

# Existe um interesse emancipatório do conhecimento?

## Tentativa de responder a uma questão chave da Teoria Crítica<sup>1</sup>

**Axel Honneth<sup>2</sup>**

### Resumo

No texto a seguir, Axel Honneth se pergunta se, em conformidade com os postulados da Teoria Crítica, existe um interesse emancipatório do conhecimento. Para responder à questão, o autor passa em revista o projeto de uma teoria crítica, desde sua origem no hegelianismo de esquerda até a formulação de uma teoria do conhecimento emancipatório, no livro *Conhecimento e interesse*, de Jürgen Habermas. A seguir, Honneth explora quatro alternativas que responderiam à pergunta sobre a existência do interesse emancipatório do conhecimento (a tradição de Rousseau e Kant, a psicanálise de Freud, a teoria política de Marx e a teoria do conflito inspirada em Hegel e Dewey). Na parte final do estudo, Honneth defende a ideia de que o interesse emancipatório do conhecimento se assenta sobre a interpretação crítica de normas já existentes e na tentativa de desmascaramento de sua aplicação insuficientemente justa por parte de grupos dominados.

**Palavras-chave:** Teoria Crítica; Conhecimento; Interesse; Emancipação; Conflito social.

- 
- 1 Este artigo remonta a uma conferência que dei, a convite do European Journal of Philosophy, como a Mark Sacks Annual Lecture, no ano de 2016, na Universidade de Oxford. Pelo convite para esta palestra quero agradecer efusivamente às editoras e aos editores da revista.
  - 2 Axel Honneth é Professor de Humanidades na cátedra Jack C. Weinsten do Instituto de Filosofia na Universidade de Columbia, em Nova York, Estados Unidos. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9753-1128> Texto traduzido de “Gibt es ein emanzipatorisches Erkenntnisinteresse? Versuch der Beantwortung einer Schlüsselselfrage kritischer Theorie”, publicado originalmente em Axel Honneth, *Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012-2019*. Berlim: Suhrkamp, 2020, p. 290-319. Tradução e revisão de Thiago Aguiar Simim, Gustavo Cunha e Emil Sobottka. © All rights reserved by and controlled through Suhrkamp Verlag Berlin. Os tradutores agradecem a autorização do autor e da editora para a tradução ao português.



**Direito autoral e licença de uso:** Este artigo está licenciado sob uma Licença Creative Commons. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra, forneça um link para a licença, e indicar se foram feitas alterações.

A ideia de que os seres humanos possuem um interesse profundo na superação de dependências e determinações heterônomas perpassa desde sempre a tradição de uma Teoria Crítica da sociedade, que remonta a Marx: sem a existência desse interesse emancipatório de toda a espécie – já diziam alguns hegelianos de esquerda – a exigência de melhorias sociais permaneceria um mero “dever ser” moral, ao qual faltaria qualquer apoio de parte da realidade histórica. Marx estava convencido de que, no capitalismo, esse interesse seria representado pelo proletariado, que, por conta de sua condição, deveria se empenhar, como representante de toda a humanidade, em lutar por relações sociais completamente livres de constrangimentos e de dominação (cf., sobre isso, Honneth, 2015, p. 67-69). Todavia, quando Georg Lukács, no começo dos anos 1920, assumiu essa ideia para superá-la filosoficamente com sagazes empréstimos de Fichte, já se questionava a disposição revolucionária da classe trabalhadora em tal medida, que sua construção quase não pôde encontrar apoio, mesmo entre os simpatizantes (Lukács, 1968, p. 161-517). Max Horkheimer, então, foi cuidadoso o bastante para, em sua própria fundamentação de uma Teoria Crítica, aludir apenas a que na tendência inextirpável dos seres humanos de se revoltarem contra relações de dominação apareceria um interesse emancipatório desse tipo. Sem fundamentar detalhadamente essa suposição, ele repetia assim, em um nível abstrato, a tese já exposta por Marx, de que apenas a conexão com uma “atitude crítica” poderia atribuir à teoria um fundamento epistemológico (Horkheimer, 1988, especialmente p. 185 e ss.). Foi somente Jürgen Habermas, em seu inovador estudo *Conhecimento e interesse*, que se viu em condições de dar nova vida à centenária ideia. A concepção de que nós seres humanos possuímos internamente um interesse em dissipar dependências ainda desconhecidas e “pseudo-objetividades” foi desenvolvida aqui como uma original reinterpretação de Kant, Fichte e Hegel e, com ajuda de Freud, finalmente reabilitada na forma de uma antropologia do conhecimento (Habermas, 1973). Ainda que entrementes Habermas tenha se distanciado de premissas centrais de seu livro de então (Habermas, 2000), ele ainda pode servir como um ponto de partida adequado para esclarecer quais intenções teóricas estão conectadas com a ideia de um “interesse emancipatório” e o que estaria em jogo com seu abandono. No que se segue, então, quero partir desse estudo e recapitular brevemente, uma

vez mais, sua linha de argumentação central, antes que eu tente, em dois passos adicionais, salvar através de uma fundamentação alternativa a ainda frutífera ideia central que, contudo, no meio tempo tornou-se questionável em seus fundamentos.

## I

Com seu estudo *Conhecimento e interesse*, Jürgen Habermas persegue pelo menos dois objetivos que, todavia, estão de tal maneira entrelaçados que mal podem ser separados claramente. De um lado, o “positivismo” então predominante deve ser minado epistemologicamente ao mostrar, tanto a respeito das ciências naturais quanto das ciências humanas, que elas se enraízam “funcional” ou “transcendentalmente” em intenções de ação generalizadas e “antropologicamente profundas”, cuja implementação prática determina em cada caso como as metodologias de cada uma dessas ciências será constituída. Pelo fato de a teoria da ciência dominante não levar em consideração essa dependência constitutiva do modo de operação dos dois ramos da ciência – eis a tese de Habermas –, ela permanece presa em um autoengano “positivista” e, por isso, não pode compreender adequadamente a conexão constitutiva entre “conhecimento e interesse”, entre construção teórica e reprodução social (Habermas, 1973, cap. II). Independente disso, porém, em seu estudo, Habermas quer defender ainda uma segunda tese, mais ampla, que deve servir ao objetivo de assegurar uma justificação epistemológica à própria teoria crítica. De acordo com essa tese, todos aqueles esforços teóricos aos quais desde Marx se chama de crítica da sociedade estão, por sua vez, ancorados em uma distinta terceira forma de práxis humana, cujo interesse se direciona à superação de dependências pseudonaturais e cuja realização metodológica, assim, deve estar fundada sobre procedimentos completamente diferentes (*idem*, cap. III). Ambos os objetivos explicativos de *Conhecimento e interesse*, obviamente, se conectam fortemente um com o outro, na medida em que somente a recondução funcionalista ou transcendental das ciências naturais e humanas aos respectivos interesses epistemológicos fundantes e invariantes que as fundamentam fornece o modelo epistêmico para que agora também as ciências críticas sejam, por sua vez, investigadas quanto a um interesse implícito de ação determinante de toda nossa forma de vida. E porque somente o in-

teresse emancipatório de conhecimento fundado nessa recondução deverá poder abrir a perspectiva por meio da qual se torna possível entender de modo adequado aquela conexão entre reprodução social e o modo científico de operação contraposta ao positivismo, no fim das contas, a segunda tese precisa ser entendida como pressuposto da primeira. A seguir, porém, quero me abster de todo o complexo que, no livro, é dedicado à crítica epistemológica do positivismo, e me limitar exclusivamente à segunda tese, isto é, à proposição de um interesse epistemológico específico, por sua vez ligado a uma forma invariante de práxis humana.

Por que Habermas se viu levado a essa tese deve ser fácil de observar, mesmo sem conhecimento aprofundado de sua teoria de então sobre o conhecimento humano, frequentemente chamada de “antropologia transcendental”: se o interesse do conhecimento tanto das ciências naturais quanto das ciências sociais somente puder ser situado adequadamente se for remontado às respectivas formas de ação necessárias à reprodução e que devem ser racionalmente corrigidas com seu apoio, então as chamadas ciências críticas também precisam de uma evidência similar de suas raízes práticas, caso elas não devam ser apresentadas como meras combinações metodológicas das duas outras ciências. Para resgatar a especificidade metodológica da classe de ciência que pode ser caracterizada como “crítica”, esta deve ser, em seus procedimentos, remontada a um interesse epistemológico distinto que seja tão fundamental para nossa forma de vida quanto ambos os outros interesses: na reprodução material por meio do trabalho e na reprodução simbólica por meio do entendimento linguístico. Nesse sentido, a comprovação que Habermas tem que apresentar para poder atestar tal interesse emancipatório do conhecimento deve englobar pelo menos três passos independentes: primeiro, ele é instado a nomear uma forma específica da ação humana que seja tão invariante quanto o trabalho e a interação, mas que diferentemente dessas deve servir ao combate contra formas de dominação externa e de dependências ainda não conhecidas (a); segundo, ele deve poder mostrar que ao interesse de ação assim especificado seja intrínseca uma forma de conhecimento suficientemente diferenciada das formas de saber inerentes àquelas dos processos de trabalho e da ação comunicativa (b); e, terceiro, ele tem que mostrar finalmente sobre esse “terceiro” interesse do conhecimento que sua realização racional

ou sua satisfação exige uma metodologia particular, que demanda mais do que meramente uma combinação dos procedimentos das ciências naturais e humanas (c). Tanto quanto se pode determinar do texto, Habermas tem as três tarefas claramente diante dos olhos, porém trabalha com elas de modo diferente. Quero comentar brevemente as soluções sugeridas por ele na ordem aqui apresentada para, deste modo, explorar no que consistem as mais graves dificuldades da sua perspectiva desenvolvida em *Conhecimento e interesse*:

a) O maior problema é colocado para Habermas, segundo minha avaliação, já pela primeira tarefa. Trata-se da difícil demonstração de que, para nós seres humanos, ao lado do trabalho e da interação deva existir um terceiro modo invariante de ação, ao qual, em oposição aos outros dois, subjaz o interesse de sempre de novo questionar e combater ordenamentos sociais já existentes em função de relações de dominação que neles persistem. Com isso, dito de outro modo, nessa terceira categoria de ação, reprodução social e crítica prática devem poder ser concebidas como tão intrincadas, que se torne compreensível porque sociedades só podem ser mantidas através do conflito e da luta social. Max Horkheimer (1988, p. 180) não deve ter tido qualquer outra coisa em mente quando, em seu famoso artigo, se referiu à “atitude crítica” a fim de ancorar epistemologicamente nela de algum modo, mesmo que não totalmente claro, a Teoria Crítica. Provavelmente também ele à época tivesse em mente a tese de que toda ordem social estabelecida sempre invoca um tipo de resistência ou luta, por meio da qual inicialmente seus fundamentos se convulsionam, mas que depois são reproduzidos em forma alterada ou em nível mais alto. Porém, assim como Horkheimer em seu artigo, tampouco Habermas consegue apresentar em *Conhecimento e interesse* argumentos convincentes para essa suposição de uma conexão interna entre reprodução social e crítica prática. Se vejo corretamente, Habermas falha nessa tarefa autoimposta porque ele escolhe a psicanálise como modelo para a elucidação do papel da luta no desenvolvimento social. Com ajuda desta, inicialmente, ele quer ilustrar com o exemplo do processo de formação individual por que, em vista dos efeitos de dependências e imposições inconscientes, ocorre um embate do sujeito consigo mesmo e, afinal, uma busca pela cura libertadora das determinações heterônomas internas. De certa forma, com isso,

torna-se de fato compreensível em que medida o desenvolvimento bem-sucedido do sujeito individual pode ser entendido como um processo de permanente retorno da luta contra o perigo de renovadas limitações do Eu e, assim, essa “luta” por sua vez, ser entendida como um momento interno de toda trajetória normal de formação. Mas o lado negativo dessa orientação pelo modelo do processo de desenvolvimento individual é que em sua transposição para o desenvolvimento societário surge a concepção enganosa de que, no caso das dependências sociais e determinações heterônomas, o “sujeito”, tido como todo o gênero humano, lutaria contra si mesmo, e não como se um grupo lutasse contra outro. A luta ou conflito, a respeito do qual se pretende mostrar que representa uma terceira forma invariante de toda ação humana, é então entendida antes através do padrão de uma autocisão, mas não como uma disputa prática entre dois partidos opostos, como teria sido necessário. Claro, até faz sentido compreender a autoinfluência consciente de um sujeito como uma atividade, mas assim se perde qualquer associação com uma ação externa que interfere no mundo. Que Habermas se inclina a essa concepção problemática e, logo, possui a tendência a conceber a terceira forma de ação social não realmente como uma ação, mas como um processo da consciência em geral, fica particularmente claro quando em seu livro ele se vê compelido a uma sumarização inicial de suas três formas invariantes de ação: ali, a saber, consta que as três “condições culturais de nossa existência” consistem no “trabalho”, na “linguagem” e na “dominação”, uma formulação em que chama atenção que, na terceira posição, não se menciona a luta, o conflito ou a disputa, como seria de se esperar, mas a “dominação” (Habermas, 1973, p. 347). Com isso, entretanto, é indicada a condição social à qual a atividade conflitiva deve reagir, mas não sua realização. É significativo que Habermas parece hesitar em colocar a luta como terceira forma de ação, em pé de igualdade com as duas outras invariantes, a do trabalho e a da interação. Como consequência dessa negligência – que resulta da orientação pelo modelo de conflito da psicanálise – ele recai, já no começo da exposição de um terceiro tipo, um tipo crítico de interesse do conhecimento, em uma posição desconfortável: de fato, ele está impossibilitado de nomear um impulso prático, um enraizamento em um interesse fundamental de ação, do mesmo modo como fizera para ambos os outros ramos da ciência. Em

vez disso, parece que, para ele, esse terceiro interesse possui desde o início o caráter de uma busca cognitiva, sem que se torne evidente por meio de quais atividades ou ações no mundo ele poderia ser motivado.

b) Na solução da segunda tarefa, que consiste em determinar a forma particular de conhecimento que a terceira invariante de nossa forma de vida deve possuir, essa negligência no primeiro passo leva a uma aparentemente estranha duplicação: dado que aquilo que teria de poder ser considerado de antemão como uma atividade real, abrangente, ao invés disso foi concebido já como uma luta autorreferente da espécie humana consigo mesma, ou seja, como um processo mental coletivo, no segundo passo dessa atividade “cognitiva” anteriormente caracterizada não pode mais ser adicionada nenhuma realização epistemológica adicional. A primeira determinação, de acordo com a qual o terceiro interesse é dirigido à libertação “mental” frente a dependências autoimpostas, mas não conhecidas, é aqui duplicada do mesmo modo, sem que algo novo seja acrescido. Essa característica aparece claramente como mera repetição pela maneira como Habermas formula o terceiro interesse de conhecimento, o emancipatório, a partir da ideia de “interesse da razão” trabalhada por Kant e Fichte. Na apresentação feita por Kant da ideia de que na razão em si poderia repousar um interesse em sua própria realização, é inicialmente criticado que essa concepção não seria bem sucedida em superar o cisma entre uso prático e uso teórico da razão: de fato, por meio da afirmação de que nossa sensibilidade possa ser afetada pela razão através do sentimento de “respeito”, Kant teria exposto um primeiro argumento útil para a automotivação da orientação racional pela lei dos costumes; como, porém, ele teria rigorosamente retirado o conhecimento teórico dessa relação, teria restado, no fim das contas, uma precária demonstração da conexão interna entre conhecimento e interesse (Habermas, 1973, p. 244-252).<sup>3</sup> Na visão de Habermas, Fichte foi quem primeiro superou de modo bem-sucedido essa fragilidade da derivação kantiana de um interesse da razão ao subordinar resolutamente a razão teórica à razão prática. O passo necessário a isso pôde ser dado por ele, Fichte, porque concebeu como interesse original do “Eu” humano mobilizar todos

---

<sup>3</sup> Axel Hutter (2003) apresentou, nesse meio tempo, uma reconstrução algo distinta, mais diferenciada, da ideia kantiana de “interesse da razão”.

as suas faculdades racionais, teóricas tanto quanto morais, para se emancipar na prática de qualquer determinação não criada por si mesmo e, deste modo, poder se conceber como completamente “livre” (Habermas, 1973, p. 253-258). Não vem ao caso se com esse argumento Fichte efetivamente demonstrou, como afirma Habermas, um “interesse na autossuficiência do Eu, efetivo na própria razão” ou, antes, comprovou um interesse do sujeito em seu uso abrangente da razão, ou seja, se o questionável interesse reflexivo volta-se à razão como tal, ou antes ao ser humano. Decisivo para o procedimento de Habermas aqui é somente que ele quer se apropriar da argumentação de Fichte até o ponto em que isso o permita utilizá-la sob “pressupostos materialistas” para sua própria definição de um “interesse emancipatório do conhecimento”. Pois sua solução para a segunda de suas três tarefas agora diz que esse interesse cognitivo consiste em, por meio da e na realização da autorreflexão, repetidamente livrar-se de dependências e determinações heterônomas que permaneceram desconhecidas até então no processo de formação da espécie humana realizado sob condições naturais (Habermas, 1973, p. 261). O próprio Habermas admite que o conhecimento em que nós humanos deveríamos estar interessados aqui de certa forma é idêntico à ação que já fora mencionada na resposta à primeira questão. A segunda definição, aquela do interesse cognitivo na emancipação, não adiciona nada de novo à primeira, aquela dos motivos práticos de ação, pois no fim das contas ambas devem coincidir. Em retrospectiva, esse passo central para Habermas apenas torna claro mais uma vez que, na definição da terceira forma de ação de nossa existência cultural, junto com o trabalho e a interação, absolutamente não se pode falar de uma “ação” em sentido estrito. Não existe aqui, como no caso do trabalho ou da interação, uma pressão inicial por uma determinada forma de ação a partir da qual, em um nível mais elevado, floresceria um interesse na obtenção de saber metodologicamente controlado. Para Habermas, na verdade, ação significa, no caso do clamor e da luta emancipatórios, o mesmo que desejar obter conhecimento metodologicamente seguro a respeito das dependências naturalmente atuantes, cuja dissolução gradual faria o “Self” da espécie humana a cada passo um pouco “mais livre”. Com essa construção do interesse emancipatório do conhecimento, ao primeiro problema – não dispor realmente de um conceito independente de luta social – soma-se, então,

um segundo e bem aparentado problema: como portadora do interesse em obter acesso às condições da própria heteronomia deve aparecer agora a própria espécie humana como um todo, como se, no que diz respeito à forma e ao conteúdo do conhecimento a que se almeja, os interesses conflitantes fossem mera aparência – poderia ser dito que, em última instância, ali onde não existe luta social, também não podem existir interesses epistemológicos contraditórios. Não é difícil de ver que ambos os problemas resultam da confiança com que Habermas se orienta pelo modelo da psicanálise em sua tentativa de definição do interesse emancipatório: se essa linha mestra teórica já levou, no primeiro passo, a poder entender o conflito social somente de acordo com o padrão da luta subjetiva de um sujeito consigo mesmo, no segundo passo ela requer a questionável afirmação de que, como o sujeito que luta consigo mesmo, a espécie humana possui um interesse unitário na obtenção de conhecimento libertador. Nem a primeira, nem a segunda afirmação são adequadas para nos esclarecer como, na história da humanidade, deveria emergir uma forma de ação que, em razão da garantia de seu próprio sucesso, estivesse interessada na geração de um tipo particular de conhecimento crítico.<sup>4</sup>

c) De modo surpreendente, embora na resolução das duas primeiras questões ele tenha se mostrado um grande obstáculo, o modelo da psicanálise vem bem a calhar para Habermas na solução da terceira tarefa que ele se colocou. No último complexo de problemas, a tarefa é delinear as particularidades metodológicas das ciências por meio das quais o interesse emancipatório do conhecimento poderia atingir sua realização num nível mais alto de saber controlado. Não quero aqui dar atenção excessiva à pergunta assim formulada, pois ela será de importância apenas secundária para o ponto que me preocupa, a comprovação de um interesse emancipatório. Antes que se esclareça no que possivelmente consistiria a particularidade metodológica das ciências críticas, primeiro deve ser demonstrado que essa forma autônoma de ciência pode mesmo existir sobre a base de seu interesse epistemológico distinto. Até aqui já se viu que, em *Conhecimento e interesse*,

---

4 Habermas mesmo, posteriormente, admitiu alguns dos erros aqui criticados, ao reagir a críticas (cf. principalmente, McCarthy, 1980, esp. p. 112 e ss.); todavia, ele não deu prosseguimento posterior à tentativa, perseguida em *Conhecimento e interesse*, de definir um interesse emancipatório do conhecimento, de modo que não é possível avaliar as consequências da revisão executada para um tal programa.

Habermas justificou a existência dessa terceira classe de ciências de modo “epistemológico-antropológico”, afirmando que a espécie humana (assim como o sujeito individual) possui um interesse arraigado em permanentemente se libertar de dependências previamente não conhecidas e situações pseudonaturais, a fim de atingir uma condição de ausência de dominação intersubjetiva. A satisfação desse interesse “emancipatório” – cuja transformação em ação (assim como na psicanálise) significa adquirir um conhecimento sobre algumas disposições inconscientes e agir sobre si mesmo com o conhecimento adquirido – exige, em níveis mais avançados, ser organizada em forma metodológica, controlável de modo neutro e, com isso, ser institucionalizada como ciência autônoma. De modo correspondente, o que deve ser gerado como saber geral a partir disso deve (como na psicanálise) servir ao objetivo de atingir um olhar sobre as causas das anomalias que sob a forma de dependências desconhecidas até agora bloquearam a interação interpessoal. Daí que essa ciência crítica deve combinar (como a psicanálise) métodos explicativos e compreensivos de um modo muito específico, que a permita tentar localizar, diante do pano de fundo de uma concepção levemente idealizada do processo de desenvolvimento “normal” da espécie humana, os “descarrilamentos” por meio dos quais aquelas dependências indesejadas poderiam ter emergido e, assim, causado as anomalias na interação. Com a identificação bem-sucedida das respectivas causas de tais patologias do desenvolvimento social, porém, não está finalizada a tarefa da ciência crítica, pois ela deve, então, num passo adicional, tratar de (como o psicanalista) oferecer o conhecimento adquirido aos envolvidos de tal maneira que estes possam extrair dali a força para a superação ou dissolução satisfatória dos bloqueios recém identificados. Somente quando ela conseguir isso e seus destinatários tenham deixado para trás um nível de dependências até então desconhecidas, a ciência crítica alcançou seu objetivo explicativo daquele momento. Nesta concepção do método das teorias críticas, claramente tomada de empréstimo da psicanálise, muito do que de fato dá margem para grandes malentendidos foi criticado na literatura secundária. Para começar, ao contrário da psicanálise, a análise da sociedade não dispõe de critérios claros para diferenciar com razoabilidade desenvolvimentos bem e malsucedidos, e prossegue com a crítica de que, quanto a sociedades, não existe nenhum problema central comparável

com os bloqueios psicosssexuais, onde se resolveria a questão dos desenvolvimentos futuros, e deságua, finalmente, na suspeita de que o teórico presume um conhecimento para além de todas as incertezas do diagnóstico de época – em síntese, a transposição do método psicanalítico para o modo de operar das teorias críticas da sociedade falha fundamentalmente porque estas possuem uma relação completamente diferente com seus objetos do que o analista com seu paciente (cf. ex. Giegel, 2000). Ao mesmo tempo, existe um núcleo na metodologia delineada por Habermas que, para mim, parece ser digna de preservação, e que ele mesmo nunca deixou para trás, mesmo com todas as revisões posteriores: trata-se da concepção de que, no domínio dos seus objetos, as teorias críticas da sociedade deveriam identificar de modo “reconstrutivo” aquelas trilhas de desenvolvimento que, de modo idealizado, podem ser entendidas como realizações adequadas de normas já geralmente aceitas, para, então, com base nelas tentativamente avaliar os descarrilamentos do processo fático de desenvolvimento.<sup>5</sup>

Todavia, como dito anteriormente, quero deixar de lado os problemas relacionados a esse contexto e me dedicar, ao invés disso, às duas premissas da proposta de Habermas que os precedem. Sua afirmação fora de que só podemos falar de uma teoria crítica da sociedade como uma classe distinta de ciência se para ela for possível evidenciar – como nas ciências naturais e humanas – em primeiro lugar um enraizamento em uma forma específica da ação humana e, em segundo lugar, um interesse epistemológico a ela intrinsecamente conectado. Mas para ambas as suposições, assim tentei mostrar, Habermas não teria trazido as provas requeridas porque ele tomou a ação em questão, a partir de uma orientação problemática pela psicanálise, seguindo o padrão de uma intervenção cognitiva da espécie humana sobre si mesma e, com isso, retirou da crítica prática qualquer sentido de uma contraposição entre grupos ou classes. Por isso, qualquer pessoa que queira se apegar à intuição original de Habermas é confrontada com dois desafios básicos que, inicialmente, serão tratados separadamente: primeiro, é possível detectar uma classe invariante de ações para nossa forma de vida que, diferentemente da definição de Habermas, possui efetivamente o caráter de uma “luta” ou conflito entre grupos? E, segundo, é possível afirmar

---

5 Cf. meu próprio esforço na direção de uma tal construção teórica em Honneth (2011).

sobre essa possível forma de ação que lhe seja intrínseco um interesse distinto do conhecimento, que poderia formar o fundamento epistêmico de uma classe autônoma de ciências? Nos dois próximos passos de minha apresentação quero tentar dar uma resposta positiva a ambas as questões para, desse modo, delinear uma alternativa à perspectiva desenvolvida em *Conhecimento e interesse*.

## II

No horizonte da ontologia social contemporânea, a primeira das duas questões também pode ser formulada perguntando se entre as entidades das quais uma teoria da sociedade não pode prescindir em suas exposições é justificável contar também com um tipo de ação social a ser caracterizado como conflito ou luta entre grupos.<sup>6</sup> Ao se revisar a tradição da filosofia social ou do pensamento político, rapidamente se constatará que existiu uma série de correntes que tentaram dar uma resposta positiva a essa questão. Não foram poucos pensadores no passado que tinham a firme convicção de que a luta social constitui uma grandeza invariante de toda vida social. Todavia, as razões que eram apresentadas a cada vez para tal suposição são bem distintas e variadas ao longo de um espectro que vai desde o recurso a disposições psicológicas dos seres humanos até a indicação de tensões originais internas às sociedades. Com a intenção de me aproximar deste difícil tema, inicialmente quero introduzir quatro figuras fundacionais típicas para testar o quão sólido cada argumento pode parecer. Uma primeira posição – vamos chamá-la, simplificada, de Facção Rousseau-Kant – afirma que à nossa forma de vida subjaz uma tendência ao conflito perpétuo porque nós humanos possuímos a disposição a sempre querer nos provar como superiores e dotados de mais valor frente a outros humanos, de modo que a “fútil” luta por superioridade nunca chegará a um fim; de acordo com Kant, o aspecto “antissocial” na simultânea “sociabilidade” da essência humana consiste em que cada pessoa busca se diferenciar de todas as outras por meio de ações ou realizações às quais deve ser atribuída especificamente uma particular valorização (Wood, 1991). A

6 Aqui me apoio na definição correspondente de Titus Stahl (2013, 191 e ss.), que, por sua vez, se orienta pela definição de Quine.

segunda posição – à qual simplesmente nomearemos Facção Freud – na verdade apela igualmente a uma disposição psíquica para a explicação da inevitabilidade de uma luta social entre nós humanos, mas, para essa finalidade, estabelece um ponto completamente diferente para nossa busca individual; aqui parte-se de que, enquanto adultos, devemos sempre sentir frente a toda autoridade uma resistência e clara repulsa porque em nossa primeira infância não fomos capazes de evitar estabelecer relações tanto de amor quanto de ódio com as figuras paternas. De acordo com Freud, a vida social não pode chegar à calma, mas sempre provocará discórdias e disputas porque, devido às circunstâncias da sua primeira infância, cada um de nós é psiquicamente compelido a se revoltar contra cada instância que nos tutele, mesmo que democraticamente legitimada (Freud, 1991, esp. cap. IV). Com a terceira posição – por comodidade a chamaremos de Facção Marx – as causas explicativas para a insuperabilidade da luta social se deslocam do nível das disposições psíquicas para o nível das tensões internas às sociedades. Como razão para que, por ora, não seja possível conceber as formações da vida humana coletiva sem conflitos essa posição menciona a circunstância de que divisão e discórdia entre as classes sociais terão que imperar enquanto uma delas possuir maiores chances de realizar seus próprios interesses graças à sua posição dominante nas relações de produção (Marx, Engels, 1972). Já a indicação de que só se deve tomar a luta de classes por “provisória” deixa claro, no entanto, que nessa terceira posição a rigor não se trata de uma tese sócio-ontológica em sentido estrito. Isso porque, na perspectiva de Marx, a ocorrência de conflito deve poder chegar a um fim quando a situação de uma sociedade sem classes for alcançada através da revolução – aguardada no curto ou no longo prazo. Em contraste, com a quarta posição que quero apresentar aparece novamente uma tese estritamente sócio-ontológica e, na falta de antecessores óbvios, a chamaremos de Facção Hegel-Dewey. Por esse agrupamento é afirmado que um conflito social é incontornável em todas as sociedades simplesmente porque, ao fazer referência às normas que nelas são válidas, sempre de novo são articuladas demandas morais irrealizáveis nas condições atuais e cuja frustração por conseguinte deve originar discordâncias sociais (cf. Dewey, 2019, cap. 3; com relação a Hegel, cf. Honneth, 1992). Todo o peso da explicação aqui é colocado na circunstância de que a interpretação de

normas sociais válidas é, por princípio, um processo interminável no qual as interpretações vigentes, porém unilaterais, e a resistência a elas devem se alternar.

Embora possam existir outras posições que considerem a luta como um elemento incontornável de todas as sociedades – basta pensar no darwinismo social ou na conhecida doutrina de Georg Simmel do “conflito” como uma forma de socialização (Simmel, 1908, cap. IV) – quero limitar a listagem a essas quatro perspectivas. Seus conceitos chave para a afirmação de um retorno permanente do conflito social foram, na sequência em que foram mencionados, “amour propre” ou vaidade, ambivalência afetiva frente às autoridades, contradição de interesses econômicos e, finalmente, o excedente de validade coletivamente mobilizável das normas sociointegradoras. Já que estamos em busca de uma classe de ações que, sob a forma de uma luta entre grupos sociais, deva pertencer a qualquer formação social, na minha opinião as duas primeiras perspectivas deixam a desejar como opção. A primeira das duas posições assume – mais fortemente em Kant do que em Rousseau – que o motivo para a rebelião sempre recorrente contra a ordem vigente de valores repousa na busca do sujeito individual de se provar superior ou mais importante do que todos os outros membros da sociedade. Aqui, efetivamente, não se trata de um conflito entre dois grupos, mas antes de um combate do indivíduo com a opinião pública, diante da qual ele quer provar a excelência de suas próprias qualidades e habilidades. Além disso, a própria interpretação de Rousseau do “amour propre” dá a entender que essa qualidade humana também poderia ser vista como um produto cultural, cujo efeito “deletério” e aguçador de conflitos poderia diminuir ou desaparecer completamente no futuro, sob condições realizadas de igualdade social (cf. a definição de Neuhouser, 2012, esp. parte III). Portanto, a perspectiva da Facção Rousseau-Kant parece pouco apta a nos apresentar uma dimensão invariante da ação social que consista na luta entre grupos. Como é facilmente identificável, o mesmo pode ser afirmado também para a perspectiva da Facção Freud, já que também esta perspectiva vê como motor da revolta inicialmente apenas disposições individuais, que, sob condições correspondentes, efetivamente deveriam poder transformar-se em ações de massa, mas para então assumir as mais diferentes formas, desde o culto do líder até o assim chamado

“parricídio”. Aqui se trata tão pouco do eterno retorno de uma resistência coletiva quanto se tratava na posição que partira de nossa vaidade como a fonte da permanente inquietação.

A situação é diferente no terceiro campo, o qual associei genericamente à doutrina da luta de classes de Karl Marx. Claramente ocupa o centro dessa perspectiva a concepção de que toda a história progressa foi marcada por lutas conduzidas por classes sociais em favor de sua supremacia econômica; nesta medida, aqui temos, de fato, uma posição para a qual parece autoevidente que as formações sociais passadas só podem ser descritas adequadamente se nelas se atentar para o conflito entre atores coletivos. Porém, deixando de lado que esse fato social não deve possuir estatuto sócio-ontológico porque só se poderá contar com ele até a ocorrência da revolução, a doutrina orientada por Marx esbarra ainda em um outro limite que a torna inadequada para nossos objetivos. Acontece que nela é pouco convincente o motivo pelo qual as tais lutas no passado teriam tido sempre apenas o caráter de disputas conduzidas ao redor de interesses definidos economicamente. Isso é certamente falso para aquelas formações sociais que nos precedem nas quais a ação econômica permanecia de tal maneira embutida no todo do mundo da vida, que ainda nem se pode falar de um estrato particular de questões econômicas (Mauss, 1968). Mas também para a contemporaneidade capitalista é mais do que questionável se fazemos bem em entender a disputa dos grupos uns com os outros primariamente como decorrências da contraposição de seus interesses puramente econômicos. A doutrina marxista da luta de classes falha essencialmente ao apresentar todas as disputas entre grupos ou classes como sendo motivadas economicamente, embora na realidade sentimentos de injustiça sofrida ou promessas não cumpridas tenham tido uma força motivadora consideravelmente maior (Moore, 1982).

Com isso fica estabelecida uma ponte para a última das quatro posições que tentaram tornar plausível a ideia de que uma dimensão de luta faça parte de todas as formas da vida social. Isso porque tudo aquilo que, na tradição marxista, permanece subvalorizado é trazido justamente para o centro da explicação neste grupo de teóricos: na linha caracterizada por Hegel e Dewey aparece como fonte da revolta permanente de grupos

sociais a circunstância de que, caso prejudicados, estes grupos sempre tentarão apontar contra os dominantes as normas já institucionalizadas, porém interpretadas de modo hegemônico para, com isso, obter legitimação moral para suas pretensões negligenciadas. Dois componentes dessa tese compacta devem ser mantidos separados, pois cada um deles necessita uma justificação particular: primeiro, trata-se de provar que as normas reguladoras do intercâmbio social efetivamente possuem a propriedade de poderem ser questionadas a qualquer momento com base na indicação de sua interpretação unilateral vigente até então; e, segundo, deve ser mostrado que os grupos excluídos ou discriminados por meio da cultura interpretativa hegemônica de fato se inclinam a colocar em questão as unilateralidades interpretativas e, conseqüentemente, a rebelar-se contra a ordem social existente. Se puderem ser justificadas, então as duas suposições juntas apoiariam a afirmação de que a reprodução de sociedades sempre se realiza também sob a forma de uma crítica prática ou de uma luta entre grupos. No que se segue será apenas indicado brevemente como uma justificativa de cada uma das teses poderia ser realizada.

No que diz respeito à primeira tese, é preciso provar que as normas de integração social, por sua própria constituição, são suficientemente abertas para que sejam reinterpretadas sempre de novo a partir da crítica a demandas e interesses até então negligenciados. A contraparte dessa afirmação é a constatação de que tais normas sempre são colocadas sob a suspeita provisória de até agora terem sido interpretadas apenas de maneira unilateral e hegemônica. A prova de que seja assim não é difícil quando se toma em consideração que normas de integração social são o produto de uma autorização recíproca dos sujeitos para se criticarem à luz delas a respeito de uma falsa aplicação de seu respectivo conteúdo. Também seria possível dizer que nós a rigor nem saberíamos o que seriam essas normas se não nos concedêssemos ao mesmo tempo o direito de levantar objeções contra sua aplicação presumidamente equivocada (cf. sobre isso e o que segue Stahl, 2013, p. 380-387). Essa circunstância pode facilmente ser ampliada no sentido de que, em seu comportamento normativo, agentes devam se portar uns com relação aos outros como sujeitos dotados da autoridade de criticar o respectivo outro com relação a sua execução da norma em questão. Toda ação social, porque ela somente pode ocorrer sob a condição de

normas coletivamente aceitas,<sup>7</sup> é antecipadamente caracterizada, de parte de todos os participantes, pela expectativa recíproca de serem reconhecidos como membros de uma comunidade na qual a todos é garantido, por princípio, o direito a uma crítica da aplicação das normas partilhadas. Esse horizonte de possibilidades sempre implícito em normas de integração social é, pois, o pressuposto que permite falar de uma interpretação das normas sociais essencialmente disputada ou conflituosa. Pois a qualquer momento podem ser mobilizadas, por parte de um dos lados, razões que façam parecer questionável se uma dada norma recebeu a interpretação que esteja de acordo com as expectativas de reconhecimento previamente existentes. Portanto, as normas constitutivas de uma sociedade possuem como característica poderem ser criticadas por, em suas interpretações específicas, não serem responsivas o suficiente às demandas de indivíduos particulares ou grupos.

Ao contrário da fundamentação da primeira tese, que demandou apenas uma explicação conceitual das propriedades das normas sociais, a prova da segunda tese é muito mais difícil de ser realizada. Neste passo agora requerido será necessário oferecer evidências para a ousada afirmação de que grupos até agora prejudicados utilizam regular e recorrentemente a abertura de interpretação de normas sociais para tentar conseguir por meio de novas interpretações o reconhecimento merecido para suas demandas negligenciadas. O que está posto ao debate, então, é a questão de quais achados empíricos podem ser apresentados para a suposição de que da reprodução social de sociedades em geral faz parte uma crítica prática do tipo daquela que opera na reinterpretação subversiva de normas existentes, com a finalidade da ampliação das relações de reconhecimento recíproco. A administração da prova deve seguir aqui, evidentemente, por um caminho indireto, pois seria quase prepotência científica tentar introduzir as provas necessárias de modo indutivo. Até podem existir aqui ou ali, na historiografia ou na sociologia histórica, tentativas de obter proposições generalizáveis sobre a lógica das práticas de resistência de grupos oprimidos,<sup>8</sup>

---

7 Cf. Talcott Parsons (1968, pt. II, cap. X). Uma explicação alternativa para essa condição é oferecida por John McDowell (2001). Sobre isso: Honneth (2003).

8 Exemplos disso seriam os estudos de Charles Tilly (2006) ou James C. Scott (1992).

mas tudo isso não seria suficiente para demonstrar hermeticamente a relação presumida. Seria diferente começar esclarecendo primeiro de quais alternativas para a mobilização de novas interpretações transformadoras de normas existentes os grupos prejudicados dispõem. Tão logo a questão seja formulada desse modo, deve ficar claro muito rapidamente que as opções aqui são muito limitadas: se os indivíduos necessitam constatar que não são somente eles que têm frustradas suas expectativas de reconhecimento por meio das normas socialmente praticadas, mas todo um grupo de membros igualmente situados também as tem, então dificilmente haveriam outras alternativas a não ser questionar os significados explícitos daquelas normas por meio de interpretações criativas e ampliadoras a fim de torná-las articuláveis para suas próprias demandas. Nos bastante investigados casos das revoltas escravas no continente americano, no movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos, no movimento trabalhista europeu ou entre as sufragistas britânicas esse procedimento foi, então, também o caminho que via de regra primeiro as pessoas tomaram para chegar a seus objetivos.<sup>9</sup> Fossem violentas ou pacíficas, ilegais ou legais, as ações tomadas para a conquista dos próprios objetivos eram justificadas interna ou externamente com referência à ideia de que a elas adviria a necessária legitimidade por meio da resignificação ampliada e moralmente justificada das normas existentes. Independentemente de se esse caminho “revisionista” tivesse que ser interrompido em algum momento porque as normas existentes se provaram muito estreitas para as exigências em questão, de modo que surgissem necessidades de “novos” ideais da vida coletiva, é possível ver em tal procedimento provisoriamente o caso normal da gênese da crítica prática: sob a pressão da experiência de que de modo incompreensível as normas institucionalizadas não são aplicadas à própria situação social e posição, essas normas são reinterpretadas por meio de um trabalho cooperativo de interpretação, a fim de poder utilizá-las como recurso normativo para a legitimação de objetivos transformadores da sociedade. Dois ou três passos de generalização são necessários para poder obter uma indicação de um modelo da dinâmica geral da crítica prática a partir dos exemplos

---

9 Para o caso das revoltas escravas cf. a interessante indicação de Joshua Cohen em “The arc of the moral universe” (2010, p. 43 e ss.).

relativamente contemporâneos recém-mencionados. Primeiro, deveria ser possível mostrar em relação a todas as formações sociais que nelas sempre de novo emergem grupos sociais que, avaliados à base das expectativas de reconhecimento estabelecidas que acompanham as normas de integração, são prejudicados ou discriminados. Segundo, seria de se esperar que tais grupos, no curto ou no longo prazo, desenvolvessem regularmente um descontentamento ou uma indignação por verem desapontadas as suas expectativas de reconhecimento justificadas com base nas normas estabelecidas. E, terceiro, essa indignação coletiva deveria autorizar a conclusão de que os grupos correspondentes provocam uma luta ou um conflito em cujo decorrer eles procuram dar às normas estabelecidas uma nova e ampliada interpretação, com cujo auxílio eles justificam a exigência de transformação da realidade social. Para essa sequência de generalizações é significativa acima de tudo a suposição de que grupos sociais não vão aceitar, no longo prazo, de maneira silenciosa e resignada, uma situação societária que, segundo o padrão das normas generalizadamente aceitas, os prejudica de modo tangível. Se for assim, então podemos aqui partir de um sentimento de injustiça que reiteradamente se manifesta com uma certa regularidade, logo, me parece justificado partir desse modelo da dinâmica geral da crítica prática como um componente de toda reprodução social.

### III

Ainda que eu tenha que admitir que não tenha dado uma prova satisfatória para essa tese, daqui em diante quero tomá-la como base de minhas explicações subsequentes. Deve bastar ter mostrado que não é de todo errôneo supor na “atitude crítica” (Horkheimer) de uma reinterpretação transformadora das normas existentes uma práxis recorrente de grupos oprimidos em todas as formações sociais. O próximo passo na tentativa de retomar os objetivos perseguidos em *Conhecimento e interesse* – porém atribuindo-lhes uma direção diferente – deve consistir em resolver a questão se à recém-mencionada práxis é inerente um interesse epistemológico marcadamente diferente dos esforços cognitivos de outro tipo. Só se esse fosse o caso e se na luta social, portanto, for desenvolvido um interesse em uma forma distinta de conhecimento, esse conhecimento pré-científico, depois de um exame adicional, poderia talvez ser efetivamente concebido como fonte

epistêmica de uma teoria crítica. Antes porém que eu possa me dedicar a esse problema, é necessário alertar a respeito de uma confusão que minhas explicações até o momento podem ter sugerido. Se, como fiz anteriormente, a atitude crítica for entendida como uma prática de interpretação cooperativa, então seria possível concluir disso que toda luta de grupos sociais deveria ser concebida aqui como um mero empreendimento intelectual, como um objeto só da argumentação e não da disputa concreta.<sup>10</sup> A impressão enganosa surge quando se toma a parte pelo todo, como se tivesse sido afirmado que a ação conflitiva consistisse apenas em operações da reinterpretação crítico-criativa. Esse, porém, absolutamente não é o caso; até aqui só foi determinado que um lado da atitude crítica necessariamente deve consistir de tal prática de interpretação normativa se sua própria atitude não quiser permanecer completamente ininteligível aos próprios participantes. Se casas forem incendiadas, fábricas ocupadas ou barricadas erguidas nas ruas – todas atividades que podem, em certas circunstâncias, fazer parte de situações de luta – os manifestantes devem dar pelo menos razões básicas sobre o sentido e a necessidade, o objetivo e a legitimidade de sua ação. E essa parte interna de sua ação, o trabalho de convencimento que eles devem executar para si mesmos e para outros – esta é minha tese – deve consistir em uma práxis de reinterpretação cooperativa de normas existentes. Nesta medida, não se pode falar que aqui a luta social foi reduzida idealisticamente a uma atividade puramente intelectual; antes, de acordo com a concepção a ser aplicada a seguir, de uma tal luta fazem parte sempre ambos lados, a operação conceitual normativa e a resistência, insurreição ou revolta dirigida para fora – ambas formam uma unidade e não podem ser artificialmente destacadas uma da outra.

Depois desse esclarecimento conceitual posso voltar à questão sobre se algo sugere atribuir a esta luta um interesse epistemológico distinto: aquelas pessoas envolvidas na prática de reinterpretação cooperativa possuem um interesse cognitivo explícito e claramente diferente dos esforços dominantes de aquisição do conhecimento ancorados na ordem social vigente? Uma primeira indicação para responder a essa pergunta é fornecida pelo capítulo – ricamente extravasado e explorado para as mais diversas

---

<sup>10</sup> Sobre semelhante objeção, cf. Celikates (2019).

finalidades – sobre “dominação e servidão” na *Fenomenologia do espírito* de Hegel (1970, p. 145-155). Ali, como é sabido, a relação entre “senhor” e “servo” é apresentada como uma relação em que ambos os lados, provisoriamente, possuem cada um apenas uma autoconsciência incompleta: ao senhor falta aquilo que seria necessário [para a autoconsciência plena] porque ele somente se relaciona com o objeto desejado por meio do servo e, assim, não pode experimentar propriamente sua fluidez e maleabilidade; de modo oposto, ao servo não é possível atingir a autoconsciência porque na definição de suas intenções ele permanece dependente do senhor e, assim, não pode experimentar a si mesmo como um ser autodeterminado. A ambas as figuras – é isso que Hegel quer dizer – falta uma condição necessária da aquisição de autoconsciência que justamente o respectivo outro possui: o senhor deve seguir admitindo-se em dependência do mundo objetivo, que ele mesmo não pode transformar, e o servo segue em dependência de seu superior, cuja vontade ele não pode influenciar. Em minha tentativa de tomar esse argumento de Hegel como ponto de partida para responder à pergunta anteriormente formulada, quero me abster de todas as complicações adicionais do famoso capítulo. Nem o medo da morte do servo e nem o hedonismo do senhor devem desempenhar um papel no que se segue. A única coisa que deve importar aqui é em qual relação diferenciada com o objeto Hegel vê colocados seus protagonistas: enquanto o senhor apenas pode considerar seu ambiente objetivo como um Em-si, algo cuja arquitetura e mutabilidade lhe devem permanecer opacas devido à sua inação, do servo, para a implementação das tarefas que lhe são atribuídas, é requerido tornar esse mesmo objeto acessível a si mediante a “atividade formativa” (Hegel, 1970, p. 154) e, assim, transformá-lo em um Para-si. Se pensarmos agora o objeto a que se refere essa disputa entre o senhor e o servo como o mundo das normas estabelecidas em cada caso, então a reflexão de Hegel já nos leva consideravelmente adiante; nesse caso, devemos imaginar o senhor como alguém que permanece na mera dependência desfrutante frente a essas normas, enquanto o servo nos aparece como alguém que deve apresentar uma atitude de atividade formativa frente a elas. Essa transposição pode parecer algo forçada ou arbitrária, mas, por outro lado, ela também pode ajudar a revelar as razões para duas atitudes bem diferentes diante das normas existentes: se a pessoa não for coagida a

mostrar ceticismo frente às interpretações vigente das normas partilhadas porque, no que diz respeito à própria posição social, ela pode esperar delas vantagens ou privilégios, então essas interpretações seriam tendencialmente tomadas como um “Em-si”, como algo, em princípio, imutável; se a pessoa se vir forçada a colocar as mesmas interpretações em dúvida, porque nelas suas demandas e desejos não são levados em considerações, então ela tendencialmente tentará entendê-las em seu mero “Ser-para-si” e, assim, lidar com elas numa atitude de formação transformadora. Quero utilizar a seguir essa contraposição obtida com apoio em Hegel como uma chave para descobrir se à dimensão intelectual da luta prática é inerente um interesse em uma forma distinta de conhecimento.

Começemos por colocar diante de nossos olhos a situação geral em que grupos oprimidos ou prejudicados inicialmente se encontram. A pessoa provavelmente primeiro percebe apenas em um pequeno círculo de envolvidos as condições existentes como de algum modo injustas, porque elas não oferecem nenhuma possibilidade para a realização de suas próprias ambições, tomadas por legítimas. Já nesse ponto de partida é feita referência à interpretação das normas vigentes na medida em que as pessoas devem apresentar as razões para, por um lado, considerar os desejos do próprio grupo que se tornaram transparentes com o tempo como moralmente defensáveis e, por outro lado, perceber sua incompletude social como prova de uma injustiça – sem recurso a tais normas partilhadas por todas as pessoas pertencentes à própria comunidade seria praticamente impossível aplicar o contraste linguístico entre “justo” e “injusto” de modo que pudesse ser publicamente compreensível e reconhecível. Todavia, nesse ponto inicial ainda não se pode dizer que já foi compreendida a própria pobreza interpretativa das normas vigentes; provisoriamente, a interpretação vigente, encarnada nas instituições, ainda é tomada por sacrossanta e somente é questionado se nelas o trato é equitativo ou correto. Só em um passo adicional devem surgir, por parte dos grupos oprimidos, as dúvidas a respeito da interpretação hegemônica das normas estabelecidas. E aqui, nesse instante, em minha impressão, deveria emergir entre os envolvidos o interesse em uma forma de conhecimento que se diferencia claramente dos outros modos oficiais de conhecimento internos à sociedade dada. Afinal, o que os grupos em questão devem agora poder adquirir em

conhecimento para poderem começar com o trabalho de reinterpretação ampliadora das normas vigentes? A passagem do recurso à tradição interpretativa existente para seu questionamento e ampliação transformadora demanda pelo menos dois entendimentos, para os quais parece não existir nenhuma aplicação nas práticas consagradas no ambiente social: primeiro, é preciso aprender que cada norma já estabelecida pode ser interpretada de modo completamente diferente porque ela própria não prescreve a quem exatamente ela se aplica e como ela deve ser interpretada especificamente; e, segundo, no mesmo ato devem ser adquiridos conhecimentos sobre porque e em função de quais campos de interesse na ordem social vigente persiste o apego à interpretação da norma ali praticada. Tomados em conjunto, ambos os elementos – o saber sobre a plasticidade das normas sociais e a compreensão das razões para sua interpretação unilateral – podem ser considerados como a essência daquilo que costumeiramente se chama de “conhecimento emancipatório”. Os grupos oprimidos devem possuir – essa é a tese – um interesse original em adquirir esse conhecimento caso queiram tentar modificar em seu favor as interpretações consagradas das normas vigentes.

Os dois componentes cognitivos dos quais acabei de falar como essência do conhecimento emancipatório devem ter suas particularidades caracterizadas de modo um pouco mais preciso para a tese afirmada poder ganhar plausibilidade. Obviamente, como já foi mostrado, todas normas de integração social possuem a característica distintiva de apenas serem válidas com a restrição de que até o momento elas podem ter sido interpretadas apenas unilateralmente nas práticas sociais. A particularidade de tais normas que, a qualquer momento, podem ser levantadas objeções contra sua interpretação corrente por parte de qualquer pessoa cuja ação se encontra em seu escopo de regulação – seguir conjuntamente uma norma, resumidamente, significa atribuir-se reciprocamente a autoridade de poder criticar uns aos outros pela execução das normas partilhadas. Mas entre esse fato de princípio e a crítica concreta há um passo adicional que demanda transformar o conhecimento implícito em explícito, que gere efeitos sobre a ação; e é desse passo cognitivo que se afirma aqui que os grupos oprimidos devem poder realizá-lo quando se empenham na revolta contra a ordem social vigente. Inicialmente, antes de se engajarem na atividade de ressignificação

cooperativa das normas socialmente estabelecidas, todos os grupos prejudicados ou oprimidos devem ter chegado à conclusão de que estas oferecem mais possibilidades de interpretação do que as formas coaguladas de seu ambiente institucional sugerem. A aparência de naturalidade, que acompanha toda interpretação consagrada de uma norma no cotidiano, precisa ser rompida antes que se possa explorar conjuntamente qual interpretação nova e criativa oferece a melhor garantia da consideração futura dos interesses ou demandas até então excluídos. Nessa desnaturalização das interpretações hegemônicas de normas observa-se o primeiro tipo de conhecimento em cuja aquisição os grupos sociais deveriam possuir um interesse original quando lutam. Para isso eles podem se apoiar num conhecimento intuitivo, que todos os membros da sociedade compartilham entre si, mas a cuja atualização os grupos dominantes não se sentem impelidos – enquanto esses grupos permanecem presos à aparência naturalizada das interpretações consagradas, posto que estas lhes concedem a legitimação de vantagens e privilégios institucionalmente ancorados, os grupos revoltosos devem conseguir expôr a aparência como aparência para se colocarem na situação de formar uma nova interpretação das mesmas normas.

Mas isso ainda não é suficiente, pois os grupos em luta ainda devem possuir um interesse elementar em um segundo tipo de conhecimento. Para eles não basta apenas romper a pseudo-objetividade das interpretações vigentes das normas, mas eles também devem poder trazer à luz quais interesses se escondem por trás do apego àquelas interpretações. Esse segundo passo cognitivo é necessário porque sem ele não seria possível atacar com fundamentações a ordem social estabelecida, baseada em uma interpretação parcial das normas compartilhadas. É a comprovação de que essa interpretação serve à justificação de interesses particulares que fornece os argumentos que podem apoiar a urgência moral da demanda por apresentação de uma nova interpretação para as normas compartilhadas. Uma coisa é chamar a atenção para a inadequação das interpretações pregressas das normas enfatizando sua surdez diante de interesses e preocupações; no entanto, essa comprovação só se tornará um motivo para a substituição dessa interpretação por uma melhor, mais inclusiva, quando todas as aparências de particularismo lhe tiverem sido suprimidas por meio da revelação das intenções de dominação da práxis interpretativa ainda vigente.

Nesse sentido, na luta dos grupos oprimidos, o interesse na compreensão da abertura interpretativa das normas sociais vai de par com o interesse em um conhecimento crítico da ideologia; ambas, a desnaturalização dos padrões de interpretação hegemônicos e o desvelamento de sua respectiva base de interesses, são formas de conhecimento que possuem suas raízes motivacionais em uma tal luta. Grupos sociais que se revoltam contra uma ordem social estabelecida porque suas preocupações não encontram consideração adequada nela devem, quer queiram quer não, possuir um interesse fundamental em ambas as formas de conhecimento.

Para concluir, quero tentar arredondar a tese assim delineada ao relacioná-la novamente ao programa inicialmente apresentado de *Conhecimento e interesse*. Ali, em seu escrito de juventude, Habermas partiu da afirmação de que todas as formas de nosso conhecimento têm a função de possibilitar e incrementar a efetividade de ações que, em função da reprodução social, inevitavelmente temos de realizar. A partir dessa premissa ele chegou à conclusão de que as ciências naturais servem de modo “transcendental” ao interesse de dominação da natureza e as ciências humanas, por sua vez, ao interesse no entendimento intersubjetivo. No entanto, inicialmente permaneceu incerto no esboço assim apresentado qual lugar poderiam ocupar nele as assim chamadas ciências “emancipatórias”, cujas raízes epistemológicas, a rigor, Habermas estava buscando. Uma solução ao problema assim colocado lhe foi apresentada pelo modelo da psicanálise, em cujo procedimento metodológico ele pretendia revelar que a construção da teoria cumpre a função de oferecer ao sujeito um guia para se livrar de sua dependência autoimposta de neuroses. Como tentei mostrar, a transposição desse modelo teórico, obtido a partir do sujeito individual, para a análise da sociedade como um todo, porém, produziu algumas dificuldades sensíveis, cuja solução dentro do quadro então desenvolvido foi praticamente impossível. Não apenas tinha que emergir a concepção falaciosa de que a espécie humana poderia se observar como um único macrosujeito, como também, pior ainda, se perdia por completo a referência a qualquer forma de ação humana na qual, supostamente, deveriam estar enraizados todos os ramos da ciência de acordo com sua origem transcendental. Para evitar essas consequências ruinosas me pareceu natural, então, retomar a questão colocada por Habermas pelo outro lado e, inicialmente, testar se, ao

lado do trabalho e da interação, haveria uma terceira forma invariante de ação entre nós humanos, que possivelmente pudesse ser considerada como fonte “funcional” das ciências chamadas “emancipatórias”. Para isso, segui os rastros que o próprio Habermas, em conexão com Horkheimer, havia deixado, quando ele, incidentalmente, falava sobre a “luta” como uma possível candidata para um tal sistema prático de referências da teoria crítica. Após a análise de diferentes alternativas, a discussão dessa sugestão feita com base na tradição resultou na conclusão que só se pode falar de semelhante “luta” como uma práxis permanentemente reemergente na reprodução social se ela for conectada com o fato de que as normas sociais por princípio são abertas à interpretação: uma vez que as normas de integração social possuem a particularidade de poderem ser questionadas por todos os envolvidos sobre se suas respectivas interpretações vigentes correspondem às expectativas de reconhecimento nelas implícitas, grupos oprimidos ou prejudicados muito provavelmente tentarão repetidamente aprofundar ou alargar em seu favor o conteúdo semântico dessas normas por meio de reinterpretções criativas. Voltada para dentro, para os envolvidos nela, essa luta possui sempre o caráter de uma operação conceitual-normativa; mas voltada para fora, diante dos representantes da ordem estabelecida, ela possui o caráter de uma revolta ou confrontação até mesmo violenta, dependendo da situação. A tarefa decisiva para meus objetivos, então, foi descobrir se nessa luta, agora entendida como fenômeno permanente de nossa vida social, está contido algum interesse epistemológico original e distinto. Com uma formulação algo diferente, mais fortemente funcionalista, seria possível dizer também que eu agora teria que mostrar em qual medida essa luta torna necessário para os envolvidos obter determinadas compreensões e conhecimentos que não podem ser obtidos diretamente da cultura científica vigente. Minha solução à tarefa assim delineada consistiu na sugestão de diferenciar dois tipos de realização epistêmica que os grupos em luta pela emancipação deveriam poder realizar igualmente com o objetivo de garantir chances concretas de sucesso de sua ação: por um lado, eles dependem de tomar consciência da permanente abertura das normas estabelecidas à interpretação, a despeito da tendência à sua naturalização; por outro, eles precisam aprender a desvendar os interesses que ajudam a explicar a fixação nas práticas interpretativas existentes e institucionalmente

corporificadas. Ambas as realizações epistêmicas representam formas de conhecimento, para repetir, em cuja aquisição os grupos em luta pela sua inclusão social devem ter um interesse, porque assim aumentam as chances de sucesso de seus esforços.

Dessas conclusões é facilmente possível retornar às reflexões com as quais abri minha exposição. Eu havia afirmado que na tradição da teoria crítica da sociedade partiu-se desde o começo da ideia de que a própria ciência representa tão somente o prolongamento disciplinado de esforços cognitivos que grupos oprimidos empreendem em suas lutas cotidianas. Ainda Horkheimer havia se deixado guiar por essa concepção em sua fundamentação da Teoria Crítica e também Habermas, em seu *Conhecimento e interesse*, a seguiu com grande naturalidade, ainda que, como vimos, sem grande sucesso. Com isso, aqui então só resta responder à pergunta se o conceito de luta social acima desenvolvido é mais adequado para tornar transparente a repetidamente afirmada, mas nunca decididamente explicada conexão entre interesse pré-científico de conhecimento e a teoria crítica. Aquilo que apresentei como significância funcional das duas formas de conhecimento para as lutas sociais pode ser lido como indicação do interesse cognitivo por uma análise crítica da sociedade? Espero não soar muito pretensioso se eu responder a essa pergunta final com um cauteloso sim: a meu ver, de fato é assim que, com os meios do conhecimento obtido por uma metodologia controlada, a teoria crítica simplesmente dá prosseguimento àquele trabalho cognitivo que os grupos oprimidos sempre já necessitam realizar em suas lutas cotidianas por meio da desnaturalização de padrões de interpretação hegemônicos e da revelação dos interesses que os motivam. Os conhecimentos que desse modo são trazidos à luz sem observar padrões científicos constituem o germe não-disciplinar que uma teoria crítica tem que desdobrar sistematicamente dentro da ciência estabelecida. Ao fim e ao cabo, em tudo aquilo que foi conduzido desde o início sob o título de crítica da sociedade, tratava-se simplesmente de apresentar a prova teórica, sob a forma de uma interpretação plausível da história, de que, por motivos tangíveis de dominação, as normas vigentes são interpretadas de um modo escandalosamente unilateral. A desnaturalização de padrões hegemônicos de interpretação de normas sociais e a revelação dos interesses que os motivam em conjunto abrem o caminho pelo qual uma teoria

crítica pode alcançar seu objetivo de promover o processo de emancipação social por meios científicos.

## Referências

CELIKATES, Robin. *Moralischer Fortschritt, soziale Kämpfe und Emanzipationsblockaden: Elemente einer Kritischen Theorie der Politik*. In: BOHMANN, Ulf, SÖRENSEN, Paul (ed.). **Kritische Theorie der Politik**. Berlin: Suhrkamp, 2019, p. 397-425.

COHEN, Joshua. **The arc of the moral universe and other essays**. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

DEWEY, John. **Vorlesungen in China 1919/20**, editado por Axel Honneth e Arvi Särkela. Berlin: Suhrkamp, 2019.

FREUD, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur*. In: FREUD, Sigmund. **Gesammelte Werke**, editado por Anna Freud, v. XIV. Frankfurt am Main: Fischer, 1991, p. 459-493.

GIEGEL, Hans-Joachim. *Normative Orientierungen und sozialwissenschaftliche Erkenntnis. Rückblick auf Erkenntnis und Interesse*. In: MÜLLER-DOOHM, Stefan (ed.). **Das Interesse der Vernunft**. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit »Erkenntnis und Interesse«. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 42-70.

HABERMAS, Jürgen. **Erkenntnis und Interesse**. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

HABERMAS, Jürgen. *Nach dreißig Jahren. Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse*. In: MÜLLER-DOOHM, Stefan (ed.). **Das Interesse der Vernunft**. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit »Erkenntnis und Interesse«. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 12-22.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phänomenologie des Geistes**. Werke in zwanzig Bänden, v. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

HONNETH, Axel. **Kampf um Anerkennung**. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

HONNETH, Axel. *Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus. John McDowell und die Herausforderung des moralischen Realismus*. In: HONNETH, Axel. **Unsichtbarkeit**. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, p. 106-137.

HONNETH, Axel. **Das Recht der Freiheit**. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin: Suhrkamp, 2011.

HONNETH, Axel. **Die Idee des Sozialismus**. Versuch einer Aktualisierung. Berlin: Suhrkamp, 2015.

HORKHEIMER, Max. Traditionelle und kritische Theorie. In: HORKHEIMER, Max. **Gesammelte Schriften**, editado por Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr, v. 4. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1988, p. 162-225.

HUTTER, Axel. **Das Interesse der Vernunft**. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.

LUKÁCS, Georg. Geschichte und Klassenbewußtsein (1923), In: LUKÁCS, Georg. **Werke**, Frühschriften II. Neuwied e Berlim: Luchterhand, 1968, p. 161-517.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. Das Kommunistische Manifest. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Werke** (MEW), Band 4. Berlim: Dietz, 1972, p. 459-493.

MAUSS, Marcel. **Die Gabe**. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

MCCARTHY, Thomas. **Kritik der Verständigungsverhältnisse**. Zur Theorie von Jürgen Habermas. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

MCDOWELL, John. **Geist und Welt**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

MOORE JR., Barrington. **Ungerechtigkeit**. Die sozialen Ursachen für Unterordnung und Widerstand. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

NEUHOUSER, Frederik. **Pathologien der Selbstliebe**. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau. Berlim: Suhrkamp, 2012.

PARSONS, Talcott. **The Structure of social action**. v. 1: Marshall, Pareto, Durkheim. New York/London: The Free Press, 1968.

SCOTT, James. C. **Domination and the arts of resistance**: Hidden transcripts. New Haven: Yale University Press, 1992.

SIMMEL, Georg. **Soziologie**. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig: Duncker & Humblot, 1908.

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

TILLY, Charles. **Identities, boundaries, and social ties**. London: Routledge, 2006.

WOOD, Allen. Unsociable sociability. **Philosophical topics**, v. 19, n. 1, p. 325-351, 1991. <https://doi.org/10.5840/philtopics199119122>

Recebido em 12/01/2024  
Aceito em 19/01/2024  
Versão final em 19/01/2024

## Is there an emancipatory interest? An attempt to answer critical theory's most fundamental question

### **Abstract**

In the text above, Axel Honneth investigates if, in accordance to the postulates of Critical Theory's, there is an epistemological emancipatory interest. To answer the question, the author revisits the idea of a critical theory from its beginning among Left Hegelians through to Jürgen Habermas' epistemological theory in *Knowledge and interest*. After that, Honneth explores four alternatives that could provide an answer to the investigations, namely: The tradition of Rousseau and Kant; Freud's Psychoanalysis; Marx's political theory; and the theory of social conflict inspired by Hegel and Dewey). In the last part of the essay, Honneth defends the idea that the emancipatory epistemological interest is connected to the critical interpretation of already existing norms by socially dominated groups and to their attempt to unmask its application upon the social reality as insufficiently just.

**Keywords:** Critical theory, Knowledge; Interest; Emancipation; Social conflict