

Sociologia da Crítica ou Teoria Crítica? Luc Boltanski e Axel Honneth conversam com Robin Celikates (Parte 1)



Por Axel Honneth, Luc Boltanski e Robin Celikates

Tradução: Alberto L. C. de Farias

Revisão: Lucas Faial Soneghet

A “sociologia da crítica” e a “teoria crítica” oferecem perspectivas diferentes sobre o fenômeno da crítica. A primeira abordagem foi elaborada por Luc Boltanski, bem como por outros membros do *Groupe de Sociologie Politique et Morale* (GSPM), com o objetivo de fornecer uma alternativa à “sociologia crítica” de Pierre Bourdieu. A última foi desenvolvida por Axel Honneth, que propõe uma “teoria do reconhecimento” e cujo trabalho deriva da tradição da Escola de Frankfurt. A crítica é, antes de tudo, uma conquista de atores “comuns” ou uma

tarefa da teoria? Qual é a relação entre teoria e prática? Como a teoria pode ser crítica e, ao mesmo tempo, basear-se nas experiências e interpretações dos atores? Essas perguntas, assim como as respostas — parcialmente complementares e parcialmente conflitantes — dadas pelas abordagens mencionadas, ambas cruciais para os debates contemporâneos na filosofia social, desempenham um papel central na conversa a seguir.

I

Robin Celikates: Vamos começar refletindo sobre a gênese das duas teorias. Como a *sociologia da crítica* e a *teoria do reconhecimento* se desenvolveram como paradigmas distintos? Que papel tradições divergentes de pensamento, questões empíricas e constelações intelectuais específicas têm desempenhado a esse respeito? Por um lado, temos a tradição da teoria crítica e particularmente sua reorientação recente, proposta por Jürgen Habermas, bem como uma certa insatisfação com a estratégia formal-pragmática, que sofre com um grau significativo de “des-substancialização” e “des-sociologização”. Por outro lado, encontramos a sociologia crítica de Pierre Bourdieu e o confronto com problemas empíricos, que levaram ao desenvolvimento de um novo vocabulário teórico destinado a tornar possível a descrição de certos fenômenos sociais.

Luc Boltanski: Eu luto com grandes linhas teóricas de desenvolvimento, especialmente no momento, porque — para usar uma expressão empregada por Albert Hirschman — estou imerso em uma fase caracterizada por uma “propensão à auto-subversão”. Não obstante, é possível sugerir que o horizonte conceitual de minhas obras reflete um projeto que provavelmente nunca serei capaz de realizar, a saber, o desenvolvimento de um arcabouço teórico que integre a *sociologia crítica* francesa, que para mim — como um dos mais antigos assistentes de pesquisa de Bourdieu — tem sido uma fonte chave de inspiração, e a chamada *sociologia pragmática da crítica*, que, junto com alguns de meus colegas, venho desenvolvendo desde os anos 80. A dogmatização da teoria nas ciências sociais deve ser evitada. O tipo de cenário ao qual isso pode levar é algo que experimentei diretamente no círculo de Bourdieu. O próprio Bourdieu procurou oferecer um edifício teórico fechado. No entanto, isso não é uma boa

ideia, porque uma teoria deve sempre permanecer *aberta, incompleta e subdeterminada*.

A obra de Bourdieu é o fardo que temos de suportar, assim como a Escola de Frankfurt é o fardo dos Frankfurtaínicos. Não podemos simplesmente seguir o caminho prescrito; mas, ao mesmo tempo, não podemos ignorar essas tradições intelectuais. Nunca devemos esquecer, porém, que a *sociologia* nunca é exclusivamente sobre *teoria*, mas é sempre também sobre *política* — isto é especialmente verdadeiro para essas duas tradições. No entanto, minha crítica a Bourdieu é mais teórica do que política. Em particular, a sociologia da crítica não visa a rejeição da crítica como exigida por Bruno Latour, por exemplo, Bruno Latour que procura romper totalmente com o projeto pós-marxista.¹ Parece-me que o ponto é reconhecer que precisamos fazer algum desvio, para entender a prática da crítica e, assim, compreender por que é tão difícil criticar.

Robin Celikates: Qual é exatamente o seu principal ponto de crítica em relação ao arcabouço teórico de Bourdieu?

Luc Boltanski: A abordagem de Bourdieu é caracterizada pela tensão entre a crença positivista na ciência e sua genuína indignação em relação à existência de desigualdades sociais. Assim como no marxismo somos confrontados em seus escritos com um antagonismo entre o *positivismo* e a busca da *emancipação*, típico do século XVIII. Em Bourdieu, no entanto, não há nem mesmo espaço para a possibilidade de as pessoas se tornarem conscientes de sua situação, quanto mais para revolução. Pelo contrário, ele sempre enfatiza o papel do *inconsciente* das pessoas. Semelhante a muitos outros teóricos da década de 1960 que defendem uma combinação de marxismo e durkheimianismo, Bourdieu considera que os atores nunca agem conscientemente. Ao mesmo tempo, ele insinua que eles estão equipados com um tipo de sistema de computador interno, que lhes permite fazer cálculos estratégicos e lhes fornece certas opções praxeológicas. Essas duas suposições levam a uma “teoria do ator dividido”: por um lado, um ator totalmente inconsciente, cujos motivos, especialmente aqueles de natureza moral, não têm nada a ver com a realidade; por outro lado, uma espécie de “homem interior” (como Adam Smith afirmou certa vez), que funciona

¹ Ver, por exemplo, Latour (2004).

como um computador e faz cálculos constantemente. Semelhante à teoria da vanguarda, esta perspectiva cria uma enorme *discrepância* entre, de um lado, os *atores inconscientes e iludidos* e, do outro lado, os *sociólogos conscientes e críticos*, que — devido à sua ciência e seus métodos — são capazes de desmascarar a verdade e assim iluminar outras pessoas.

A prática da admoestação e correção mútuas — que corresponde a essa visão e que é comum entre os monges, por exemplo — também existia no círculo de Bourdieu: depois de uma reunião, poderia acontecer que um colega viesse e dissesse: “Você fala de Adorno, mas na verdade você não tem ideia! O que você está dizendo é o produto do seu ‘*habitus* de classe’ proletário. Minha tarefa, como cientista social, é ajudá-lo a controlar a situação”. Por causa disso, os cientistas sociais têm um monopólio da verdade, e é isso que lhes garante sua posição de vanguarda. Há outro problema, advindo da tentativa de combinar Marx com Weber — uma tarefa crucial para a obra de Bourdieu. O que Bourdieu aprendeu com o pessimista Weber é que todos os aspectos da sociedade são permeados por *relações de dominação*. Tal diagnóstico, no entanto, implica que o projeto da teoria crítica está sujeito a grandes dificuldades.

É claro que é possível descobrir estruturas ocultas de dominação em um dado ambiente e esclarecer os atores. No entanto, após cada processo de desmascaramento, outras estruturas novas de dominação surgirão, as quais ainda não foram apreendidas. Portanto, *a relação entre descrição sociológica e crítica é extremamente complicada*, especialmente porque Bourdieu não está preparado para atribuir um papel importante à *moralidade* nesse contexto. Ao contrário do marxismo, Bourdieu não endossa uma versão específica da filosofia da história que poderia fornecer uma base para a descrição de *contradições iminentes*. De fato, essas contradições simplesmente não existem em seu universo. Ele descreve um mundo permeado por mecanismos de dominação que são reproduzidos em grande medida de maneira *inconsciente e estratégica*. De que serve criticar, porém, se o mundo é “naturalmente” assim e se, portanto, a mais admirável intenção revolucionária e moral pode ser reduzida a um efeito da falsa consciência e está condenada ao fracasso?

Robin Celikates: Além de enfatizar a importância desta tensão, sua crítica a Bourdieu discorda de sua tendência a subestimar as várias competências com as

quais os atores estão equipados, principalmente no que diz respeito às suas *capacidades reflexivas*.

Luc Boltanski: Na tradição durkheimiana, existe uma separação estrita entre *atores*, que são meros agentes de estruturas sociais e que podem ser estudados como selvagens vivendo em uma ilha exótica, e *cientistas sociais*. O cientista é uma espécie de Sherlock Holmes: você dá a ele uma dica ou alguma informação, e ele ou ela sabe imediatamente o que importa e é capaz de fornecer uma análise teórica de classe. Esta não é uma forma particularmente frutífera de trabalho de campo! Um bom trabalho de campo pressupõe a *aceitação de incertezas* e do fato de que, muitas vezes, *não* se sabe o que está acontecendo. A crença na clara distinção entre atores e cientistas deveria ter ficado nos anos 1970 e 1980. Nesse período, a realidade social foi literalmente inundada por esquemas sociocientíficos de pensamento; nesse sentido, a sociedade tornou-se reflexiva. Quando embarquei no meu trabalho de campo para *The Making of a Class: Cadres in French Society*², fui conversar com várias associações e perguntei sobre suas respectivas definições de gerente [cadre]; eles responderam: “O que? Você não leu Bourdieu e Touraine? Vá e pergunte a eles!” Em outras palavras, os próprios atores começaram a usar os trabalhos dos sociólogos como recursos para a construção de seu próprio grupo.

Robin Celikates: Qual o impacto que essa “descoberta” teve na sua própria formação teórica e pesquisa empírica?

Luc Boltanski: A interação entre *atores “comuns”*, incluindo as “ferramentas” cognitivas que eles usam em situações cotidianas, por um lado, e *esquemas sociológicos de pensamento*, por outro, tornou-se o principal objeto de exame nos estudos que realizei em conjunto com Laurent Thévenot. Nessas análises, fomos confrontados com as competências sociais altamente desenvolvidas dos atores, que lhes permitem participar de *processos de crítica, disputa e argumentações*. Eu estava particularmente interessado na forma social do caso, na qual a denúncia da injustiça está em jogo. A este respeito, a *paranóia* desempenha um papel central. Quando peço à minha filha que retire o correio da caixa de correio,

² Boltanski (1987 [1967/1982]).

normalmente não a sigo, a fim de verificar se ela desviou ou não alguma das cartas — mas por que não? A questão de saber se estamos lidando com uma dúvida justificada ou com uma patologia não é fácil de responder. O mesmo se aplica às denúncias de injustiça. Para chegar ao fundo da questão, examinei milhares de cartas dirigidas ao jornal *Le Monde*, nas quais as pessoas se queixavam de todo o tipo de coisa.³ Depois disso, pedi a um grupo de pessoas que classificasse estas cartas de acordo com uma escala que variava entre “normal” e “louco”. O que ficou evidente neste estudo foi que, em situações em que as questões de justiça são cruciais, encontramos uma espécie de *gramática da normalidade* — uma gramática que é usada não só por aqueles que avaliam as cartas, mas também por aqueles que as escrevem.

A questão da normalidade desempenha um papel central na vida quotidiana, especialmente quando estão em jogo reivindicações de *reconhecimento e justiça*. É difícil imaginar a força dos mecanismos de controle comportamental correspondentes, mesmo em lugares — como universidades — que deveriam estimular o diálogo livre. A forma mais eficaz de rejeitar uma reivindicação não é argumentar contra ela, mas relegá-la para a esfera do “anormal”. Demandas mais radicais sempre correm o risco de serem consideradas irracionais, porque, em vez de se encaixarem na realidade dada, elas se baseiam em experiências pessoais. Se a pessoa não conseguir compartilhar tais demandas com outros, rapidamente será vista como insana, perversa ou paranoica. Assim, os problemas de injustiça social e de crítica devem ser concebidos em conexão com a questão da psiquiatria, como foi ilustrado pela primeira geração da Escola de Frankfurt.⁴ Isto é mais urgente do que nunca, considerando a ascensão da ciência cognitiva atualmente. Nossa teoria, no entanto, visa operacionalizar não apenas nosso senso de normalidade, mas também nosso senso de justiça. Portanto, em *On Justification*, tentamos demonstrar que — ao contrário da visão de Bourdieu — *os atores nem sempre estão iludidos, do contrário — em certas situações — são capazes de utilizar argumentos sociológicos, de participar de práticas de justificação e crítica, e de desenvolver uma consciência da realidade social.*⁵

³ Cf. Boltanski (2012 [1990]).

⁴ Sobre essa questão, ver Boltanski (2012).

⁵ Ver Boltanski e Thévenot (2006 [1991]).

II

Robin Celikates: A teoria crítica é confrontada com problemas que são semelhantes aos descritos por Luc Boltanski em relação à sociologia de Bourdieu. Para ser exato, na teoria crítica há também *uma tensão entre o diagnóstico de um sistema total de dominação e o objetivo de emancipação*. Essa tensão pode facilmente evocar o perigo do paternalismo. Que papel este problema desempenha no desenvolvimento futuro da teoria crítica, especialmente no que diz respeito à viragem paradigmática proposta por Habermas?

Axel Honneth: Torna-se cada vez mais óbvio para mim que a descrição de Luc Boltanski da sua relação com Bourdieu é mais ou menos homológica a relação de Habermas com a teoria crítica primitiva, do que a minha relação com Habermas. Uma das principais razões para que Habermas se afaste da abordagem de Adorno e Horkheimer reside na depreciação deles com relação às competências dos atores comuns. A visão de dominação e de razão instrumental desses pensadores obriga-os a ignorar o conhecimento comum dos participantes. Como consequência, a crítica teórica dificilmente pode ser justificada. Se é impossível se relacionar com o conhecimento e a perspectiva dos atores, então é impraticável justificar a própria crítica de uma forma *imane*nte, uma vez que somos forçados a tomar uma perspectiva *externa*. Habermas sempre suspeitou que a teoria crítica primitiva é incapaz de formular a sua própria crítica como uma forma de crítica imane

nte, porque se desloca para uma posição externa. A crítica total, segundo a qual tudo é dominação e os atores são governados por forças inconscientes, coloca a questão da justificação da crítica e ilustra que é necessário um ponto de partida diferente. Esta é uma das razões da mudança de paradigma de Habermas e foi por isso que ele começou a procurar recursos teóricos que permitissem uma interpretação diferente das estruturas subjacentes à vida social e à reprodução social. O envolvimento com o pragmatismo — nomeadamente com John Dewey e Hannah Arendt — permitiu-lhe analisar as formas *instrumentais* e *estratégicas* da razão, a reprodução inconsciente da dominação, e também as formas de ação *comunicativa*, baseadas num outro tipo de racionalidade, que está incorporado em práticas mediadas linguisticamente. A linguagem, então, aparece — principalmente — não como um instrumento de dominação (como, por exemplo, no *One-Dimensional Man* de Herbert

Marcuse)⁶, mas como um meio de comunicação e, portanto, como uma fonte de coordenação da ação não violenta.

Robin Celikates: Como esta configuração moldou a formação do seu próprio quadro conceitual?

Axel Honneth: Para mim, a exposição a esta abordagem Habermasiana já era tão formativa durante os meus estudos que percebia o projeto da primeira Escola de Frankfurt como um impasse teórico. No que me dizia respeito, não havia como voltar para um tempo antes da “virada comunicativa” de Habermas. Com o benefício da retrospectiva, seria justo sugerir que, no meu caso, o desenvolvimento de uma abordagem distinta tem sido uma intensificação e não uma ruptura com o modelo Habermasiano. Talvez nós possamos dizer que o meu relacionamento com Habermas é comparável àquele da esquerda hegeliana com Hegel. Esta é uma diferença significativa com respeito à relação entre Boltanski e Bourdieu. Outra dissimilaridade importante consiste no fato de que meu desenvolvimento teórico não foi determinado por estudos empíricos. Procurei superar a aporia da abordagem Habermasiana apenas na base de reflexões teóricas.

Eu me tornei consciente do meu descontentamento com Habermas apenas quando procurei identificar as limitações da teoria crítica primitiva. De certa forma, Habermas considera que o principal problema da teoria crítica inicial é uma limitação *sociológica*: Adorno e Horkheimer criam uma imagem totalmente distorcida da sociedade, uma vez que não conseguem compreender que as pessoas agem comunicativamente e participam de práticas de justificação. Levei algum tempo para perceber que essa mesma crítica pode ser feita contra o próprio Habermas. Seu foco na estrutura linguística da comunicação e em sua racionalidade subjacente significa que ele não presta atenção suficiente às experiências sociais com as quais eles estão enredados. As experiências cotidianas das pessoas não têm lugar na teoria de Habermas. Um objetivo importante de *The Critique of Power*⁷ é lançar luz sobre esta limitação na teoria crítica primitiva, em Foucault, mas também, claro, em Habermas.

⁶ Marcuse (2002 [1964]).

⁷ Honneth (1991 [1992]).

Robin Celikates: Como você, em sua reformulação da teoria crítica, tentou atribuir um papel mais proeminente à experiência humana? Como é possível evitar a dissociação entre a comunicação e a experiência cotidiana, que parece ser parte integrante da pragmática universal de Habermas?

Axel Honneth: O que falta na formalização da linguagem é a *dimensão moral* que está embutida nos processos comunicativos. Para mim, a consideração da experiência moral é essencial para uma compreensão exata da ação comunicativa em particular e da vida social em geral. Além de Hegel, estudos sociais e históricos — tais como *Injustice* de Barrington Moore e *Injuries of Class* de Richard Sennett e Jonathan Cobb — foram centrais para o desenvolvimento do meu próprio quadro teórico.⁸ Naquela época, eu até conduzi um pequeno projeto de pesquisa empírica, inspirado por *insights* emprestados do interacionismo simbólico. O projeto se concentrou na jovem classe trabalhadora em Berlim e nos perguntamos como e onde seus membros se situariam dentro da estrutura da sociedade. Logo ficou claro que a vergonha social é um dos motivos mais importantes para os adolescentes. Eles não acharam fácil falar abertamente sobre o seu lugar na sociedade. Isto ilustra que a *hierarquia social* e as *relações baseadas no reconhecimento* estão intimamente interligadas e que, além disso, a teoria social precisa se envolver com a experiência da injustiça e com a busca por reconhecimento.

É certo que isto não significa que a “virada linguística” de Habermas tenha de ser invertida; significa, porém, que tem de ser revista. Para mim, a chave para uma compreensão apropriada de relações comunicativas tem sido o relato de Hegel da “luta por reconhecimento”, que eu descobri no jovem Habermas.⁹ Ironicamente, então, uma idéia que o próprio Habermas abandonou permitiu-me radicalizar a sua abordagem. Ainda assim, a abordagem de Hegel permite-nos não só fazer justiça ao papel central da experiência moral baseada em reconhecimento, mas também demonstrar que o conflito, ao invés de coordenação, é uma característica constitutiva da ação comunicativa. A comunicação é uma forma de conflito moral. Assim, *o paradigma do reconhecimento substitui o paradigma da comunicação*,

⁸ Ver Moore (1978) e Sennett e Cobb (1993 [1972]).

⁹ Ver Honneth (1995 [1992]).

abrindo um campo de associações estruturado de forma diferente: o que é decisivo é a atribuição mútua de status normativo — ou seja, o fato de eu conceder aos outros uma autoridade normativa particular ao reconhecê-los. Por isso, o reconhecimento é um processo que, diferente do processo de comunicação, envolve necessariamente a experiência moral.

Robin Celikates: Qual é o papel do conflito neste quadro teórico? Pode-se pensar que existe uma *tensão* entre, por um lado, uma perspectiva centrada na centralidade do *conflito* e, por outro, uma visão que enfatiza a importância da *experiência moral*.

Axel Honneth: A preocupação com a luta por reconhecimento está ligada a uma revisão das concepções clássicas do conflito. Pois o que é crucial neste contexto é a ligação entre “o conflituoso” e “o pacífico”. Os conflitos sobre formas de sociabilidade estão no centro das formas de vida humana. O que está em jogo nestes conflitos não é a distância em relação aos outros, nem o domínio sobre os outros, mas o desejo de pertencer, o desejo de ser plenamente um membro com direitos iguais. Sob essa perspectiva, o conceito de conflito adquire um significado totalmente diferente do sentido que lhe é dado na maioria das teorias do conflito. Na medida em que o interesse em “ser respeitado” e o interesse em “fazer parte de uma comunidade” são fundamentais para o conflito, estamos lidando com *conflitos por inclusão*, em vez de conflitos por exclusão. A este respeito, é possível extrair algo não só de Hegel mas também de Bourdieu, para quem o conflito sobre ordens simbólicas — apesar de suas suposições sobre algo na linha de um contexto de “ilusão” — é central.

Além disso, o que encontramos no trabalho de Bourdieu é a intuição de que estes conflitos giram em torno de um status *normativo*, e não de interesses econômicos, mesmo que ele continue a analisar os conflitos do ponto de vista econômico, reduzindo-os assim às suas dimensões utilitárias. Esta interpretação redutora rejeita o facto de, na realidade, estarmos confrontados com conflitos *morais*, para os quais as dimensões normativas — como a vergonha e o reconhecimento — constituem forças motivadoras. O que a minha teoria do reconhecimento procura alcançar, portanto, não é apenas evitar certas abstrações Habermasianas, mas também permitir uma compreensão alternativa da infra-

estrutura comunicativa subjacente à vida social. No entanto, todas estas revisões têm lugar *dentro* do paradigma Habermasiano; neste sentido, podem ser concebidas como uma forma de “radicalização interna”.

Robin Celikates: Quais são as consequências desta radicalização para o projeto de crítica social e para os debates sobre os fundamentos normativos da crítica?

Axel Honneth: Para Habermas, a crítica só é possível como *crítica imanente*. Nesta perspectiva, a sociedade como objeto de crítica já contém o tipo de razão que pode servir de padrão para a crítica das relações sociais existentes. A razão comunicativa realiza-se em formas de comunicação historicamente desenvolvidas, das quais nós, como teóricos sociais, podemos extrair os parâmetros da crítica. Neste sentido, a *The Theory of Communicative Action*¹⁰ de Habermas é uma tentativa de reconstruir formas racionais de comunicação, que servem de base para a crítica das patologias sociais existentes. Certamente, esta é uma variante da crítica imanente; “imanente” neste contexto, no entanto, significa que a crítica não se baseia nas *experiências de fato* dos atores, mas em *princípios institucionalizados*. Assim, “imanência” não significa o que costumava significar na tradição intelectual da Escola de Frankfurt; nomeadamente, que é preciso referir-se à experiência humana para se poder justificar a crítica. Uma concepção menos abstrata e menos formal da imanência exige que nos envolvamos com as competências e a experiência das pessoas. A crítica social pode ser fundamentada não em mecanismos comunicativos de coordenação da ação, mas sim em experiências que estão inter-relacionadas com certas formas de comunicação, como o reconhecimento.

Robin Celikates: Considerando o desenvolvimento intelectual de Habermas desde a publicação de *The Theory of Communicative Action*, fica a impressão de que, devido à sua forte orientação kantiana, a preocupação com fenômenos como ideologia, patologias sociais, paradoxos e contradições desapareceu no segundo plano. Se eu estiver certo, seu processo de radicalização está combinado com um retorno não apenas ao primeiro Habermas, mas também a certas ideias e intuições da Escola de Frankfurt. Isso se relaciona não apenas ao seu interesse

¹⁰ Ver Habermas (1987a [1981]) e Habermas (1987b [1981]).

nos fenômenos acima mencionados, mas também ao forte engajamento de sua teoria com as lutas sociais pelo reconhecimento, o que reflete um compromisso com a localização da crítica teórica nas realidades concretas moldadas pelos movimentos sociais. Você e Habermas parecem ter seguido dois caminhos muito diferentes.

Axel Honneth: Sim, isto é certamente verdade. O que se revelou crucial para o processo de elaboração do modelo de luta pelo reconhecimento é o envolvimento profundo com outras disciplinas, especialmente com a psicanálise, a psicologia moral e a sociologia moral. Isto é acompanhado por uma defesa do “primeiro Habermas Hegeliano” contra o “último Habermas Kantiano”, bem como por um novo interesse no início da Escola de Frankfurt. Podemos distinguir duas formas da teoria crítica em seus primórdios: a versão *funcionalista* (desenvolvida especialmente por Horkheimer nos anos 1930) e a versão anti-funcionalista, *normativista* (defendida particularmente por teóricos mais ou menos marginalizados, como Erich Fromm e Walter Benjamin). De acordo com a segunda postura, a sociedade não pode ser entendida como um contexto total de ilusão; pelo contrário, ela é atravessada por diversas fraturas. Nessa descrição do social, os atores não são totalmente dominados, mas são capazes de fazer outras experiências não-integráveis. Para Fromm, estas são experiências *interativas*; para Benjamin, estas são experiências *revolucionárias*. E mesmo em Adorno encontramos formas *subversivas* de experiência subjetiva. É possível recorrer a estas intuições. Habermas e eu nos desenvolvemos em duas direções opostas: no seu caso, as fontes da sua própria teoria caem gradualmente no esquecimento, *Kant* e *Rawls* ocupam o lugar central, a sua teoria torna-se cada vez mais normativa e, ao mesmo tempo, cada vez menos sociológica; no meu caso, procuro desenvolver uma abordagem radicalmente *hegeliana* — isto é, não só normativa, mas também profundamente “teórica social”.

Referências

Boltanski, Luc (1987 [1967/1982]) *The Making of a Class: Cadres in French Society*, trans. Arthur Goldhammer, Cambridge: Cambridge University Press.

Boltanski, Luc (2012) *Énigmes et complots: Une enquête à propos d'enquêtes*, Paris: Gallimard.

Boltanski, Luc (2012 [1990]) *Love and Justice as Competences*, trans. Catherine Porter, Cambridge: Polity Press.

Boltanski, Luc (2013 [2004]) *The Foetal Condition: A Sociology of Engendering and Abortion*, trans. Catherine Porter, Cambridge: Polity Press.

Boltanski, Luc and Ève Chiapello (2005 [1999]) *The New Spirit of Capitalism*, trans. Gregory Elliott, London: Verso. Boltanski, Luc and Laurent Thévenot (2006 [1991]) *On Justification: Economies of Worth*, trans. Catherine Porter, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fraser, Nancy and Axel Honneth (2003) *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, trans. Joel Golb and Christiane Wilke, London: Verso.

Habermas, Jürgen (1987a [1981]) *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society*, trans. Thomas McCarthy, Cambridge: Polity Press.

Habermas, Jürgen (1987b [1981]) *The Theory of Communicative Action*, vol. *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, trans. Thomas McCarthy, Cambridge: Polity Press.

Honneth, Axel (1991 [1986]) *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, trans. Kenneth Baynes, Cambridge, MA: MIT Press.

Honneth, Axel (1995 [1992]) *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, trans. Joel Anderson, Cambridge: Polity Press.

Latour, Bruno (2004) 'Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern', *Critical Inquiry* 30(2): 225–248.

Marcuse, Herbert (2002 [1964]) *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, New Edition, London: Routledge.

Moore, Barrington (1978) *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, London: Macmillan.

Sennett, Richard and Jonathan Cobb (1993 [1972]) *The Hidden Injuries of Class*, London: Faber.