud delinea as seguintes etapas como necessárias à interpretação do sonho: A comunicação de um sonho pelo paciente – “o sonho manifesto”; elaboração deste a partir “pensamentos oníricos latentes” que deram origem a ele e, por fim, buscar as conexões que levaram dos conteúdos latentes ao sonho manifesto.²⁸⁰ O material do sonho é, portanto, o material sobre o qual a “crítica” do psicanalista irá se debruçar e, no entanto, os critérios para essa interpretação deverão ser retirados do próprio sonho. Assim, a partir desse material, o psicanalista tenta conduzir o analisando à identificação de momentos do sonho que mais chamam a sua atenção e procura fazer com que ele realize livre-associações sobre eles. A partir das associações, o analista pode preencher lacunas no sonho e compreender a relação entre as associações e o sonho relatado. Como elas não tocam de fato o conteúdo onírico latente, é a intervenção do analista que força essa conexão, inferindo e insinuando relações ali onde a associação parece frear ou deixar lacunas às mostras.²⁸¹

Como o analista tem experiência em identificar essas lacunas e sugerir conexões, ele atua de certa forma como um tradutor que identifica resistências no modo como são realizadas as associações. Quanto mais há hesitação ou, do contrário, uma longuíssima cadeia de explicações na elaboração de uma associação com algum elemento do sonho, tanto mais esta é significativa. Por meio desse caminho, segundo Freud, o analista poderá chegar à expressão, por parte do analisando, dos conteúdos latentes ou, ao menos, parte deles. Isso não significa, no entanto, que o processo analítico chegou ao fim. Pelo contrário, caso parasse aí, a psicanálise poderia ser compreendida apenas como uma disciplina hermenêutica, sem valor para uma transformação da psiquê do analisando. Fosse esse o caso, também careceria de sentido a ideia da crítica imanente como processo análogo ao método psicanalítico, se levarmos em conta que a intenção de Jaeggi é pensar de que modo a crítica pode auxiliar a transformação social.

Se inicia, portanto, uma segunda etapa em que o analisando deve reconhecer os conteúdos latentes expressos, momento em que se depara com algum elemento que lhe parece estranho ou lhe causa repulsa. Nesses elementos é que está, para Freud, o impulso instintivo reprimido, que converteu os pensamentos oníricos latentes em séries visuais desconexas. É por

²⁸⁰ Freud, Sigmund. “Novas conferências introdutórias à psicanálise”. In: *Freud: Obras completas. Vol. 18*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 130.

²⁸¹ Idem, p. 133. Sobre esta intervenção, Freud a fundamenta como produzida pela extensa experiência da interpretação, que faz com que o analista perceba modos de conexão semelhantes em casos diferentes.

isso que os elementos que apareceram na associação adquirem tanta força, pois carregam em si, simbolicamente, o impulso distorcido. A partir daí, o analisando é confrontado por seus próprios desejos e se espera que, por meio da identificação da origem de seus impulsos, ele possa lidar com uma compreensão maior acerca de seus sintomas e seu modo de funcionamento. O modo como essas interpretações são absorvidas de volta pelo analisando, segundo Küchenhoff, é justamente o critério pragmático para o valor da interpretação enquanto crítica transformadora. Isso significa que não adianta apenas que o analista encaminhe a interpretação, mas que essa interpretação seja contraposta novamente ao analisando, que deverá ressignificá-la.

De qualquer modo, o processo transformativo do analisando aqui é dependente da presença de um crítico que, apesar de fomentar uma transformação, a faz a partir do que é fornecido pelo analisando e a partir da relação com ele estabelecida. O que é vislumbrado como mudança, portanto, não está e não poderia estar dado de antemão. Mesmo as associações realizadas na clínica não são restituições de conexões perdidas, mas as realizações próprias dessas conexões. Como o conteúdo latente nunca havia encontrado expressão do modo como se dá durante o processo psicanalítico, a conexão produzida a partir da livre-associação é inédita e ao mesmo tempo diz algo acerca da origem do conteúdo manifesto do sonho.

4.4 O conflito como efetivação subjetiva da crise

Levando em conta os exemplos acima, vemos como o potencial de transformação da realidade estaria, a partir da interpretação dos momentos de crise dos arranjos sociais – expressões das contradições normativas – iniciando um processo de pressão para a mudança, um processo consciente de que não se trata de alterar uma norma ou uma realidade, mas insistir na simultaneidade e necessidade da contradição entre os dois. Como vimos, a própria formação das formas de vida como instância normativa se dá a partir de crises a cada vez que realizamos as práticas que determinam essas instâncias, reforçamos seu caráter de solução adequada. Por outro lado, a cada vez que questionamos ou reinterpretemos as normas e as práticas, reforçamos seu caráter problemático, o que as impele novamente para a tentativa de buscar uma nova resolução:

Toda constelação sócio-histórica que passa a ser desafiada, é, por assim dizer, a especificação necessariamente instável, provisória, de um problema ou contradição. Propriamente falando, ela não “topa com” uma contradição (do modo como alguém é confrontado repentinamente com um problema), mas é, do contrário, produzida, ela mesma, como contradição.²⁸²

Foi assim que dissemos que, em Hegel, as crises aparecem como resultado de conflitos entre demandas irreconciliáveis não por serem simplesmente contrárias umas às outras, mas justamente porque estão interconectadas: “os problemas na forma de contradições dialéticas são problemas que se encontram dentro de dadas formações sociais, são *criadas* por essas formações”²⁸³. E a noção de que contradições *são criadas* por essas formações nos força a precisar melhor de que modo, dentro das formações sociais, as contradições podem ser criadas, para além do resultado produtivo de uma avaliação crítica-intelectual, tal como fora exposto na seção anterior. Por isso, levando adiante nossa intenção de utilizar a crise como prisma interpretativo, devemos frisar que um dos pontos a partir dos quais o lado subjetivo e o lado objetivo se diferenciam em meio à crise é na diferença que Jaeggi faz entre *contradição* e *conflito*, pois o lado objetivo da crise frequentemente vem efetivado na forma subjetiva de um conflito.

Uma contradição pode irromper, mas não o faz necessariamente e, como mostra a história, situações sociais que são rotuladas como “contraditórias” às vezes continuam a subsistir por um longo período de tempo sem que a sociedade busque alterá-las. Se as contradições devem ser elaboradas e identificadas enquanto contradições pelo crítico, isso significa que a postura crítica deve ser vista como situada entre a crise e o conflito, e em muitos casos, como condição para o conflito. Esse processo de efetivação da contradição deve ser considerado como momento importante do esforço da crítica e, por isso, o conflito em si também o é.²⁸⁴

Como já vimos também, as contradições aparecem como problemas de segunda ordem à medida que são interpretadas como problemas a partir das pretensões sociais de validade. Isso significa que os atores sociais são capazes de trazê-las também à tona e, nesse processo, as contradições podem ser transformadas em conflito. Se na contradição há uma disjunção necessária entre os princípios estruturantes de uma sociedade, o conflito ocorre quando os diferentes atores ou grupos sociais se posicionam em relação aos princípios que traçam as linhas

²⁸² Jaeggi, R. “Crisis, contradiction and the task of a critical theory”. In: *Feminism, capitalism and social change-essays in honor of Nancy Fraser*. New York: Palgrave Macmillan, 2017, p.14.

²⁸³ Ibid. p. 15. (grifos nossos)

²⁸⁴ KL, p. 388.

ao longo das quais se organizará o conflito, o que traz um caráter representativo para as contradições: “Assim, o conflito social seria *guiado* pela contradição interna mas não, em um sentido determinista, *causado* por ela; inversamente, uma tematização e resolução *adequadas* de um conflito se distingue pelo fato de reagir a essa mesma dimensão estrutural”.²⁸⁵ Deste modo, as crises sociais não aparecem necessariamente e não são apenas desenvolvimentos de uma história que se desenrola a despeito das ações dos atores sociais, mas são prováveis enquanto contradições até que se tornem crises enquanto efetivadas em conflitos. De outro lado, um conflito em que os atores sociais envolvidos não tenham a compreensão correta da dimensão estrutural a que estão se alinhando pode levar a não resolução das contradições de fundo.

Vejamos como isso se aplica, segundo Jaeggi, em outro modelo de crítica imanente, a crítica de Marx. Como mostramos no terceiro capítulo, um dos modos como Marx leva a cabo a sua crítica imanente da sociedade capitalista é mostrando como as compreensões normativas da sociedade burguesa se colocam, elas mesmas, em xeque:

Não apenas a autocompreensão, mas também as instituições essenciais da sociedade burguesa – o mercado livre, o trabalho livre assalariado, e contratos de trabalho celebrados entre pessoas juridicamente livres e iguais – repousam sobre (e geram) estas normas. Ao mesmo tempo, a liberdade e a igualdade são sistematicamente minadas pelas instituições da sociedade burguesa capitalista, de modo que elas não são, ou são apenas realizadas nesta sociedade de modo incompleto. Como participante do mercado de trabalho, o trabalhador é “apenas formalmente” livre e igual, mas na realidade ele é dependente e desigual.²⁸⁶

Para Marx, essa contradição era uma expressão da contradição material entre capital e trabalho – por sua vez resultado do desenvolvimento das forças produtivas. Como esse resultado implica em uma sociedade dividida em classes, estrutura da qual a produção dependia, é no conflito entre as classes que poderíamos vislumbrar a superação do bloqueio estrutural do desenvolvimento humano. Por isso, por mais que os trabalhadores denunciassem suas mazelas, de nada adiantaria se o fizessem sem levar em conta o elemento passivo da estrutura do sistema produtivo. Ou seja, mesmo a partir de um polo de luta social, ainda há a dependência de que essa luta esteja ancorada em uma estrutura de desenvolvimento social. Se a crítica se quer consequente, para Jaeggi, ela deve ser capaz de apontar, no processo de efetivação da crise por meio do conflito, para o ponto central no qual emerge a contradição, vindo ela da posição de um intelectual ou dos próprios movimentos sociais. No entanto, como mostramos na introdução, Jaeggi não pode dizer também que a mesma noção de conflito desenvolvida por

²⁸⁵ Idem.

²⁸⁶ KL, p. 285.

Marx possa ser utilizada como parâmetro. Como toda teoria crítica que testemunhou o advento do nazifascismo em meio aos trabalhadores, ela considera que não se pode mais esperar a identificação de um conflito focado apenas na classe, pois:

hoje não somos apenas confrontados com uma multiplicação de lutas sociais e uma pluralidade de linhas de conflito que nem sempre convergem; também encontramos com mais frequência situações que, apesar de marcadas por miséria, injustiça e sofrimento, não dão origem a movimentos sociais correspondentes, ou o fazem com movimentos que não podem ser considerados emancipatórios.²⁸⁷

É por isso também que Jaeggi insiste na orientação para o conflito não determinada apenas pelo voluntarismo ou normatividade independente, mas se vê sempre envolta ao processo de desenvolvimento de uma crise de uma dada formação social. Assim, o que ela retém de Marx em relação aos conflitos sociais é o aspecto duplo das revoluções sociais e sua relação necessária com a crise e a transformação social. Em Marx, as crises sociais são o elemento passivo e o conflito da dimensão ativa. Por isso, a crítica imanente não é apenas um esforço intelectual, mas se vê profundamente conectada com os conflitos sociais, que também a informam.

4.5 Emancipação: aprendizado e progresso

Nesta última seção gostaríamos de abordar alguns aspectos sobre o potencial da crítica imanente pensando no critério desenvolvido para a emancipação por Jaeggi: o progresso. Se relembarmos a citação a Adorno segundo a qual é necessário retirar o verdadeiro a partir do falso, somada aos exemplos de crítica imanente elencados por Jaeggi, vemos como o progresso deve também partir da crise, pois se a crise não se materializa na forma do conflito, a capacidade de desenvolvimento social e superação dessa crise se torna prejudicada.

Assim, a não-atualização de crises latentes leva à formação de ideologias e bloqueios à aprendizagem – a formas específicas de irracionalidade. Para Jaeggi esse é um momento central no qual a crítica imanente deve operar para que a sociedade passe pelo processo de aprendizado [*Lernprozess*]. Tal processo é sempre negativo, pois conserva, ao modo da negação determinada hegeliana, algo do que foi negado sem assumir, no entanto, a forma de uma restauração, mas assume o resultado cumulativo de experiência. A experiência da liberdade burguesa, por exemplo, aparece nesse sentido como resultado de lidar com o problema da dominação em outra

²⁸⁷ Jaeggi, Rahel. “Reply to my critics”. In: *From alienation to forms of life: the critical theory of Rahel Jaeggi*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2018, p. 129.

etapa sócio-histórica. Também como vimos o método psicanalítico, o enfrentamento com o problema nunca resultará em um estágio “saudável” de existência livre dos problemas, mas apenas um estágio no qual se aprendeu e se resolveu um problema a partir do trabalho dos problemas anteriores.

O papel da crítica se torna essencial pois ela se coloca então como “fermento” de um processo de transformação que não se prende a um *télos* determinado. Não se reconstrói uma ideia, mas, ao unificar análise e crítica, se mostra e se toma como real a interrelação contraditória do social. O que nos leva agora a compreender a crítica como modelo de resistência a bloqueios no processo de aprendizado:

A crítica aborda bloqueios sistemáticos no processo de formação da vontade e capacidade de ação dos atores (individuais ou coletivos). Na perspectiva da teoria crítica, são os bloqueios induzidos pela estrutura social na formação da vontade e capacidade de ação coletiva que são interessantes, bem como as razões socioestruturais para as deformações e inconsistências da própria vontade. (...) Em todos estes aspectos, a "crítica imanente" exercida pela teoria crítica vai além de um simples processo de esclarecimento interno, desde que estabeleça um critério supra-individual para o modo de reação adequado a tais problemas e, assim, coloque a ideia de "adaptação prática funcional" no lugar da busca pela simples consistência interna.²⁸⁸

Cabe, em primeiro lugar, compreender de onde vem sua noção de *processo de aprendizado*. Para Jaeggi o processo de aprendizado é uma tentativa de desenvolver o conteúdo do processo da experiência hegeliano, acrescentando-o de um lado pragmatista. Na *Fenomenologia* do espírito a dialética é considerada como processo de desenvolvimento da experiência da consciência. O aprendizado é, portanto, diferenciação e continuidade, ou, dito de outro modo, um processo que garante que algo se transforme de modo a reconhecer a si mesmo como diferente e, por isso, o aprendizado envolve também a reflexividade. No caso das formas de vida, no entanto, esse processo é voltado para descrever a mudança social e quem “aprende” não é um indivíduo, mas um conjunto supraindividual de práticas sociais compartilhadas. A forma social que passa por essa mudança deve ser capaz de a partir da indução pela crise, aprender algo. Para tornar esse ponto mais claro, Jaeggi apoia-se novamente na teoria de Dewey e em sua noção de “ambiente de aprendizado”. Segundo Dewey, um o aprendizado, em sentido amplo, é mediado pelo ambiente:

O ambiente consiste na soma total das condições que estão envolvidas na execução da atividade característica de um ser vivo. O ambiente social consiste em todas as

²⁸⁸ Jaeggi, Rahel. Der Standpunkt der Kritischen Theorie. Überlegungen zum Objektivitätsanspruch Kritischer Theorie. In: G. Albert, S. Sigmund (Hgs.) *Soziologische Theorie kontrovers - Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, «Sonderheft». Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 50, 2010, p. 491.

atividades dos semelhantes que estão vinculadas em a realização das atividades de qualquer um de seus membros. É verdadeiramente educativa em seu efeito no grau em que um indivíduo compartilha ou participa de alguma união atividade. Ao fazer sua parte na atividade associada, o indivíduo se apropria do objetivo que aciona se familiariza com seus métodos e assuntos adquire a habilidade necessária e está saturada com seu espírito emocional.²⁸⁹

Por isso, as formas de vida são consideradas por Jaeggi também como *ambientes de aprendizado*. A dificuldade aqui é que, na teoria de Dewey, é o indivíduo que aprende. Já no caso de Jaeggi, a forma de vida deve servir simultaneamente como ambiente de aprendizado e entidade que aprende. As formas de vida, como conjuntos de práticas, não são resultado da ação individual sobre elas, pois é nelas que o indivíduo se socializa. Por outro lado, também as formas de vida são dependentes dos indivíduos nelas socializados, pois são eles que constituem essas formas. Através da mediação dos indivíduos atuando socialmente, que atuam como portadores das práticas sociais, ocorrem as mudanças nas práticas. Essas mudanças não precisam ser reconhecidas imediatamente como momentos de aprendizado, pois é apenas no momento em que a forma de vida se vê em meio à crise que se dá essa possibilidade.

Quando uma crise ocorre, portanto, a forma de vida se mostra capaz de responder ou não à essa crise. Como, em uma crise, as práticas correntes não dão mais conta de responder à crise, é necessário que haja uma mudança nas práticas a partir das práticas anteriores e nesse momento se instaura a abertura para a experiência ou aprendizado. Esse momento tem duas marcas fortes: em primeiro lugar, ele deve ser reflexivo, ou seja, é necessária a reflexão de que as práticas anteriores não mais dão ensejo à solução da crise e, em segundo lugar, essa reflexão só se faz possível se apoiada nas práticas anteriores de modo que a experiência seja transmitida adiante. Pensando na definição inicial das formas de vida como espaços de sedimentação histórica de práticas sociais, fica claro que o aprendizado é um modo específico de sedimentação no qual a forma de vida é realizada reflexivamente pelos atores sociais como processo de consciência da experiência. Neste processo, os próprios critérios avaliativos passam a se apresentar de modo transformado e assim passam a influenciar de modo inédito nas formas de vida: “Assim, se as formas de vida são capazes de aprender, elas possuem uma racionalidade supraindividual que vai além da racionalidade individual”.²⁹⁰

Aqui novamente se misturam o lado passivo e o ativo, apesar da mudança ser promovida, em última instância, por indivíduos incorporados na forma de vida. Como a mudança de fato só ocorre em um nível mais amplo, supraindividual, o processo de aprendizado

²⁸⁹ Dewey, J. *Democracy and education*. Pennsylvania: Penn State University Press, 2001. P. 27.

²⁹⁰ KL, p. 352.

adquire sentido retrospectivamente, isto é, em relação aos acúmulos de experiências e reflexos sobre eles, ou seja, uma característica passiva. Dito de outro modo, se foram os indivíduos que realizaram a mudança, a mudança só é assim compreendida posteriormente, após ter ocorrido e ter dado lugar a uma nova forma de vida. O processo de aprendizado emerge como resultado coletivo das experiências de lidar com as crises.

O processo de aprendizado, e nesse ponto o conceito de aprendizado de Jaeggi adquire uma diferença maior em relação àquele elaborado por Dewey, é diferente de uma simples solução de problemas. Como as formas de vida se veem frequentemente confrontadas por problemas, elas dão diversas soluções para eles, o que não significa que essa solução é desejável. Deste modo, a instituição abominável da escravidão moderna pode ser vista, sobre o aspecto funcional, como uma solução para um problema enfrentado pela elite econômica de sua época, o que não significa que esta é uma solução aceitável. A solução é, portanto, apenas um momento provisório de tentativa de estabilização social, sem que haja reflexão acerca de seu conteúdo normativo.²⁹¹ Já o processo de aprendizado, por outro lado, seria aquele em que as experiências passadas fossem contempladas na solução, de modo a superar contradições anteriores.

Essa questão introduz então o problema de como considerar o processo de aprendizado bem-sucedido, ou, em outras palavras, como compreender criticamente esse processo com *progressivo*. Jaeggi considera que o processo de aprendizado pode também ser deficitário quando não é identificado o problema central que afeta a forma de vida. Nesse caso, ao invés de aprendizado, a resultante é um *bloqueio* na capacidade de lidar com o problema em si. Tratemos, em primeiro lugar, do bloqueio, para depois passarmos as formas de progresso.

Como o aprendizado tem uma forma dialética, como vimos no capítulo anterior, e a partir dessa dialética forma-se uma espécie de uma “racionalidade supraindividual”, o bloqueio ocorre quando ele impede que experiências, sejam elas correntes ou futuras, não sejam ampliadas ou estendidas. E o que ocorre então é que não se considera que houve uma experiência significativa. Como vimos, isso acontece a partir do papel do crítico como alguém que possa teorizar as contradições e assim trazê-las de seu período de latência para sua atualização²⁹². Assim temos, de um lado uma postura interpretativa e, de outro, os atores sociais como aqueles que realizam as contradições na forma do conflito. Caso haja um bloqueio no aprendizado, o processo de identificação das contradições não é realizado, o que impede que a

²⁹¹ Jaeggi, Rahel. *From alienation to forms of life: the critical theory of Rahel Jaeggi*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2018.

²⁹² KL, p. 390.

sociedade reflita sobre as mazelas que a afligem e que, mais do que isso, a mudança social fique impossibilitada. Se a etapa reflexiva introduzida pela crítica é essencial, sem ela a realidade se apresenta como fragmentada:

Por exemplo, esses mecanismos sociais provam ser bloqueios ao aprendizado que impedem uma sociedade de refletir em termos adequados sobre as realidades da mudança social (ou seja, mudanças que já ocorreram), de moldar as mudanças sociais coletivamente e de encontrá-las com uma autocompreensão coletiva adequada - em suma, aqueles mecanismos que nos impedem de perceber e medir até a realidade de uma sociedade em constante mudança.²⁹³

O que significa que padrões interpretativos antiquados são utilizados para compreender novos problemas. Jaeggi considera que a perspectiva deweyana contribui por não estar preocupada com a restituição de uma unidade da consciência, mas com os bloqueios que aparecem para que o ambiente de aprendizado. A forma que Jaeggi atribui para esse bloqueio abarca também o conceito de ideologia²⁹⁴. Em sua definição de ideologia, a autora afirma que as ideologias são ideias que surgem e subsistem sistematicamente em determinados contextos, no modo de sistemas de convencimento com consequências práticas, ou seja, são componentes reflexivos das práticas sociais.²⁹⁵ É fácil compreender aqui que como componentes interpretativos elas fazem parte das unidades das formas de vida tal como definidas no primeiro capítulo. Isso significa que, no sentido das formas de vida, as ideologias se apresentam como ferramentas inadequadas para se interpretar a realidade social e, desse modo, constituem essa realidade social de modo inadequado:

se os bloqueios sociais à aprendizagem envolvem bloqueios sistemáticos e não contingentes de acesso aos fundamentos do conhecimento abertos à reflexão social e implementáveis por meio dos processos de aprendizagem, então o progresso na aprendizagem, que deve ser entendido como um processo de enriquecimento e diferenciação, requer sempre, além disso, a remoção dessas causas sistemáticas.²⁹⁶

Com isso, o próprio do critério para o *progresso*, ou a condição para o progresso, passa a ser a eliminação desses bloqueios. Conforme delineado até aqui, a primeira coisa que fica

²⁹³ Ibid., p. 407.

²⁹⁴ É importante notar aqui que apesar de compreender os bloqueios nos processos de aprendizado como ideologia, Jaeggi não dispõe de uma extensa teoria da ideologia. Pelo contrário, pelo modo como ela propõe “repensar” a ideologia, é a ideologia que deve se adequar a sua teoria da crítica das formas de vida. A crítica da ideologia, por sua vez, se replica em seu modelo crítica imanente. Por esse motivo, o conceito de ideologia aparece como tributário de sua noção de bloqueios nos processos de aprendizado. Cf. Jaeggi, R. “Repensando a ideologia”. In: *Civitas*. Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 137-165. Jan.-abr. 2008.

²⁹⁵ Ibid. P. 139.

²⁹⁶ KL, p. 410.

patente é que o progresso é considerado como um meio, um processo, e não um fim em si mesmo. A partir dessa perspectiva procedimentalista, deixa-se de lado a noção de progresso como “meta positiva – um ponto de referência que informa nossas esperanças utópicas e direciona nossos esforços emancipatórios.”²⁹⁷ Como vimos a partir do prisma da crise que se apresenta à sociedade, o progresso tem sua possibilidade na medida em que a situação da crise força que determinada forma de vida se mova para além da compreensão cotidiana das práticas que a constituem e, como essa possibilidade de mudança social só se dá a partir das práticas já disseminadas pela sociedade, cabe aos atores e movimentos sociais, a partir de sua interpretação da crise, propor uma saída para ela. O problema passa a ser, no entanto, como identificar que essa mudança é uma mudança para melhor.

Como o único critério avaliativo para determinar se encontra na própria dinâmica das mudanças sociais, retorna assim o papel fundamental da crítica em analisar a erosão das instituições e práticas sociais e identificar os nexos de contradição com os quais se deve lidar. Jaeggi vê no exemplo da crítica de Adorno e Horkheimer uma tentativa em realizar esse processo, tendo como pano de fundo uma certa compreensão de progresso:

Como nos ensinam as análises de Adorno e Horkheimer sobre fascismo, anti-semitismo e vários modos de vida social contemporânea em termos de *regressão*, faz diferença se julgamos o fascismo como uma instância de um *erro moral* ou mesmo algo que é moralmente mau ou se o analisamos em termos de *regressão*. A injustiça moral ou o mal é um *juízo puramente normativo* sobre as instituições e práticas cruéis e desumanas que constituem, por exemplo, um regime fascista. Mas mesmo que sejam indiscutivelmente verdadeiros, e mesmo que o próprio Adorno certamente também empregasse categorias como crueldade ou desumanidade, estes julgamentos são, em certo sentido, *menos informativos* do que a análise abrangente que a tomada do fascismo como um modo de regressão tem a oferecer. Analisar o fascismo (ou, tomando um exemplo menos óbvio e contemporâneo, certos casos de populismo e fundamentalismo) não apenas como um mal moral, mas também como uma instância de regressão é uma *tentativa de entendimento*; em vez de ser atemporal, a categoria empregada tem um índice sociológico e histórico. Não só entendemos então que certas instituições são um desastre moral; entendemos também como surgiu o estado de coisas em questão. E, além disso, entender *como* surgiu este erro está, neste contexto, entrelaçado com a compreensão do porquê está *errado*.

²⁹⁷ Jaeggi, R. “Resistance to the perpetual danger of relapse”. In: *From alienation to forms of life: the critical theory of Rahel Jaeggi*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2018, p. 16.

Considerações finais

Grande parte das críticas dirigidas a Jaeggi partem do mesmo mote argumentativo: há uma dualidade em seu projeto que impossibilita que ele seja tomado coerentemente como um todo. O ponto nevrálgico dessa ambiguidade é a classificação simultânea das formas de vida tanto como objetos ontológicos descritos positivamente a partir de critérios éticos funcionais, como, por outro lado, resultado de um longo desenvolvimento histórico-dialético, que culmina na aparição de problemas e crises, além de suas tentativas em resolvê-los.²⁹⁸ Essa dualidade, seria mal resolvida, pois ao basear-se em pressupostos teóricos excludentes, ela acaba anulando por completo a teoria.

Jaeggi quer preservar um núcleo positivo, por isso parece ser o único modo de dar sentido às normas sociais, nessa direção, a existência das normas e práticas são positivas, até em sentido próximo ao de Honneth. Seguindo essa pista, as próprias formas de vida seriam positivamente afirmadas ontologicamente. No entanto, seguindo o caminho do processo de transformação, as formas de vida adquirem um aspecto de negatividade, no sentido que só se definem em momentos de crítica, ou seja, de autonegação de seus conceitos, quando sua positividade é negada.

Em vez de insistir na potência do que Jaeggi aponta como crítica imanente, ou seja, a confluência entre sujeito da crítica e objeto da crítica, consideramos que seja mais profícuo investigar a tensão entre positividade normativa e contra a negatividade crítica, isso porque são esses dois momentos que seriam invocados em sua crítica imanente. Com isso, vemos como o lado ontológico de sua argumentação se opõe ao lado crítico, na forma de uma tensão difícil de resolver. Por outro lado, a proposta de Jaeggi é capaz de deixar algo em aberto, que só é preenchido ao sedimentar-se historicamente em relação a forma de vida imediatamente dada. Pode ser que falte totalidade a sua teoria, mas um ganho disso é que também falta o apelo para a totalização. Jaeggi quer contrapor seu modelo contra o modelo da crítica abstrata universalista mas, ao mesmo tempo, não quer se comprometer com uma crítica puramente interna, que não é capaz de pensar além da descrição. No entanto, parece que seu modelo peca em razão de um problema que é tanto lógico quanto ontológico. Esse problema não advém de uma dupla ontologia, ou de um problema de adequação de teorias de fontes distintas, como buscamos defender anteriormente, mas porque, segundo seu próprio sistema, nenhuma das contribuições

²⁹⁸ Cf. ALLEN, A; MEDINETTA, E. *From alienation to forms of life: the critical theory of Rahel Jaeggi*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2018.

teóricas dá conta de apontar para o objeto da crítica enquanto tal. Pois, mesmo se nos subordinarmos à dependência de crises para nomear os processos de transformação social, ainda assim temos que assumir, antes de tudo, que o mecanismo dialético das crises é sempre o mesmo, um mecanismo de desenvolvimento universal e abstrato da crise que opera historicamente sempre do mesmo modo. Se tanto for assim, Jaeggi deveria oferecer a contraprova da imanência com a qual ela poderia mostrar de onde deriva seu sistema. Como Jaeggi teve que renunciar ao Espírito e ao movimento teleológico da história presentes em Hegel e o movimento dialético foi delimitado a um funcionamento focado em relações normativas muito específicas, não se pode derivar de todo o percurso da história sua abrangência e universalidade. Também não se pode derivar, de cada momento de contradição prática específica, indutivamente, a existência desse motor dialético. As formas de vida dependem, portanto, de uma categoria situada fora delas mesmas, ainda que a relação entre fundamentação ético-normativa e movimento dialético da história possa ser lida de modo coerente.

Seguindo esse percurso, de fora para dentro, o modelo da dialética não tem fundamento imanente e, com isso, as contradições não têm fundamento imanente e não podem dar forma às formas de vida e nem apontar os nexos estruturais ético-normativos. Seguindo o percurso inverso, partindo das práticas e subindo em direção a seu modo de fundamentação ético-funcional, somos barrados novamente pelo mesmo ponto, pois não temos como mostrar que há uma história operando sem lançarmos mão já de um conceito de dialética operando na história. A descrição da dialética na Introdução da Fenomenologia, sem o subsequente desenvolvimento das figuras da consciência e sem cada uma de suas determinações, teria apenas o efeito de uma descrição formal, um manifesto especulativo.

De onde retira Jaeggi, contudo, esta dialética? De fora do plano da imanência, da história da filosofia.²⁹⁹ A imanência de Jaeggi é retirada completamente de fora do solo social de fato, ou, ao menos, de uma parte muito restrita do que ela considera como solo social. Na aproximação entre Marx e Hegel, o que há em comum é que os dois desenvolveram em suas épocas “teorias da imanência”. O problema é que, no caso deles, essa teoria era retirada de uma leitura de sua época, a história não era uma história abstrata, mas profundamente analisada e avaliada em cada um de seus passos. Em Jaeggi ocorre o contrário e, justamente por isso, os

²⁹⁹ Com sua teoria das práticas sociais fica bem claro desde o início que a intenção de Jaeggi não era basear-se em uma reconstrução da história da teoria e nem mesmo de uma história reconstitutiva da teoria em um modelo habermasiano. Para ela, os objetos sociais são concretos e sua apropriação de diversas teorias da filosofia não segue uma metodologia específica.

exemplos de imanência presentes na história são retirados das filosofias de outros. Sua prova da imanência da história é a mesma de Hegel, menos o sistema. Sua prova da imanência das contradições do capital é a mesma de Marx, menos o trabalho.³⁰⁰ Como diz Eva Geulen, “geralmente a dialética dita como tanto Marx como Hegel foram capazes de encontrar o novo a partir do velho. Por isso, não é claro para mim como Jaeggi quer proceder sem utilizar-se do quadro de referências construído por Hegel e Marx e sem pensar em formas correspondentes da visão da história como processo teleológico. Se o processo de aprendizado iniciado pela crítica não é nem um “romance de formação” que tem como destino o conhecimento absoluto e nem a jornada em direção à ditadura do proletariado, então como pode-se reconhecer o novo no velho?”³⁰¹

Ela poderia, é claro, resolver este problema se fornecesse um diagnóstico de tempo que mostrasse não só como a análise imanente destilada de Marx e Hegel ainda se sustenta, mas como o acréscimo do fundamento normativo pragmatista contribui para a crítica. No contexto da filosofia “pós-fundacionista”³⁰² parece que o preço de se evitar o sentido de orientação da história foi a abstração da história em um amálgama de momentos particulares.

Analisando de modo mais detalhado, a própria descrição do procedimento crítico visto no último capítulo levanta algumas questões. A primeira delas é se tal procedimentalização não leva invariavelmente à dependência da crítica à um processo de externalização ontológica, dado que a história tem sua determinação segundo uma dinâmica que se repete a cada momento crítico como mecanismo dado a priori e apenas indica um mesmo movimento por parte do crítico, senão da consciência. Em segundo lugar, parece que o potencial crítico é diluído na medida que para que a crítica seja efetiva de fato, basta que quem quer que faça essa crítica se subordine à mesma lógica da história.

Nesse passo, a conexão entre movimento histórico e procedimento crítico, que pretendia ser a síntese entre sujeito e objeto, vem a ser o cimento seco de tal relação em que procedimento engessa movimento e a dinâmica histórica se torna mecânica. Não deixa de fazer sentido tentar resolver a questão do déficit de normatividade apontado por Habermas, mas, caso seja necessário fazê-lo em nome da crítica imanente, é preciso dar nome aos bois que levam adiante a carroça mambembe da história.

³⁰¹ Ibid, p. 117.

³⁰² Marchart, Oliver. *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

Referências bibliográficas

ADORNO, T. “Beitrag zur Ideologienlehre”. In: *Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main: Surhkamp Verlag, 1972.

ADORNO, T. *Estudos sobre a personalidade autoritária*. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

_____. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

_____. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *A Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

ALLEN, A; MEDINETTA, E. *From alienation to forms of life: the critical theory of Rahel Jaeggi*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2018.

ALLEN, A; JAEGGI, R; VON REDECKER, E. “Progress, Normativity, and the Dynamics of Social Change - An Exchange between Rahel Jaeggi and Amy Allen.” In: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Volume 37, Number 2, 2016.

ALLEN, A. “Beyond Kant versus Hegel: An Alternative Strategy for Grounding the Normativity of Critique”. 2016. Manuscrito.

BENHABIB, S. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 1986.

BRESSIANI, N. “Uma nova geração da Teoria Crítica”. In: *Discurso*. Revista do departamento de filosofia da USP, n. 45, 2016.

BOLTANSKI, L; CELIKATES, R; HONNETH, A. “Sociology of Critique or Critical Theory?”. In: *The spirit of Luc Boltanski*. Anthem Press, 2014.

BOHMAN, J.; Rehg; W. *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory*. Massachussets: The MIT Press, 200.

BUBNER, R. “Was ist Kritik?”. *Philosophische Rundschau*, 16 (3/4), 1969.

CELIKATES, R. “From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique: On the Critique of Ideology after the Pragmatic Turn”. In: *Constellations*, Vol 13, N. 1, 2006, pp. 21-40.

_____. “Karl Marx: critique as emancipatory praxis”. In: DE BOER, K; SONDEREGGER, R (org.). *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*. Palgrave Macmillan, 2011. pp. 101-118.

_____. *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliches Selbstverständnis und Kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2009.

DE CAUX, L. A reconstrução normativa como método em Honneth. In: *Peri*, v. 07, n. 02, 2015, pp. 83-98.

_____. A imanência da crítica: estudo sobre os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal de Minas Gerais.

DERANTY, J. “Reflective critical theory: a systematic reconstruction of Honneth’s social theory”. In: *Axel Honneth: Critical essays*. Brill, 2011.

DEWEY, J. *Democracy and Education*. Pennsylvania: Penn State University Press, 2001.

_____. *Logic – The Theory of Inquiry*. Henry and Holt Company: New York, 1939.

EGGER, L. “Immanente kritik oder Metakritik der Moral? Zu Normativität als Gegenstand und Grundlage der Marx’schen Gesellschaftskritik”, in: BOHLENDER, M; SCHÖNFELDER, A; SPEKKER, M (Org.). “Kritik im Handgemenge” - die Marx’sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz. Bielefeld: Transcript Verlag. 2018.

FLECK, A. *Theodor W. Adorno: Um crítico na era dourada do capitalismo*. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Florianópolis: 2015.

FRASER, N. What’s Critical about Critical Theory: The Case of Habermas and Gender. In: *New German Critique* 35, 1985. P. 97–131.

FREUD, S. “Novas conferências introdutórias à psicanálise”. In: *Freud: Obras completas. Vol. 18*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

GADAMER, H. G., *Verdade e método*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1999.

GEULEN, E. “On internal, external and imanente critique in Rahel Jaeggi.” In: *The value of critique: Exploring the Interrelations of Value, Critique and Artistic Labour*. Graw, I & Menke, T. (orgs.) Frankfurt-am-Main: Campus, 2019.

GEUSS, R. *The Idea of a Critical Theory – Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge University Press, 1981.

HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Edunesp, 2011.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Justification and application: remarks on discourse ethics*. Cambridge: The MIT press, 2001.

_____. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *O pensamento pós-metafísico: Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Unesp, 2015

_____. “Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática”. In: *Estudos avançados Cebrap*, São Paulo, v. 3, n. 7, pp. 4-19, Dec. 1989.

_____. “Prefácio à nova edição (1990)”. In: *Mudança estrutural da esfera pública*. 2011. Pp. 35-87.

_____. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *Teoria e práxis*. São Paulo: Unesp. 2013

_____. *The structural transformation of the public sphere*. Massachusetts: MIT Press, 1991.

_____. *The future of human nature*. Cambridge: Polity Press, 2001.

_____. “Um Perfil Filosófico político: uma entrevista com Jürgen Habermas”. In: *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo: 18, 1987. Pp. 77-102.

HEGEL, G.W. F. *Ciência da lógica: 3. A doutrina do conceito*. Vozes: São Paulo, 2018.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Leipzig: Reklam, 1924.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Filosofia do direito*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. (Trad. Fausto Castilho). Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: 34, 2002.

_____. *O direito da liberdade*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. *Pathologies of Reason – On the legacy of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2009.

_____. “Rejoinder”. In: *Critical Horizons*, 16 (2), 2015, pp. 204-226.

_____. *The critique of power*. Cambridge: MIT Press, 1993.

HONNETH, A; FORST, R; JAEGGI, R. Kolonien der Ökonomie: Ein Gespräch zwischen Axel Honneth, Rainer Forst und Rahel Jaeggi. *Polar: Zeitschrift für politische Philosophie und Kultur*, 2, 2007, pp. 151-156. Disponível em <http://www.polar-zeitschrift.de/polar_02.php?id=93>. Acesso em 12 de Junho de 2020.

HONNETH, A; JAKOBSEN, J; LYSAKER, O. “Social Critique between Anthropology and Reconstruction: An Interview with Axel Honneth”. In: *Norsk filosofisk tidsskrift*, vol. 45, n. 3, 2010, pp. 162–174.

HORKHEIMER, M. *Horkheimer, T. Adorno, W. Benjamin, & J. Habermas, Textos escolhidos. Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ISER, M. Desrespeito e revolta. In: *Sociologias*, n. 33, 2013.

ISER, M. (2004). “Gesellschaftskritik”. In: *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag, pp. 155-178

JAEGGI, R. “A Wide Concept of Economy: Economy as a Social Practice and the Critique of Capitalism.” In: *Critical theory in critical times*. New York: Columbia University Press, 2017.

_____. *Alienation*. New York: Columbia University Press, 2014.

_____. “Crisis, contradiction and the task of a critical theory”. In: *Feminism, capitalism and social change- essays in honor of Nancy Fraser*. New York: Palgrave Macmillan, 2017.

_____. “Critique of Forms of Life - Forms of Life as Instances of Problemsolving”. Conferência apresentada no “6th International Symposium on Justice”, Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 21/08/2013. (Manuscrito)

_____. “Critique of Forms of Life”. Conferência apresentada no congresso "Philosophy After Nature", Utrecht University, Netherlands, 03.09.2014. (Manuscrito)

_____. “Der Standpunkt der Kritischen Theorie. Überlegungen zum Objektivitätsanspruch Kritischer Theorie”. in: *Soziologische Theorie kontrovers - Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft, vol. 50, 2010.

_____. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main, Campus, 2005.

_____. *From alienation to forms of life: the critical theory of Rahel Jaeggi*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2018.

_____. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp, 2014.

_____. "No Individual Can Resist": Minima Moralia as Critique of Forms of Life. In: *Constellations*, vol. 12, n. 1, 2005.

_____. "O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo". *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 13-36, dec. 2015.

_____. "Pathologien in der Arbeit. Zur Bedeutung eines gesellschaftlichen Kooperationsverhältnisses", Jaeggi, R. /Kübler, L. in: *WSI-Mitteilungen*, vol. 67, n. 7, pp. 521-527, 2014.

_____. "Repensando a ideologia". In: *Civitas*. Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 137-165. Jan.-abr. 2008

_____. "Reconhecimento e subjugação: da relação entre teorias positivas e negativas da intersubjetividade". In: *Sociologias*. Porto Alegre, ano 15, no 33, mai./ago. 2013, p. 120-140.

_____. "Towards an Immanent Critique of Forms of Life". In: *Raisons Politiques*, vol. 57 n.1, 2012.

JAEGGI, R.; WESCHE, T. (Org.) *Was ist Kritik?*. Frankfurt: Suhrkamp, 2009.

JAY, M. *The Dialectical Imagination. A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research*. Los Angeles: University of California Press, 1996

KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Unesp, 2013.

KOSELLECK, R. *Crítica e Crise: Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

KÜCHENHOFF, J. "Mitspieler und Kritiker: Die kritische Hermeneutik des psychotherapeutischen Gesprächs". in: *Was ist Kritik?* ed. Rahel Jaeggi and Tilo Wesche. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. P. 315

KAUPPINEN, A. "Reason, Recognition, and Internal Critique". In: *Inquiry-An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. Vol. 45, n. 4, 2002, pp. 479-498.

LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARCUSE, H. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARCHART, O. *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007

MARX, K. *A questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Grundrisse*. São Paulo: Expressão popular, 2008.

MELO, R. “Teoria crítica e os sentidos da emancipação”. In: *Caderno CRH*, Salvador, v. 24, n. 62. Maio/Ago. 2011. p. 249-262.

NOBRE, M. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

_____. “Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica”. In: HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: 34, 2002.

_____. “Reconstrução em dois níveis. Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth”. In: Melo, R. (Org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.

_____. Teoria Crítica: uma nova geração. In: *Novos estudos – Cebrap*, n. 93, 2012.

NEUHOUSER, F. The normativity of forms of life. In: *From Alienation to forms of life: The Critical Theory of Rahel Jaeggi*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2018.

POLLOCK, F. “State Capitalism: Its Possibilities and Limitations”. In: ARATO, A.; GEBHARDT, E. (Ed.) *The Essential Frankfurt School Reader*. Nova York: Continuum, 2002, pp. 71-94.

PRADO JR. “Auto-reflexão ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud”. In: *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*. São Paulo: Paz e terra, 2000.

RAWLS, J. *Justice as fairness – a restatement*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. PP.143-156

RECKWITZ, A. “Toward a Theory of Social Practices A Development in Culturalist Theorizing”. In: *European Journal of Social Theory*, vol. 5, n. 2, 2002, pp: 243–263.

REHMANN, J. *Theories of ideology: the powers of alienation and subjection*. Boston: Brill, 2008.

RENAULT, E. “Théorie critique et critique immanent”. In: *Illusio* n° 10/11 – 2013, p. 257-275.

REPA, L. “A normatividade do discurso em Habermas Sobre a neutralidade do princípio do discurso em relação ao direito e à moral”. In: *Dois pontos*., Curitiba, São Carlos, vol.5, n.2, pp.89-111, outubro, 2008. p.89-111.

_____. “A reconstrução da história da teoria: observações sobre um procedimento da *Teoria da ação comunicativa*”. In: *Habermas e a reconstrução: Sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana*. Campinas: Papyrus, 2012.

_____. “Compreensões de reconstrução: sobre a noção de crítica reconstrutiva em Habermas e Celikates”. In: *Trans/Form/Ação, Marília*, v. 40, n. 3, p. 9-28, Jul./Set., 2017.

_____. “Reconstructive critique as immanent critique – on the notion of surplus of validity in Axel’s Honneth theory of recognition”. Seminário apresentado no colóquio internacional “A

Teoria Crítica de Axel Honneth: reconstrução, capitalismo e patologias”, que teve lugar na USP em 09/11/2018.

_____. “Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstutivo na Teoria Crítica”. In: *Cadernos de filosofia alemã*. São Paulo, vol. 21, n.1. Jan.-jun. 2016. pp.13-27.

_____. “Totalidade e Negatividade: a crítica de Adorno à dialética hegeliana”. In: *Caderno CRH*, Salvador, v. 24, n. 62, p. 273-284, maio/ago. 2011.

SAAR, M. “Genealogy and subjectivity”. In: *European Journal fo Philosophy*, vol. 10, n. 2, 2002, pp. 231-245.

SEARLE, J. “How to Derive ‘Ought’ from ‘Is’,”. In: *Philosophical Review* 73, no. 1. 1964.

SOMMER, M. Was ist kritische Theorie? Prolegomena zu einer negativen Dialektik. *Zeitschrift für kritische Theorie*, 21. Jg., H. 40/41, 2015, p. 171.

STAHL, T. Habermas and the Project of Immanent Critique. In: *Constellations*, vol. 20 n.4, 2013.

_____. “Ideologiekritik”. In: *Marx-Handbuch*. Metzler: 2015, pp. 238–252

_____. “Ideologiekritik als Kritik sozialer Praktiken. Eine expressivistische Rekonstruktion der Kritik falschen Bewusstseins”. In: JAEGGI, R; LOICK, D.(Org.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Berlin: Suhrkamp 2013., pp. 228-254.

_____. *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt am Main: Campus, 2013.

_____. “Verdinglichung als Pathologie zweiter Ordnung”. In: *DZPhil, Akademie Verlag*, vol. 59 n. 5, 2011, pp. 731–746.

_____. “What is Immanent Critique?”. In: SSRN Working Papers, URL: <http://ssrn.com/abstract=2357957>, doi: 10.2139/ssrn.2357957. 2010.

STRYDOM, P. Reconstructive Explanatory Critique: On Axel Honneth’s Methodology of Critical Theory. Manuscrito. 2010.

_____. “The Sociological Deficit of Contemporary Critical Theory: On Axel Honneth’s Theory of Recognition”. Manuscrito. 2010.

TEIXEIRA, M. *Patologias sociais, sofrimento e resistência- reconstrução da negatividade latente na teoria crítica de Axel Honneth*. Universidade Estadual de Campinas, 2016. Tese de doutorado.

VOIROL, O. “Teoria Crítica e Pesquisa Social: da dialética à reconstrução”. In: *Novos Estudos - Cebrap*, 93, 2012.

WALZER, M. (1993) *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

WEBER, M. “A ‘objetividade’ do conhecimento na ciência social e na ciência política”. In WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 1992.

WIGGERHAUS, R. *The Frankfurt School. Its History, Theories, and Political Significance*. Massachusetts: MIT Press, 1995.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Blackwell Publishers, 1997.