

## Realidade e Resistência: Habermas e Haslanger sobre objetividade, crítica social e a possibilidade de mudança<sup>1</sup>

Federica Gregoratto

Tradução de Felipe Gonçalves Silva

### 1. Introdução

Neste capítulo, reconstruo e comparo as contribuições de Jürgen Habermas e Sally Haslanger à teoria social crítica<sup>2</sup>. À primeira vista, Habermas e Haslanger podem parecer um casal filosófico inusitado: o perfil teórico de Habermas se desenvolveu nas décadas de 60 e 70 em estreito contato com a Escola de Frankfurt. Mas desde a publicação de sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981) abandonou em grande medida o projeto hegeliano-marxista de uma crítica imanente da sociedade<sup>3</sup>. Em seu lugar, passou a se comprometer com o projeto kantiano de reconstruir os fundamentos normativos das ordens política, social e cultural<sup>4</sup>. Haslanger, por sua vez, foi treinada e iniciou sua carreira filosófica como uma metafísica filiada à tradição do naturalismo quineano<sup>5</sup>. Recentemente, no entanto, ela se aproximou da teoria crítica, assumindo um

---

1 Este texto foi originalmente publicado em López, M. R. C e McQuillanm J. C. (Org.) *Critique in German Philosophy: From Kant to Critical Theory*, State University of New York Press, 2020. Agradecemos à SUNY Press por autorizar a presente tradução. N.T.

2 Sou grata a Philip Hogg e Stefan Müller-Doohm por terem me convidado a participar do workshop *Der Ort der Vernunft: Habermas im Diskurs* (Oldenburg, junho de 2015), onde tive a chance de apresentar este texto pela primeira vez. Por comentários, críticas e sugestões muito úteis à última versão, agradeço calorosamente a Steven Lavine, bem como a Maria e Colin, organizadoras do volume *Critique in German Philosophy: From Kant to Critical Theory*, Sunny Press, 2020.

3 Sobre as raízes hegelianas e marxistas da teoria crítica imanente, ver Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 1986); e Arvi Särkelä, *Immanente Kritik und soziales Leben: Selbsttransformative Praxis nach Hegel und Dewey* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2018).

4 Certamente há estudiosos que argumentam que a tradição kantiana da crítica foi um fator inspirador para a teoria crítica de Frankfurt desde seu início; ver, por exemplo, Angelo Cicallo, *Dialettica negativa e logica de la parvenza: Saggio su T. W. Adorno* (Genova: Il Nuovo Melangolo, 2001). Além disso, existem teóricos contemporâneos que dependem fortemente de um paradigma kantiano para levar adiante um projeto teórico crítico; conferir notavelmente Rainer Forst, *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, trad. Jeffrey Flynn (Nova York: Columbia University Press, 2012). Neste artigo, não me dedico à questão de saber se os escritos de Habermas, especialmente após *Teoria da Ação Comunicativa*, ainda podem ser considerados relevantes para projetos teórico-críticos contemporâneos; sobre isso, veja Federica Gregoratto, *Il Doppio volto de la comunicazione* (Milano/Udine: Mimesis, 2013). Vale a pena lembrar, no entanto, como o próprio Habermas expressou fortes dúvidas a respeito do projeto frankfurtiano; ver, por exemplo, Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte e Arno Widmann, "The Dialectics of Rationalization: An Interview with Jürgen Habermas", *Telos* 21, no. 49 (1981), 5-31; e Jürgen Habermas "Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse", em *Das Interesse der Vernunft: Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas nach Erkenntnis und Interesse*, ed. Stefan Müller-Doohm (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000).

5 Sally Haslanger, *Resisting Reality* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 13.

especial interesse pela crítica da ideologia<sup>6</sup>. Neste contexto, a principal preocupação de Habermas refere-se às condições de possibilidade da crítica social, enquanto que a obra crítica de Haslanger corresponde principalmente a uma análise conceitual de categorias sociais concretas, ou “tipos sociais” (*social kinds*), especialmente os de gênero e raça<sup>7</sup>. Finalmente, enquanto Habermas teorizava sobre a inevitabilidade de um pensamento pós-metafísico, Haslanger mostrou como as considerações metafísicas não são apenas inevitáveis, como podem também se mostrar produtivas à teoria crítica<sup>8</sup>.

No que segue, exploro a hipótese segundo a qual os esforços teórico-críticos podem ser enriquecidos por uma combinação entre a perspectiva pragmático-formal de Habermas e o enquadramento sócio-ontológico de Haslanger. Mais especificamente, eu comparo e combino a ideia de crítica proposta por Haslanger, bem como suas reflexões sobre a construção social e realidade, com a teoria não epistêmica da verdade de Habermas, tal como elaborada após sua chamada “virada realista”. Defenderei que ambas as perspectivas podem aprimorar e complementar uma à outra. Mais precisamente, gostaria de mostrar, por um lado, como a estratégia pragmática formal de Habermas pode fortalecer o compromisso de Haslanger com a justiça social ao esclarecer de onde surge o “ímpeto” (*urge*) de desafiar e mudar estruturas sociais injustas. Por outro lado, argumentarei que o trabalho de Haslanger é mais útil para revelar os impedimentos sócio-estruturais que bloqueiam processos de aprendizagem e práticas emancipatórias.

A base comum que justifica a comparação entre os diferentes projetos teóricos desses autores encontra-se em suas visões bastante semelhantes, embora não idênticas, de realidade e objetividade. A segunda seção do presente texto é dedicada a essa semelhança. Depois disso, argumentarei na terceira seção que uma interpretação realista do chamado pragmatismo formal de Habermas pode esclarecer o potencial crítico das interações discursivas. Enquanto a posição de Haslanger permanece um tanto vaga neste ponto, a visão de Habermas nos permite conceber o impulso ou a necessidade de crítica como emergindo de uma realidade recalcitrante e problemática, que impele ao questionamento e à revisão de pretensões de verdade cuja validade começou a estremecer. Finalmente, pretendo mostrar na última seção deste texto como as reflexões de Haslanger sobre o funcionamento e os efeitos das estruturas sociais oferecem instrumentos úteis, ausentes na teoria habermasiana, para revelar impedimentos sistemáticos que bloqueiam práticas críticas e transformadoras.

## 2. Verdade, Realidade, Objetividade

Na presente seção eu explico as concepções de objetividade e realidade que Habermas, em seu trabalho tardio *Verdade e Justificação* (1999/2003), e Haslanger, principalmente em sua famosa coletânea de ensaios *Resisting Reality* (2012), apresentam e defendem. *Verdade e Justificação* é um dos poucos textos nos quais Habermas deixa quase inteiramente de lado questões de filosofia prática e teoria política ou jurídica (ou crítica), dedicando-se a tópicos de filosofia teórica – especialmente à questão ontológica do naturalismo e à questão epistemológica do realismo<sup>9</sup>. Por sua vez, *Resisting Reality* consiste em uma coletânea de artigos variados, quase todos escritos e publicados entre 1993 e 2011. Embora o livro de Haslanger pressuponha que a filosofia é capaz de “desmascarar a ideologia”, além de construir ontologias alternativas que nos permitem alcançar “visões mais adequadas e justas daquilo que é, do que poderia ser e do que deveria ser”,

---

6 Haslanger, *Resisting Reality*, cap. 15, 17. Ver também Sally Haslanger, *Critical Theory and Practice: Spinoza Lectures* (Amsterdam: Koninklijke van Gorcum, 2017).

7 Conferir também Thomas McCarthy, *Ideals and Illusions: on Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991), 130.

8 Infelizmente não serei capaz de expor aqui as consequências que modelos pós-metafísicos e metafísicos possuem para a teoria crítica; sobre os comprometimentos metafísicos da crítica social, conferir Särkelä, *Immanente Kritik und Soziales Leben*, cap. 5.

9 Jürgen Habermas, *Truth and Justification*, trad. Barbara Fultner (Cambridge, MA: MIT Press, 2003), 2. A única exceção é constituída pelo sétimo e último capítulo do livro, no qual Habermas se volta mais uma vez à questão espinhosa entre teoria e práxis.

Haslanger não identifica explicitamente seu trabalho com a tradição da teoria crítica<sup>10</sup>. Entretanto, mesmo que nenhum dos textos sejam considerados parte do “cânone” da teoria crítica – se é que isso possa mesmo existir – eles fornecem ferramentas preciosas para esclarecer certas questões que esse paradigma teórico dificilmente pode evitar.

A chave para apreender a compreensão habermasiana sobre objetividade e realidade está em sua concepção de verdade, que desde o final dos anos 90 passou por um significativo processo de revisão. Em trabalhos anteriores, Habermas defendeu uma teoria discursiva ou epistêmica da verdade segundo a qual o que “é verdadeiro é o que pode ser aceito como racional sob condições ideais”, isto é, “se e somente se puder ser justificado em uma situação epistêmica ideal”<sup>11</sup>. Uma série de discussões com Wellmer, Lafont, Rorty e Putnam o levaram subsequentemente a revisar sua concepção discursiva ao adotar um conceito pragmático e não epistêmico de verdade. De acordo com essa nova consideração, ainda há um vínculo entre verdade e aceitabilidade racional, embora verdade e assertabilidade ideal não possam mais ser identificadas. Como Habermas coloca de maneira pungente em outro lugar, “uma proposição é aceita por todos os sujeitos racionais porque é verdadeira; ela não é verdadeira porque poderia ser o conteúdo de um consenso alcançado em condições ideais”<sup>12</sup>.

A linguagem, como prática intersubjetiva de comunicação e justificação, e a realidade estão inextricavelmente entrelaçadas na visão de Habermas: não seria possível isolar “as restrições da realidade que tornam uma afirmação verdadeira das regras semânticas que estabelecem essas condições de verdade”<sup>13</sup>. O que é real somente pode ser explicado com base nas concepções do que é verdadeiro. A realidade nunca pode ser capturada de forma “nua”; ela está sempre permeada pela linguagem e pelas práticas sociais baseadas nas trocas linguísticas<sup>14</sup>. Por esta razão, embora a verdade não possa ser reduzida à assertabilidade justificada, deve haver uma relação interna entre verdade e justificação. A argumentação continua sendo o único meio disponível para se apurar a verdade, porque não há qualquer acesso imediato e não filtrado às condições de verdade das crenças empíricas. Esta é apenas uma conexão *epistemicamente* inevitável, que não pode ser transformada em uma conexão *conceitualmente* inseparável entre realidade e discurso”<sup>15</sup>.

Como uma tal concepção não-epistêmica e realista de verdade pode ser conciliada com a ideia de que o horizonte linguístico de nossas práticas cognitivas não pode ser ultrapassado? Para responder a essa pergunta, Habermas introduz o conceito de *mundo objetivo*, um mundo comum a quem se relaciona

---

10 Haslanger, *Resisting Reality*, 112, 379. Em suas *Spinoza Lectures*, a filiação torna-se de alguma forma mais explícita. Nessas palestras, como na introdução de *Resisting Reality*, ela identifica como o “ponto de partida” da teoria crítica sua definição marxista como “o auto-esclarecimento das lutas e desejos de uma época”. Conferir Haslanger, *Critical Theory and Practice*, 7-8; *Resisting Reality*, 22. Haslanger considera especialmente as lutas antissextistas e antirracistas como “as lutas de nossa época.” Dada essa linhagem indicada, pode-se perguntar por que a autora não menciona as várias lutas anticapitalistas que tiveram ressurgimento na sequência da crise econômica global de 2008 – mas não levarei adiante esse estranhamento aqui.

11 Jürgen Habermas, “Richard Rorty’s Pragmatic Turn”, in *Rorty and His Critics*, ed. Robert B. Brandom (Malden, MA: Blackwell, 2000), 45. Este artigo pertence à edição alemã original de *Truth and Justification*, ou seja, Jürgen Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999/2003). Ver também Habermas, *Truth and Justification*, 36. Para uma visão geral mais precisa das velhas e novas teorias da verdade de Habermas, que seguirei amplamente nesta primeira seção, conferir Steven Levine, “Truth and Moral Validity: On Habermas’s Domesticated Pragmatism” *Constellations* 18, no. 2 (2011), 244-247.

12 Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays* (Cambridge: Polity Press, 2008), 44.

13 Habermas, “Richard Rorty’s Pragmatic Turn,” 40.

14 Habermas, *Truth and Justification*, 36.

15 Habermas, *Truth and Justification*, 38. Conferir também: “Uma afirmação de verdade levantada para ‘p’ diz que as condições de verdade para ‘p’ são satisfeitas. Não temos outra maneira de determinar se esse é ou não o caso, exceto por meio da argumentação, pois o acesso direto a condições de verdade não interpretadas nos é negado. Mas o fato de que as condições de verdade são satisfeitas não se torna em si um fato epistêmico apenas porque podemos apenas estabelecer se essas condições são satisfeitas por meio da reivindicação discursiva da afirmação da verdade.” Habermas, “Richard Rorty’s Pragmatic Turn,” 46.

comunicativamente. Nas trocas comunicativas intersubjetivas, os agentes linguísticos referem-se a um mundo objetivo que é pressuposto como o mesmo para todos os envolvidos nas práticas comunicativas de uma certa forma de vida. Não podemos chegar a um entendimento, isto é, na visão de Habermas, não podemos nos comunicar e consequentemente cooperar com nossos semelhantes sem “nos referirmos a um único mundo objetivo, estabilizando assim o espaço público intersubjetivamente compartilhado com o qual tudo o que é meramente subjetivo pode ser contrastado”<sup>16</sup>. Somente “a pressuposição realista de um *mundo objetivo intersubjetivamente acessível* pode reconciliar a *prioridade epistêmica do horizonte linguisticamente articulado* do mundo da vida, que não pode ser transcendido, com a *prioridade ontológica de uma realidade independente da linguagem*, que impõe restrições às nossas práticas”<sup>17</sup>. Objetividade corresponde aqui a um pressuposto assumido por aqueles que, ao se engajarem nas práticas comunicativas e na ação comum, devem se referir a um mundo em comum. Para compreender melhor essa noção, pode ser útil agora situar a concepção habermasiana de verdade dentro de uma tradição mais ampla de pensadores pragmatistas, de Charles S. Peirce a John Dewey. Como aponta Steven Levine, a ideia norteadora dessa tradição é que “a cognição deve ser vista como um momento em um ciclo de ação mais amplo que tem início quando os agentes enfrentam situações problemáticas no mundo. No confronto com tais situações, os modos habituais de lidar com elas se rompem, dando lugar à dúvida. Para reparar esta ruptura e substituir a dúvida pela crença... os agentes devem empreender tarefas de cognição e investigação de ordem superior – isto é, comunicação, teoria e experimentação”<sup>18</sup>. Na teoria da razão comunicativa de Habermas, a “cognição e investigação de ordem superior” ocorrem na passagem da comunicação para o *Diskurs*, ou seja, de interações comunicativas cotidianas não problemáticas para práticas problematizadoras e críticas, nas quais pretensões de verdade, entre outras, passam por um processo de discussão e revisão. A comunicação não problemática pertence a uma rede de práticas habituais, que repousam em “crenças mais ou menos implícitas que tomamos por verdadeiras perante um amplo pano de fundo de crenças intersubjetivamente compartilhadas ou suficientemente sobrepostas”<sup>19</sup>. Rotinas cotidianas, práticas comunicativas habituais e as ações resultantes funcionam ao seguirem essas certezas que sabemos que podemos confiar. O contexto prático de fundo, que Habermas também chama de “mundo da vida”, funciona sobre a base de “uma consciência de certeza que no curso da ação não deixa lugar para dúvidas sobre a verdade”<sup>20</sup>. Quando não surgem dúvidas e agimos seguindo expectativas, convicções e certezas estáveis vinculadas à ação, podemos lidar de forma bem sucedida com um mundo objetivo que pressupomos ser independente e o mesmo para todos. Entretanto, a verdade das proposições torna-se um tópico de discussão e investigação na medida em que as práticas falham e surgem contradições, dúvidas e incertezas<sup>21</sup>.

Esse realismo cotidiano, que Habermas contrasta com o contextualismo de Rorty, é correspondido por um conceito não epistêmico e incondicional de verdade que se manifesta, entretanto, apenas em ações não problemáticas e rotineiras. Essa noção de verdade “fornece um *ponto de referência justificativo-transcendente* para reivindicações de verdade discursivamente tematizadas”<sup>22</sup>. A finalidade (nunca alcançada) de práticas discursivas, isto é, de práticas de justificação e problematização, é apreender uma verdade que excede todas essas práticas. O transcendentalismo deste ponto de referência explica o falibilismo das afirmações de verdade e suas justificativas, vale dizer, a possibilidade de questionar e alterar tais afirmações: “A consciência falibilista de que podemos errar mesmo no caso de crenças bem justificadas depende

---

16 Habermas, *Truth and Justification*, 41.

17 Ibid., 30 (ênfase minha).

18 Levine, “Truth and Moral Validity,” 246.

19 Habermas, *Truth and Justification*, 252-253.

20 Ibid., 39.

21 Ibid.

22 Ibid. (ênfase minha).

de uma orientação para a verdade cujas raízes alcançam o realismo das práticas cotidianas”<sup>23</sup>. Como Cristina Lafont corretamente observou, o sentido realista da noção de verdade – isto é, que a única condição necessária e suficiente da verdade da proposição “p” é que “p” é o caso – torna-se menos óbvio precisamente quando tal condição está situada no contexto de práticas que testam e desafiam nossas crenças. Devido ao fato de que a validade incondicional da verdade não se deve a condições epistêmicas, essa noção pode se tornar algo como uma “reserva falibilista” vis-à-vis a validade das condições epistêmicas e dos critérios de justificação<sup>24</sup>.

Antes de explorar mais profundamente a maneira pragmática de lidar com a realidade (problemática) e seu significado para a crítica social, volto-me agora para Haslanger. Um dos principais objetivos dos artigos reunidos em *Resisting Reality* é mostrar que o construcionismo social não nos obriga a rejeitar a ideia de uma realidade parcialmente independente. Haslanger não está disposta a aceitar a tese de que “não há realidade objetiva (e, portanto, não independente) porque o conhecimento é socialmente construído”<sup>25</sup>. A estratégia de Haslanger se baseia em um argumento compartilhado por Habermas. Em termos habermasianos, a prioridade epistêmica do horizonte linguisticamente articulado (ou socialmente construído) do mundo da vida pode ser reconciliado com a prioridade ontológica de uma realidade independente. Por um lado, Haslanger afirma que “não há como ‘pisar fora’ de toda conceitualização para determinar qual delas, se é que alguma, fornecerá os recursos para capturar como o mundo realmente é”<sup>26</sup>. No entanto, por outro lado, ela sustenta que “mesmo se concedermos que o critério para aplicar qualquer termo nos compromete de algum modo, nós não precisamos equiparar tal critério social com o conteúdo de nossa atribuição”<sup>27</sup>. Em outras palavras, embora não queiramos negar a existência de uma realidade independente, nossa análise é obrigada a levar em consideração criticamente uma realidade que só pode ser concebida como “tocada”, moldada e formatada por atores sociais<sup>28</sup>.

Como desenvolvido no artigo “Social Construction: Myth and Reality”, a noção de *objetividade*, ou melhor, o objetivismo sobre modalidades e tipos, corresponde a algum produto da atividade social dos seres humanos. Objetividade é o resultado de um processo de construção social, que, entretanto, não faz tipos sociais objetivos menos reais. Como Haslanger em outros ensaios argumenta, modalidades ou tipos sociais, como “gênero” e “raça”, são objetivos precisamente nesse sentido. Gênero e raça são tipos sociais objetivos porque, como Habermas colocaria, nos referimos a coisas em nosso mundo em comum que vemos e sabemos ser “mulheres” ou “homens” ou “brancas”, “negras”, “pardas” etc. – porque na maioria das vezes admitimos, sem problematizar tais pressupostos, que *existem* mulheres, homens, brancos, negros ou pardos etc. Em seu debate com Charles Mills após a publicação de *Resisting Reality*, Haslanger esclarece que raça e gênero são construções sociais não no sentido de que raça e gênero devem ser tomados como “meros” conceitos. Para entender o que são coisas como raça ou gênero, ou seja, o “conteúdo” de seus conceitos, deve-se “investigar o mundo, não a mente”. A estratégia de Haslanger busca capturar o que o termo “raça” (ou “gênero”) “identifica” no mundo (por exemplo, características de pessoas e conjuntos de indivíduos)<sup>29</sup>.

---

23 Habermas, “Richard Rorty’s Pragmatic Turn,” 48.

24 Cristina Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy* (Cambridge, MA: MIT Press, 1999), 312-313.

25 Haslanger, *Resisting Reality*, 85.

26 Ibid., 152.

27 Ibid., 106.

28 Ibid., 95.

29 Sally Haslanger, “Race, Intersectionality, and Method: A Reply to Critics,” *Philosophical Studies* 171, no. 1 (2014), 111-112. Em seu comentário, Mills pressiona Haslanger a dar sua opinião sobre, entre outras coisas, as teorias raciais que argumentam que raça não é, ou não é apenas, construída socialmente, admitindo (também) uma realidade biológica para raça; Charles W. Mills, “Notes from the Resistance: Some Comments on Sally Haslanger’s *Resisting Reality*,” *Philosophical Studies* 171, no. 1 (2014), 85-97.

Como explicarei nas páginas que seguem, Haslanger é bem-sucedida ao mostrar, diferentemente de Habermas, que certas modalidades objetivas são o resultado não apenas de uma construção social ou de práticas sociais comunicativas, mas de uma construção que consiste em mecanismos injustos, exploratórios e opressivos. Assim, o argumento de que certas coisas no mundo são socialmente construídas exige uma crítica dessas injustiças. Mas o que é crítica social? Como ela funciona? De onde advém a necessidade ou o ímpeto da crítica social?

### 3. Realidade resistente e crítica

De acordo com Haslanger, a crítica social é composta por dois passos: um passo descritivo, que retrata práticas sociais de maneira a sublinhar os aspectos relevantes que serão alvo da crítica, e uma etapa normativa, que elabora os conceitos necessários para avaliar as práticas sociais como mais ou menos justas, racionais, úteis, boas e assim por diante. Essas duas etapas estão inter-relacionadas. Por um lado, para descrever o mundo de uma forma apropriada à avaliação crítica, deve-se saber lidar com conceitos morais e normativos (justiça, razão, etc.). Por outro lado, a etapa normativa deve ser informada por ricas descrições e teorias do mundo social<sup>30</sup>. Em consideração a seu projeto, Haslanger reúne essas duas etapas em um programa de crítica da ideologia. Em *Resisting Reality*, o método de crítica da ideologia é entendido, em termos um tanto programáticos e provisórios, como abrangendo diferentes momentos: reconstrução genealógica, exposição de discursos hegemônicos ocultos em estruturas sociais, avaliação moral etc.<sup>31</sup> Em suas posteriores *Spinoza Lectures*, Haslanger especifica o objetivo de uma teoria da ideologia como a tentativa de compreender como “nós, coletivamente, colocamos em prática estruturas sociais”<sup>32</sup>. As estruturas sociais são definidas como redes de relações sociais, nomeadamente relações entre pessoas (por exemplo, ser mãe, pai ou amante), mas também entre pessoas e coisas (por exemplo, o uso ou a posse). As relações sociais são constituídas por meio de práticas sociais, que são vistas como soluções coletivamente organizadas para problemas de coordenação ou de acesso a recursos. As soluções para problemas de organização social reduzem-se a interdependências entre esquemas e recursos, nomeadamente entre conjuntos de estados e processos mentais culturalmente partilhados (conceitos, atitudes, disposições etc.) que nos permitem interpretar e lidar com informações e coordenar ações e todas as diferentes coisas (humanas, inumanas, animadas, inanimadas etc.) que possuem valor positivo ou negativo para nós. A ideologia é definida como uma “*techné* cultural” ou conjunto de esquemas interdependentes que governam uma estrutura social de maneiras que (a) criam relações de dominação/subordinação (através da produção e distribuição de bens ou na constituição de *selves*) e (b) atribuem valores para certos recursos e não para outros<sup>33</sup>. Se quisermos criticar ideologias com sucesso, devemos ser capazes de mostrar por que certos esquemas permitem que algumas pessoas subordinem outras, e por que nossos modos de valorização são incorretos e devem ser modificados<sup>34</sup>.

Haslanger vê seu realismo como uma espécie de materialismo fundamental para o empreendimento teórico-crítico. Ela se considera uma feminista materialista no sentido de que não pretende entrar em debates sobre questões sociais de um ponto de vista neutro ou da perspectiva de um agente racional abstrato, mas se comprometendo com aqueles movimentos sociais que trazem à tona crenças normativas sobre os males

---

30 Haslanger, *Resisting Reality*, 16-17.

31 Ibid., 19f.

32 Haslanger, *Critical Theory and Practice*, 12.

33 Ibid., 20-23. See also Haslanger, *Resisting Reality*, capítulos 15, 17; Haslanger, “Social Structure, Narrative and Explanation,” *Canadian Journal of Philosophy* 45, no. 1 (2015).

34 Não vou entrar em detalhes sobre os aspectos normativos da crítica da ideologia e sua conexão com a teoria moral, que Haslanger discute especialmente em sua segunda palestra de Spinoza.

do sexismo e do racismo<sup>35</sup>. Esses males implicam privações e danos materiais como aqueles promovidos pela injustiça econômica, exploração, violência doméstica, etc.<sup>36</sup> Mais especificamente, sua consideração da ideologia “é materialista porque a fonte e a estrutura de um quadro discursivo/conceitual depende da rede complexa de relações sociais que organizam nossos relacionamentos a coisas de (suposto) valor”<sup>37</sup>. Se queremos nos engajar em um trabalho teórico-crítico, também precisamos examinar como “o *mundo físico*, interpretado e formatado pela cultura, é organizado para produzir e reproduzir injustiça”<sup>38</sup>. De acordo com a ontologia social de Haslanger, assim, há um mundo físico, natural, que é tanto humano quanto não humano, o qual é moldado por práticas sociais e o resultado de tal moldagem é uma realidade social, material, que nos constrange de forma mais ou menos justa. Um momento fundamental neste processo de construção (formatação, moldagem) é a valorização dos recursos. A realidade social e material é concebida por Haslanger como objeto de crítica. Mas como e por que chegamos à decisão de nos engajar na teoria crítica? De onde vem a necessidade, a incitação, o impulso de desafiar certas ideologias? O que nos leva a ver o mundo através de lentes críticas e, possivelmente, a fazer algo para mudá-lo? As respostas de Haslanger a esse tipo de pergunta permanecem de tal modo vagas que tendem a minar seu realismo/materialismo. O gatilho, ou motor, para a práxis crítica parece de fato corresponder em seus textos ao próprio trabalho conceitual de esclarecimento de ferramentas descritivas e normativas, e não tanto naquelas experiências “cotidianas” que impelem teóricos, assim como não teóricos, a se tornarem teóricos críticos<sup>39</sup>.

Haslanger pode objetar que não precisa explicar como a crítica social se origina, uma vez que ela já se alinhou com os movimentos sociais contemporâneos. Da perspectiva de uma teórica que já se encontra envolvida em lutas concretas, o trabalho teórico que precisa ser feito seria então destinado a apoiar conceitualmente ou orientar práticas críticas em curso: por exemplo, fornecendo descrições úteis e confiáveis, esclarecendo conceitos já em circulação dentro dos movimentos (por exemplo, “justiça”) e já empregados de formas problemáticas por outros teóricos (por exemplo, “gênero”, “raça”), ou então refletindo e produzindo sistematizações sobre as experiências dos oprimidos, ou mesmo delineando novos valores, normas e formas de práticas<sup>40</sup>. Para *praticar* a crítica, além disso, não se precisa necessariamente de uma teoria da justiça ou da dominação<sup>41</sup>: basta perceber ou saber, sem contar com elaborados argumentos ou justificativas de que algo está errado, que certas pessoas são, por exemplo, tratadas injustamente (*unfairly*) devido à cor da pele, ao país de origem ou ao sexo. Teóricas críticas podem (e devem!) aprender com as experiências e com o conhecimento prático, empírico, de ativistas ou grupos oprimidos, assim como ativistas e oprimidos podem se beneficiar dos trabalhos crítico-teóricos. Essa abordagem, no entanto, parece suscitar questionamentos. Como a própria Haslanger sabe, as ideologias funcionam precisamente evitando que aqueles que são oprimidos se conscientizem de sua opressão e até mesmo a sintam ou percebam. A ideologia “sistematicamente nos impede de perceber algo que é moralmente relevante ao moldar e filtrar

---

35 “A teoria social crítica tem início com o comprometimento com um movimento político e suas questões; seus conceitos e suas teorias são adequados apenas se contribuem para esse movimento. Uma teoria crítica feminista ou racista não tenta ser “neutra” em questões de raça e gênero, mas tem início com a suposição de que as condições vigentes são inaceitavelmente injustas e com o compromisso de compreender e remediar essa injustiça. (...) Teorias críticas surgem do ativismo social.” Haslanger, *Resisting Reality*, 22.

36 Haslanger, *Critical Theory and Practice*, 11.

37 Ibid., 25.

38 Ibid. (ênfase minha).

39 Para ser justa, Haslanger parece definitivamente inclinada a pensar que a crítica social surge de confrontos problemáticos com a realidade, mas, que eu saiba, ela não elabora teoricamente esse ponto em seu trabalho.

40 Haslanger está particularmente mais envolvida com a revisão de conceitos que foram usados de forma confusa ou inadequada por outros teóricos, mas defende também outros tipos de trabalho crítico. Pode-se adicionar à lista o trabalho conceitual de cunhar novos termos que possam abrir novas fases na luta (considere por exemplo o “assédio sexual”).

41 Haslanger, *Critical Theory and Practice*, 41.

a experiência de modo a fornecer uma orientação prática que reforce a estrutura de dominação”<sup>42</sup>. Ou, nas palavras de Theodor W. Adorno, é “parte do mecanismo de dominação impedir que se reconheça o sofrimento que ele produz”<sup>43</sup>. Desse modo, como emerge o impulso para a crítica e, portanto, a própria práxis crítica?

A visão pragmatista de Habermas acerca da realidade pode fornecer algumas indicações importantes. Sua resposta (tentativa) a esta questão está ligada à tese, mencionada acima, de que a formação de um mundo objetivo pode ser explicada com base no falibilismo das práticas de conhecimento e justificação. Como ele escreve: “Quando elas [linguagens e práticas] falham, o mundo deixa de cooperar como esperado. Por meio do fracasso, experimentamos na prática que o mundo revoga sua prontidão para cooperar, e essa *recusa* dá origem ao conceito de objetividade. Este se estende, por um lado, à *resistência de um mundo que não está à nossa disposição*, que se opõe às nossas manipulações em seus próprios termos, e, por outro lado, à identidade de um mundo compartilhado por todos”<sup>44</sup>. A objetividade do mundo é o produto de nossas falhas em lidar com o mundo dado e de nossas tentativas de aprender e superar essas falhas. É o fato de que alguns pressupostos se tornam problemáticos, interrompendo assim nossas práticas comunicativas habituais, o que leva ao surgimento de um mundo (parcialmente) novo. Uma objetividade renovada depende e emerge do processo de elaboração crítica dessas convicções e pretensões de verdade que se tornaram problemáticas. De um ponto de vista pragmatista, Habermas pensa a realidade em termos de resistência, como a “totalidade de resistências que são processadas e têm de ser antecipadas – e isso se faz conhecido por nós apenas nas restrições a que nossas atividades de resolução de problemas e processos de aprendizagem estão submetidos”<sup>45</sup>. A realidade que experienciamos como resistência – a nossas práticas habituais, a nossas pressuposições inquestionáveis, crenças dadas e convicções aceitas – é o que põe em movimento o processo crítico e transformativo<sup>46</sup>. Essa é uma realidade “surpreendente” (*uberraschende*)<sup>47</sup> que constitui um “ambiente cheio de risco” e nos frustra, pondo em andamento a crítica, o aprendizado e a mudança<sup>48</sup>.

Como mencionado antes com referência à interpretação que Lafont faz do realismo Habermasiano, é a discrepância entre aceitabilidade racional e verdade que permite que a crítica tenha lugar. Se nós confundíssemos a noção de aceitabilidade racional com a verdade, nós anteciparíamos o fim do processo de argumentação e adotaríamos posições antifalibilistas. Precisamos de referências não epistêmicas à realidade como instâncias críticas e problematizadoras nas quais podemos nos apoiar para expor o erro de determinadas declarações justificatórias<sup>49</sup>. É nossa experiência de lidar com uma realidade recalcitrante, independente e cheia de risco que nos leva a elaborar e revisar convicções, hábitos e pretensões de verdade.

Haslanger se aproxima desse tipo de pragmatismo em algumas passagens – por exemplo, quando explica que o objetivo das teorias críticas “não é convencer alguém de que há um problema, ou provar a um descrente que uma determinada crença é a única opção racional, mas *responder uma pergunta, enfrentar*

---

42 Ibid., 42-43.

43 Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*, tradução E.F.N. Jephcott (London: Verso, 2005), 63.

44 Habermas, *Truth and Justification*, 255 (ênfase minha).

45 Ibid., 27.

46 Ibid., 16. Como sugerido pela citação de Marcuse no início do capítulo 6 (“Há uma conexão essencial entre liberdade e verdade, e qualquer concepção errônea de verdade é, ao mesmo tempo, uma concepção errônea de liberdade”), Habermas parece de algum modo pensar esse processo nos termos emancipatórios da primeira geração dos teóricos de Frankfurt. Conferir Habermas, *Truth and Justification*, 237.

47 Ibid., 256.

48 Ibid., 26.

49 Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, 294, 296.

uma preocupação”<sup>50</sup>. Ao descrever o método metafísico “aporemático”, ela também afirma que a teorização começa quando encontramos um “quebra-cabeça, uma tensão, uma contradição” e queremos resolvê-los<sup>51</sup>. Nas *Spinoza Lectures*, além disso, ela sugere o fato de que os esquemas evoluem respondendo a mudanças no nível dos recursos<sup>52</sup>. Infelizmente, ela não desenvolve esse pensamento de modo mais aprofundado. Ainda assim, a conotação atribuída por Haslanger a “*resisting reality*”<sup>53</sup> sugere uma diferença significativa, que constitui a maior distinção nas visões de realidade e objetividade entre ambos os autores. Em termos habermasianos, a realidade é entendida como *aquilo que exerce resistência* contra práticas comunicativas e não comunicativas habituais e coloca em movimento o processo crítico. Haslanger, ao contrário, acredita que a realidade e suas estruturas densas, injustas e opressivas *devem ser resistidas* por um conjunto de ativistas, críticos e teóricos. Enquanto para Habermas uma realidade resistente pode vir a desempenhar função crítica, na visão de Haslanger uma realidade a ser resistida é aquilo que conta como objeto da crítica. Na perspectiva de Habermas, é precisamente aquilo considerado como objetivo que deve ser criticado e mudado após entrar em conflito com uma realidade recalcitrante. Haslanger, ao contrário, parece confundir objetividade com realidade.

Nesse contexto, é importante notar que Habermas situa essa conceptualização realista-pragmatista dentro do paradigma da intersubjetividade<sup>54</sup>. A relação entre sujeito e objeto é interconectada por relações horizontais entre membros de um mundo da vida compartilhado: “A objetividade do mundo e a intersubjetividade da comunicação se referem uma à outra”<sup>55</sup>. A experiência de uma realidade resistente e problemática mostra de fato a possibilidade de uma experiência intersubjetivamente partilhada: “Podemos aprender com a experiência performativa da realidade e sua resistência a nós apenas na medida em que tematizamos as crenças que são implicitamente desafiadas por tais experiências e aprender com as objeções levantadas por outros participantes no discurso”<sup>56</sup>. A dimensão intersubjetiva implícita no trato com a realidade é relevante para a teoria crítica porque ajuda a evitar que o projeto crítico seja monopolizado por um determinado grupo de teóricos ou mesmo por uma certa tradição de pensamento. O fato de aprendermos com as experiências e objeções levantadas por parceiros de comunicação no processo de lidar com o mundo tem (ou deveria ter) o efeito de democratizar a teoria crítica. Cada movimento crítico e seus resultados devem permanecer, em princípio, abertos a novas críticas que podem se originar das experiências de outros atores. O falibilismo diz respeito não apenas às nossas convicções e hábitos diários, mas também às nossas práticas e resultados críticos. E o falibilismo é possibilitado pelo pluralismo de perspectivas no paradigma intersubjetivo que Habermas teorizou<sup>57</sup>.

---

50 Haslanger, *Resisting Reality*, 23.

51 Ibid., 146.

52 Haslanger, *Critical Theory and Practice*, 23.

53 Mantenho a expressão em inglês porque *resisting reality* possui aqui a dupla conotação de uma “realidade resistente” e de uma “realidade a ser resistida”. Na sequência, Gregoratto marca justamente a ênfase nesses diferentes sentidos da expressão atribuídos respectivamente a Habermas e a Haslanger. Na próxima seção, um terceiro sentido será ainda acrescentado pela autora, dirigindo-se a uma realidade que resiste não apenas a sua apreensão linguística habitual, mas às tentativas de crítica e transformação. N.T.

54 Haslanger não desenvolveu explicitamente este ponto, o qual, entretanto, não é completamente estranho a seu pensamento; conferir, por exemplo, Haslanger, *Critical Theory and Practice*, 425-426; Haslanger, “Social Structure, Narrative and Explanation”, 10-11.

55 Habermas, *Truth and Justification*, 16.

56 Ibid. Ver também: Ibid., 26.

57 Habermas apresentou de forma mais notável sua ideia de racionalidade comunicativa intersubjetiva, discutindo sua relevância para a teoria crítica, em *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, Reason and the Rationalization of Society, trad. Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press 1984).

#### 4. Impedimentos à crítica e a possibilidade de mudança

Como a experiência compartilhada intersubjetivamente de lidar com uma realidade resistente e problemática pode fluir para uma práxis crítica (coletiva) voltada para transformações sociais emancipatórias? Se buscamos uma resposta a esta pergunta, Habermas infelizmente não parece ajudar mais. Ao enxergar a realidade que frustra nossos hábitos, convicções e crenças como o motor de processos críticos e transformadores, ele parece conceber a crítica – ao menos em *Verdade e Justificação* – como crítica epistemológica ou científica, destinada a revisar falsas crenças sobre o mundo natural, e não como crítica social, buscando revelar e transformar injustiças e estruturas de dominação. Habermas não é capaz, em outras palavras, de conceber a objetividade do mundo comum como natural e social ao mesmo tempo ou ver como esse mundo é o resultado de práticas discursivas e processos de investigação que muitas vezes abriga mecanismos subordinantes, discriminatórios e lesivos.

Essa limitação encontra-se enraizada, eu suponho, em sua insistência na distinção entre filosofia teórica e prática, o que o leva a diferenciar pretensões de verdade e de justiça (ou correção). Enquanto a verdade necessita uma referência a um mundo objetivo de experiência, ratificado e revisado na ação, a validade moral e as pretensões de justiça não operam assim. Discutindo perspectivas neo-aristotélicas e pós-wittgensteinianas, Habermas admite que nossa forma de vida repousa em “descrições eticamente densas” de coisas que são “percebidas” como, por exemplo, cruéis, amáveis ou humilhantes: tais descrições, que apontam para a superação da distinção entre fato e valor, são dotadas de uma “certa objetividade baseada na aceitação não forçada de jogos de linguagem rotineiros”<sup>58</sup>. Em termos hegelianos, as formas de vida constituem um *espírito objetivo*. Tal objetividade social não pode, entretanto, ser confundida com uma validade análoga à verdade no sentido da aceitabilidade racional das normas morais e sociais. Enquanto as nossas crenças sobre o mundo podem mudar quando confrontadas com uma realidade recalcitrante e problemática, as nossas normas (morais, éticas, mas também sociais) têm de mudar internamente para comunicar práticas, nomeadamente através da troca de argumentos. A inclusão potencial ou real de novos participantes nos discursos, que podem levantar objeções novas e inesperadas, constitui uma normatividade procedimental subjacente que pode ser invocada para desafiar normas problemáticas que regulam a vida social<sup>59</sup>. A inclusão de outros participantes é, portanto, apenas um exemplo das maneiras pelas quais a realidade social precisa mudar. O que Habermas chama de “resistência do espírito objetivo” – o fato de que certas reivindicações de validade prática se tornam problemáticas e perdem sua validade imediata – pode ser superado apenas por “processos de aprendizado moral que levam as partes em disputa a ampliar seus respectivos mundos sociais e a incluir uma à outra em um mundo que elas constroem conjuntamente”<sup>60</sup>.

A distinção entre esses dois tipos de objetividade, que está em desacordo com o pensamento pragmatista clássico, baseia-se no pressuposto de que o mundo social, regulado por normas e valores morais e éticos, não se caracteriza pelo mesmo grau de realidade que pertence à dimensão física, natural, mas é “mediado linguisticamente do começo ao fim”<sup>61</sup>. Se seguirmos Haslanger, entretanto, obteremos razões para expandir a ideia estreita de objetividade de Habermas para incluir também a “objetividade prática”<sup>62</sup>. O fato de alguém ser visto e conhecido como “mulher”, ou, mais especificamente, como “mulher negra”, é algo que pode ser questionado tanto no nível das reivindicações de verdade quanto simultaneamente no nível da

---

58 Habermas, *Truth and Justification*, 246.

59 Ibid., 248.

60 Ibid., 256.

61 Ibid., 255. Para uma crítica mais ampla da distinção entre validade teórica e prática, ver Levine, “In Truth and Moral Validity”, 244-259. Conferir também Steven Levine, “Habermas, Kantian Pragmatism, and Truth”, *Philosophy and Social Criticism* 36, no. 6 (2010): 677-695.

62 Habermas, *Truth and Justification*, 255.

justiça ou moralidade. Por exemplo, suponha que as mulheres são (em um determinado espaço e tempo) subordinadas aos homens porque têm menos poder econômico e porque estão mais sobrecarregadas com o trabalho reprodutivo (por exemplo, cuidar dos filhos e idosos, tarefas domésticas, etc.) do que os homens. A justificação para tais assimetrias que pioram os prospectos econômicos das mulheres, assim como suas vidas em geral, geralmente se baseia no argumento de que as mulheres, em contraste com os homens, são “naturalmente” voltadas para atividades de cuidado emocional e físico dos outros. Não obstante sua objetividade – é verdade que, no espaço e no tempo a que estamos nos referindo, mulheres realizam mais trabalho de cuidado e são, por isso, economicamente prejudicadas – essa convicção pode se chocar com “outra” realidade. Não é verdade, afinal, que as mulheres são mais bem adaptadas ao trabalho de cuidado, na medida em que existem muitas mulheres que claramente “não foram feitas para isso” e, de fato, se rebelaram contra isso, assim como existem também homens que exibem genuíno interesse e são muito bons na criação de crianças, cuidando dos mais velhos, participando das tarefas cotidianas do lar e assim por diante.

Essa “outra” realidade é fácil de aceitar? Obviamente não. Para entendermos o motivo disso, é útil retornar à noção de “*resisting reality*” trazida por Haslanger. Embora a abordagem pragmático-realista possa prestar contas sobre como a crítica se origina, a visão de Haslanger é capaz de explicar melhor por que a crítica é tão tremendamente difícil. A realidade é “resistente” à medida que é congelada, reificada e opaca e, como tal, resiste às nossas tentativas de penetrar conceitualmente nas camadas estruturais que possibilitam e reproduzem a injustiça e a opressão, assim como para transformar praticamente mesmo algumas delas. Existem “várias questões específicas relativas aos fenômenos sociais que tornam a tarefa de descrição e avaliação especialmente desafiadora”, e uma parte necessária do trabalho crítico é compreendê-las e possivelmente desfazê-las<sup>63</sup>. A teoria de Haslanger sobre as estruturas sociais, práticas sociais e *techné* ideológica é particularmente útil, acredito, para entender por que exatamente a crítica social é desafiadora.

Lembremos que Haslanger define estruturas sociais como conjuntos interdependentes de esquemas e recursos. Esquemas são padrões comumente compartilhados de percepção, pensamento e comportamento incorporados aos indivíduos e que os levam a ver as coisas de certas maneiras e a reagir, agir e interagir com outras pessoas sob certas condições, de acordo com hábitos específicos. Como tal, os esquemas são “parte do terreno comum dos quais dependemos para nos comunicar”<sup>64</sup>. Os recursos, por outro lado, consistem em várias coisas que os esquemas ordenam, organizam, empregam, valorizam etc., e que conferem às estruturas sociais sua materialidade. Esquemas e recursos são interdependentes, uma vez que, por um lado, as coisas materiais podem se tornar recursos para os atores sociais apenas se houver esquemas que os tornem inteligíveis, significativos e valiosos e, por outro lado, os recursos permitem que os esquemas funcionem no contexto de uma vida social que também inclui dimensões materiais e naturais (físicas, biológicas). De acordo com tal quadro ontológico, a crítica pode ser difícil porque “nós respondemos a um mundo moldado para provocar aquelas mesmas respostas sem a consciência de sua moldagem, de tal maneira que nossas respostas parecem ser exigidas pelo modo como o mundo é”<sup>65</sup>. Consideremos novamente o binário de gênero (*gender binary*), vale dizer, a crença de que seres humanos podem ser categorizados, de acordo com suas características e identidades sexuais, apenas segundo dois gêneros – “homem” e “mulher”. O “fato” que seres humanos apenas podem ser (ou se tornar) homens ou mulheres é espelhado por uma série de práticas e infraestruturas que regulam nosso mundo em comum: nossa linguagem (pronomes, etc.), seções distintas para homens e mulheres em shoppings, banheiros públicos separados; a necessidade de indicar em seus documentos de identificação se você é homem ou mulher; técnicas cirúrgicas que são aplicadas imediatamente após o nascimento para fazer os corpos intersexuados se encaixarem em um ou

<sup>63</sup> Haslanger, *Resisting Reality*, 20.

<sup>64</sup> Ibid., 462-463.

<sup>65</sup> Ibid., 468.

outro gênero, etc. Em suma, a disposição habitual de categorizar as pessoas de acordo com o binário de gênero é apoiada, confirmada e reproduzida por um conjunto de expectativas, regras, leis, mercadorias, estratégias de marketing, escolhas arquitetônicas e de design, etc. Ao mesmo tempo, o mundo material organizado dessa forma é, ele mesmo, o produto da crença no binário de gênero. Podemos falar de uma ideologia do gênero binário, além disso, quando é possível desmascarar como e em que medida isso promove a subordinação das mulheres e a desvalorização – ou até mesmo o desaparecimento – de todas as pessoas que não se identificam como homem ou mulher<sup>66</sup>. Como podemos, então, experimentar o mundo de maneira diferente? Como experiências que transgridem o binário de gênero podem atravessar esse sistema sólido de esquemas e recursos que se reforçam mutuamente? As estruturas sociais, segundo o relato de Haslanger, parecem ter o poder de evitar que a realidade se torne recalcitrante, para estreitar os enredamentos entre esquemas e recursos, para nos fazer sentir desconfortáveis com nossas formas de olhar e interpretar a realidade e, finalmente, para nos convencer a revisar algumas delas.

Na seção anterior, argumentei que a contribuição mais valiosa de Habermas consiste em sua explicação das fontes da crítica social, ou seja, do impulso que nos leva a desafiar e, eventualmente, revisar porções de nossas convicções e crenças sobre o mundo. A crítica emerge do modo como lidamos com uma realidade que não responde às nossas expectativas usuais e contradiz nossas práticas cotidianas, uma realidade que, portanto, se tornou resistente às nossas estratégias aceitas para nos engajarmos com ela. Desafiando a distinção de Habermas entre filosofia teórica e prática, o processo crítico deve ser visto como se desenvolvendo desse modo não apenas quando confrontado com o mundo físico natural, mas também quando confrontado com a realidade social – onde os aspectos naturais e não naturais da sociedade não se mostram fáceis de distinguir<sup>67</sup>. A realidade social, como mostra Haslanger, consiste de complexos emaranhados e com muitas camadas entre fatores naturais, materiais, morais e cognitivos.

Nesta última seção, argumentei que a teoria de Haslanger sobre estruturas e práticas sociais, a qual inclui uma tentativa de revitalizar a crítica da ideologia, é central para a teoria crítica, não apenas porque essa teoria agrupa nossas ferramentas conceituais, críticas e normativas, mas também porque nos torna conscientes dos obstáculos que os críticos sociais encontram e devem enfrentar. Habermas, ao contrário, não percebe até que ponto a realidade que provoca a crítica pode informar os termos dessa mesma crítica, enfraquecendo-a ou mesmo bloqueando-a. Uma teoria crítica eficaz é aquela que inclui um relato tanto das fontes de impulso crítico quanto dos emaranhados estruturais que o bloqueiam. Na verdade, o jovem Habermas teve uma percepção dessa dupla tarefa, articulada por ele em uma de suas raras referências ao método da teoria crítica (ou, como ele chama então, sociologia crítica): “Com uma postura crítica à ideologia, ela (a sociologia crítica) pergunta o que está por trás do consenso, apresentado como um fato que sustenta a tradição dominante de uma época, e o faz tendo em vista as *relações de poder sub-repticiamente incorporadas nas estruturas simbólicas* do sistema de fala e ação. O *poder imunizante da ideologia*, que sufoca

---

66 Esse exemplo – que é inspirado, mas não diretamente contido nas páginas de Haslanger – lembra os debates feministas sobre sexo e gênero. Haslanger interveio amplamente nesses debates: mais notavelmente, ela criticou Judith Butler por dissolver completamente a diferença entre sexo (natural) e gênero (social), introduzindo assim compromissos anti-realistas insustentáveis (Haslanger, *Resisting Reality*, 152-157).

67 John Dewey, um crítico fervoroso da distinção entre as reivindicações de verdade e de justiça, bem como da distinção entre natureza e sociedade, desenvolve em suas palestras na China (1919-1929) uma teoria das lutas sociais que pode ser relevante aqui. De acordo com essa teoria, mais precisamente, uma *realidade social resistente* pode ser interpretada como o momento em que “a sociedade está desordenada” e “os processos normais de interação social são interrompidos”. Cf. John Dewey, *Lectures in China 1919-1920* (Honolulu: Hawaii University Press, 1973), 72. Este é o momento em que “hábitos sólidos” começam a “romper”. Ver John Dewey “Lectures in Social and Political Philosophy (China),” *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 2, no. 7 (2015), 8. Rupturas e confusões desse tipo acontecem devido ao surgimento de um conflito social envolvendo grupos entre os quais subsistem relações de dominação. Sobre o lugar que a teoria dos conflitos sociais de Dewey pode desempenhar na teoria crítica, consultar Federica Gregoratto, “Agonistic Recognition, Intersections and the Ambivalence of Family Bonds: John Dewey’s Critical Theory Manifesto in China”, *Transactions of the Charles S. Pierce Society* 53, n. 1 (2017): 127-145.

as demandas de justificação levantadas pelo exame discursivo, remonta aos bloqueios da comunicação, independentemente da mudança dos conteúdos semânticos”<sup>68</sup>. Um “exame discursivo” é o que fazemos quando queremos revisar as afirmações de validade que se tornaram problemáticas como resultado de nossos encontros com uma realidade recalcitrante. A realidade pode vir a exercer resistência contra nossas maneiras cognitivas e práticas habituais de lidar com o mundo e, como tal, romper aquelas estruturas que até agora nos pareceram objetivas e naturais, mas que são na verdade o produto de relações de poder injustas. No entanto, a teoria crítica se vê impedida – não inevitavelmente e não indefinidamente – pelas mesmas estruturas que busca dissipar. A teoria crítica não pode desviar os olhos desse dilema. Pelo contrário, deve reunir todas as ferramentas conceituais possíveis que possa encontrar para lidar com ele.

### Referências bibliográficas

ADORNO, T. *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*, tradução E.F.N. Jephcott. London: Verso, 2005.

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

CICATELLO, A. *Dialettica negativa e logica de la parvenza: Saggio su T. W. Adorno*. Genova: Il Nuovo Melangolo, 2001.

DEWEY, J. *Lectures in China 1919-1920*. Honolulu: Hawaii University Press, 1973.

FORST, R. *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, trad. Jeffrey Flynn. Nova York: Columbia University Press, 2012.

GREGORATTO, F. *Il Doppio volto de la comunicazione*. Milano/Udine: Mimesis, 2013.

\_\_\_\_\_. “Agonistic Recognition, Intersections and the Ambivalence of Family Bonds: John Dewey’s Critical Theory Manifesto in China”, *Transactions of the Charles S. Pierce Society* 53, n. 1, 2017.

HABERMAS, J. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, Cambridge: Polity Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *Truth and Justification*, trad. Barbara Fultner. Cambridge, MA: MIT Press, 2003.

\_\_\_\_\_. “Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse”, in: *Das Interesse der Vernunft: Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas nach Erkenntnis und Interesse*, ed. Stefan Müller-Dooch. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

\_\_\_\_\_. “Richard Rorty’s Pragmatic Turn”, in *Rorty and His Critics*, ed. Robert B. Brandom. Malden, MA: Blackwell, 2000.

\_\_\_\_\_. *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, Reason and the Rationalization of Society, trad. Thomas McCarthy, Boston, MA: Beacon Press 1984.

\_\_\_\_\_. *Theory and Practice*, trans. John Viertel. Boston, MA: Beacon Press, 1974.

HASLANGER, S. *Resisting Reality*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

---

<sup>68</sup> Jürgen Habermas, *Theory and Practice*, trans. John Viertel (Boston, MA: Beacon Press, 1974), 11-12 (ênfase minha).

\_\_\_\_\_. *Critical Theory and Practice: Spinoza Lectures* (Amsterdam: Koninklijke van Gorcum, 2017).

\_\_\_\_\_. "Social Structure, Narrative and Explanation," *Canadian Journal of Philosophy* 45, no. 1, 2015.

\_\_\_\_\_. "Race, Intersectionality, and Method: A Reply to Critics," *Philosophical Studies* 171, no. 1, 2014.

HONNETH, A.; KNÖDLER-BUNTE, E.; WIDMANN, A. "The Dialectics of Rationalization: An Interview with Jürgen Habermas," *Telos* 21, no. 49, 1981.

LAFONT, C. *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. Cambridge, MA: MIT Press, 1999.

LEVINE, S. "Truth and Moral Validity: On Habermas's Domesticated Pragmatism". In: *Constellations*, 18, no. 2, 2011.

LEVINE, S. "Habermas, Kantian Pragmatism, and Truth", *Philosophy and Social Criticism* 36, no. 6, 2010.

MCCARTHY, T. *Ideals and Illusions: on Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

SÄRKELÄ, A. *Immanente Kritik und soziales Leben: Selbsttransformative Praxis nach Hegel und Dewey*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2018.