

Michael J. Thompson, *The Specter of Babel: A Reconstruction of the Political Judgment*. New York: SUNY Press, 2020, 363 págs.

A propósito de uma conferência de Sartre em Roma, Frederic Jameson (2016, 159) disse o seguinte: “hoje, não se trata de reativar a noção de luta de classes: ela se encontra em toda parte, insuperável. Temos necessidade é de uma apreensão renovada da natureza da consciência de classe e de seu funcionamento”. Não seria exagero dizer que *The Specter of Babel* de Michael Thompson está à altura de fornecer uma resposta adequada a essa tarefa. Apesar da inovação teórica de sua ontologia social crítica, o livro recupera toda energia do humanismo marxista deixado de lado pela virada pós-metafísica do pós-guerra e dá um passo adiante com sua tese de que somos *obrigados a desobedecer* a qualquer sociedade cujos fins sociais não estejam comprometidos com a liberdade de todos os seus membros. Nesse sentido, a teoria crítica do juízo político de Thompson é uma versão mais robusta da tese do jovem Lukács e do velho Sartre segundo a qual a “consciência de classe” é o tipo específico de juízo exigido para superar a “reificação”. Não é por acaso que Thompson argumenta que seu livro não está preso a discussões acadêmicas: seu principal objetivo é recuperar a capacidade para juízo crítico dos indivíduos modernos (19)\*.

A principal motivação de *The Specter of Babel* é a perda da capacidade de julgar que a sociedade cibernética impôs a nossa subjetividade coletiva. O que está presente tanto na crítica social ordinária quanto nas tentativas teóricas contemporâneas em reconstruir o juízo político. Para Thompson, na sociedade cibernética as duas principais patologias da modernidade capitalista são fortalecidas por dois motivos: (i) a padronização técnica do mundo social necessária para melhorar a lógica da produção; (ii) os efeitos subjetivos que as reações coletivas e sociais a essas tendências produzem na individualização das concepções de bem (4). As duas principais formas dessas patologias são a reificação e o relativismo. No primeiro caso, o processo de produção de mercadorias de alta tecnologia e os imperativos de acumulação tornam a subjetividade moderna cada vez mais fragmenta e incapaz de apreender a totalidade dos fenômenos sociais. Por seu turno, reflexões teóricas reificadas somente chegam a concepções formalistas de bem. Em segundo lugar, já que a experiência temporal das identidades coletivas é acelerada, disso resulta uma tendência relativista que assume valores culturais particulares para construir concepções substantivistas de bem.

---

\* Os números entre parênteses referem-se ao livro revisado.

Reificação e relativismo são patologias que permeiam práticas sociais ordinárias e, por diferentes formas, tornam os sujeitos incapazes de uma reflexão concretamente universal sobre o conceito de bem que uma crítica social mais robusta exige. Não obstante, tais patologias também colonizam as reações teóricas em seus esforços de oferecer um juízo político adequado a essa sociedade cibernética. Tendo isso em mente, deveríamos notar que *The Specter of Babel* desenvolve temas já trabalhados em *The Domestication of Critical Theory* (2016). Por essa razão, Thompson (3) retoma sua tese de que o paradigma não-fundacional e pós-metafísico da Teoria crítica contemporânea “falharam em fornecer uma teoria adequada da ética e do juízo e que uma concepção mais crítica do juízo político é necessária”. Sua tese é a de que reificação e relativismo não possuem apenas efeitos práticos nos indivíduos e grupos sociais, mas também estão refletidos nas tendências hegemônicas da teoria crítica. Isso não as torna apenas incapazes de superar o dilema do substantivismo e do formalismo: o ponto é que elas não conseguem estabelecer um conceito de razão prática informado por uma explicação ontológica necessária para pensar alternativas reais. Thompson crê que se quisermos recuperar nossa capacidade de julgar, então temos de retornar às convicções fundamentais do Iluminismo sobre uma sociedade livre e racional. Essa é a razão pela qual ele atualiza Hegel, Marx e Lukács para apresentar (i) uma ontologia social crítica; (ii) um conceito de razão prática comprometido com (ii a) uma infraestrutura metafísica da razão e (ii b) uma teoria socio-ontológica do valor; e (iii) deriva disso uma teoria do juízo político capaz de responder objetivamente a assim chamada questão da filosofia política moderna: o que legitima nossa obrigação? (17).

A primeira parte do livro, “In the Courtyard of Babel”, apresenta uma crítica imanente das três principais tentativas do Pós-Guerra em reconstruir uma teoria normativa do juízo político: Hannah Arendt, Jürgen Habermas e Axel Honneth. A melhor forma de explorar os capítulos dessa primeira parte passa por uma recapitulação de seus três conceitos fundamentais: (i) “a sala epistêmica de espelhos”; (ii) “dominação/poder constitutivo”; e (ii) “implicação avaliativa”.

As teorias contemporâneas da razão prática adotaram “a hermenêutica, a intersubjetividade, o discurso e o reconhecimento como bases para o juízo crítico” (30). Todas são caracterizadas como pós-metafísicas porque buscam se livrar de pontos de vista fundacionais, i. e., qualquer metafísica transcendental ou categoria empírica que possa ser usada para fundamentar o juízo político. O ponto chave é que elas não concordam com a existência de qualquer critério objetivo *a priori* que possa

embasar um juízo político crítico. Teorias pós-metafísicas afirmam que o critério objetivo deve ser intersubjetivamente alcançado por meio da experiência da troca de razões e por meio do uso das dimensões justificatórias da razão prática. Para Thompson (30), essa tendência está sujeita ao “problema da sala epistêmica de espelhos”. Já que, para elas, conceitos de bem, ou mesmo “justiça” e “liberdade social”, não estão fundamentados em qualquer aspecto objetivo da realidade social, elas são incapazes de fornecer segurança ontológica: elas podem espelhar em suas saídas normativas, as patologias imanentes aos seus contextos de análise carentes de pressuposição.

Para enfrentar este problema, temos que distinguir entre patologias sociais de primeira e segunda ordem (31). Patologias de primeira ordem, como a reificação e o relativismo, afetam as próprias relações sociais que constituem nossas experiências fenomenológicas e intersubjetivas. Se não nos dermos conta que nossa experiência é constituída patologicamente e, por conseguinte, tentarmos fundamentar o juízo político imanentemente aos contextos dessas experiências, podemos reproduzir estas patologias em um nível teórico. Sendo assim, surgem patologias de segunda ordem. Por exemplo, a perda da capacidade de julgar. Nesse sentido, as tentativas contemporâneas de reconstruir o juízo político falham em fornecer uma alternativa às patologias sociais. Isso porque tornam-se incapazes de separar objetivamente sociedades patológicas de sociedades desejáveis. Disso se segue que a ausência de “fundação externa” faz com que essas teorias sejam acéticas. Parece que as teorias da intersubjetividade estão presas em uma sala epistêmica de espelhos (elas “refratam” patologias) e, conseqüentemente, não conseguem apreender qualquer critério objetivo para informar o processo avaliativo dos juízos políticos (307). O jogo de dar e receber razões, mais do que ineficaz na crítica das patologias que são reais em um sentido ontológico, reproduz as patologias no conteúdo cognitivo dos juízos por ele formado. Uma vez que todas essas teorias colocam um abismo entre declarações normativo-avaliativas e declarações empíricas-objetivas, elas não pensam que o juízo político sempre possua um conteúdo cognitivo. Com isso, se esquecem que ele está submetido às dinâmicas das relações sociais existentes, muitas vezes patológicas.

Não é necessário reconstruir cada um dos argumentos extremamente perspicazes que Thompson levanta contra a virada pós-metafísica. Todavia, há um conceito fundamental que ele recupera de seu *The Domestication of Critical Theory* (Thompson, 2016: 28ss) que facilita o esclarecimento do porquê teorias intersubjetivistas

não compreendem os efeitos teóricos de patologias de primeira ordem “poder constitutivo” (37). Este conceito se refere ao fato de que a dominação nas sociedades modernas não opera apenas por meio de “poderes concretos” (trabalho assalariado, racismo, opressão de gênero etc.), mas por uma “dominação constitutiva” (93). Em outras palavras, o poder e a dominação podem desempenhar “um papel ativo e formativo no desenvolvimento do ego, mas em um nível mais fundamental, também desempenham um forte papel moldando o mundo do discurso” (93). Além de moldar nossa experiência fenomenológica, patologias sociais de primeira ordem permeiam nossas trocas intersubjetiva com os outros. Por exemplo, a reificação não leva apenas à atomização e à incapacidade de apreender a realidade social, mas infecta a dimensão linguística da nossa vida cotidiana. Apesar desse tipo de dominação depender de formas concretas de poder, ele opera na formação de nossas orientações de valor, normas e práticas institucionais. Um caso padrão que ilustra essa situação é o modo como procedimentos legais orientam nossas relações sociais. Eles não apenas reificam as normas jurídicas de nossa subjetividade, mas a própria linguagem através da qual nós experienciamos, compreendemos e falamos sobre essas normas. Se a crítica parte de contextos pragmáticos de desacordo ou exploração para julgar as patologias sociais contemporâneas sem transcendê-las, é possível que o resultado seja uma aceitação tácita da gramática básica dessas relações, ao invés de uma recusa. Assim, o conceito de “poder constitutivo” demonstra um tipo de dominação que teorias intersubjetivistas não podem explicar (95).

Um outro conceito importante que sustenta a crítica de Thompson (112) da virada pós-metafísica é “avaliação implicativa”. O contexto no qual ele usa esse conceito tem a ver com sua objeção da noção de “acordo mútuo” de Habermas. Tais teorias afirmam que em contextos pragmáticos de desacordos políticos e morais, a força ilocucionária do discurso humano alcança o consenso e justificações razoáveis por meio dos critérios de generalização e reciprocidade (88). A crítica de Thompson é a de que Habermas não apreende a relação entre “dominação constitutiva” e “contextos pragmáticos”. Deveríamos prestar mais atenção aos enunciados do caso padrão de homofobia de nossos dias: “Homossexuais não deveriam ter permissão para se casar” (106). Se nós pensarmos que a homofobia é meramente uma questão de desacordo e, por conseguinte, que o homofóbico é apenas irrazoável por não conseguir empregar generalidade e reciprocidade em seus juízos, então a troca de razões o faria perceber que o uso dos termos neutros de sua declaração (“não deveriam” e “ter a permissão de”) não são universalizáveis. Portanto,

teorias intersubjetivistas pensam que patologias sociais, tais como a homofobia, são um comportamento pragmático irrazoável.

O conceito de “poder constitutivo” ajuda Thompson a mostrar que perspectivas intersubjetivistas desconsideram os modos de socialização que subjazem aos contextos pragmáticos. Thompson observa que a subjetividade humana é constituída através de uma semântica impregnada de orientações de valor e atitudes afetivas onde as patologias sociais operam. O homofóbico não é apenas uma pessoa irrazoável, ele possui uma compreensão avaliativa que corrompe e distorce o que “homossexual” e “casar” realmente significam. As patologias de primeira ordem socializam uma série de grupos sociais como homofóbicos e, por isso, eles não interpretam tais substantivos como se fossem termos neutros como “uma pessoa atraída por pessoas do mesmo sexo” ou “instituição matrimonial entre duas pessoas”. A semântica dessa socialização é permeada de orientações patológicas de valores, onde o substantivo “homossexual” conota “pessoas depravadas e perigosas” e “casamento” conota “instituição matrimonial entre duas pessoas de sexo distinto” (108). Podemos ver que a semântica da socialização afetada por orientações de valor possui uma “implicação avaliativa”, a qual refere-se a uma estrutura patológica mais profunda que não aparece na superfície pragmática do desacordo irrazoável. É precisamente essa “implicação avaliativa” dos substantivos que as teorias intersubjetivistas falham em compreender por que estão prestas à dimensão pragmática da linguagem.

Para Thompson, a resolução discursiva proposta pelos intersubjetivistas em vez de levar ao “entendimento mútuo”, pode acabar colocando em contato orientações patológicas de valor tão divergentes que é mais provável que o desacordo se transforme num desacordo sobre formas de vida. De acordo com Thompson (2020: 152), esse falha do paradigma da “razão justificatória” é suficiente para “abandonar a ideia de que não há ‘posição privilegiada’ para a crítica” (2020: 37). No entanto, a crítica de Thompson não mobiliza apenas objeções teóricas a outros projetos críticos. Seria melhor designá-la como uma teoria social das perspectivas contemporâneas da crítica social. Nesse sentido, essa insatisfação geral de *The Specter of Babel* é parte de uma teoria propositiva. Sua tese é a de que devemos adotar um ponto de vista ontológico que possa informar critérios ao juízo político, o que ele chama de ontologia social crítica.

“Beyond Babel”, a segunda parte do livro, apresenta a parte “positiva” do livro e começa com um extenso e interessante capítulo no qual filósofos como Aristóteles,

Rousseau, Hegel e Marx são considerados partes da tradição da “ontologia social”. Na interpretação de Thompson, esses autores também são defensores da tese de que somos coletivamente dotados de capacidades constitutivas que aspiram à autorrealização. Geralmente, isso serve como fonte de informação dos critérios de suas teorias do juízo. Por essa razão, essa breve história da ontologia social desempenha um papel fundamental na recuperação da noção de filogênese para a Teoria Crítica (218). Ao final, Hegel e Marx aparecem como os teóricos mais importantes da liberdade social e as principais inspirações da ontologia social crítica. Uma análise dos seguintes conceitos pode nos ajudar a compreender com mais clareza o projeto de Thompson: (i) os modos, as propriedades e os níveis da ontologia social crítica; (ii) um conceito de razão prática que explique a ontologia do valor e uma infraestrutura metafísica da razão que se pergunte pela totalidade social; (iii) a infraestrutura dos juízos crítico-ontológicos e a noção de coerência ontológica; (iv) autonomia expandia; e, por fim, (v) a obrigação política.

No que segue, exponho algumas indicações gerais das propriedades, níveis e modos que constituem as categorias da ontologia social crítica (231). Quando nós descrevemos esquemas sociais ou objetos tais como “parques”, “restaurantes”, “dinheiro” ou “família”, não estamos interessados em descrever as propriedades naturais que também são parte desses fenômenos. Há um aspecto “objetivo” desses esquemas sociais que vai além de sua constituição sensível. Um “parque”, e.g., não se reduz a um gramado ou às propriedades físicas de seus balanços. Parques possuem um tipo de “objetividade social” que transcende o reino da intersubjetividade porque, apesar de dependerem de uma intencionalidade coletiva e de práticas que concordem que se trata de um “parque”, eles nos comprometem com um “fato social” independente de nossas crenças. Essa “objetividade social” é a primeira propriedade da ontologia social crítica.

A segunda propriedade da ontologia social crítica é que “fatos sociais” são, ao mesmo tempo, sistêmicos e possuem “poderes sociais”. Um “fato social” apenas possui “poderes sociais” sobre os agentes porque ele está sistematicamente enraizado em outros “fatos sociais” que exercem normatividade sobre e dotam de validade objetiva nossas práticas (233). Ir a um “parque” pode ser uma atividade prazerosa, mas certamente exerce uma “normatividade” ou um “poder causal” para que as pessoas que o visitem o frequentem com um propósito específico: digamos, prazer. Esse “poder causal” é o resultado de uma série de atividades complexas que modelam o que um “parque” é. Isso pode ser dito de qualquer “esquema social”. O pon-

to chave é que *esse tipo de série* de atividades sociais complexas é o que permite que “fatos sociais” sejam sistêmicos e possuam “poderes causais”. Por fim, uma terceira propriedade que diz respeito à especificidade ontológica dos “fatos sociais” é que eles são constituídos por normas e valores. Por isso, a atividade coletiva é essencial para os “fatos sociais” existirem: sua causalidade é experienciada como uma relação complexa entre normas e valores. Sem dúvida, essa atividade intersubjetiva das práticas sociais guiadas por normas não é suficiente por si só para falar de ontologia social. Mas sem ela, a “objetividade social” e os “poderes causais sistêmicos” não conseguem descrever “fatos sociais”. O que justifica isso é que a transformação de normas e valores transforma os próprios esquemas sociais (235).

A tese da “objetividade social” é apenas o começo na superação do paradigma “pós-metafísico”. Isso porque se as propriedades da ontologia social descrevem a especificidade da “aparência social” de certos processos, então elas ainda não descrevem a totalidade da realidade social. Embora “normas” e “valores” sejam partes da ontologia social, elas são “subjetivas” e acompanham as outras duas propriedades que são “objetivas”. Thompson diz que as propriedades estão fundadas em dois diferentes “modos” da ontologia social: o subjetivo e o objetivo. “Normas” e “valores” são propriedades especificamente sociais. Porém, elas não são explicadas apenas objetivamente. Mas antes de analisar a diferença específica do modo objetivo, é importante salientar que a possibilidade da transformação social só é garantida pelos dois modos juntos. Pois se a transformação de “normas” e “valores” é uma transformação da subjetividade coletiva, então as duas series de propriedades fundadas em modos objetivos não são eternas e possuem variabilidade histórica.

Se pensarmos sobre os “poderes causais” e a “objetividade social” de “família” como esquema social, então veremos que as propriedades do modo objetivo de existência são uma esfera ôntica; um modo de aparência da “família”. Em um determinado período histórico, pode ser que “família” não inclua a instituição matrimonial entre pessoas do mesmo sexo. Não precisamos, contudo, assumir isso como se fosse a totalidade da realidade social de “família”. Esse fenômeno trata-se de sua forma historicamente específica de aparência em um determinado tempo. Suponha que as “normas” e os “valores” de família tenham sido transformados e a instituição matrimonial agora abarque novos tipos de instituição matrimonial. Deveríamos notar que é possível transformar a “família” – ou qualquer outro esquema social – em um nível ontológico e não apenas ôntico. A mudança das “normas” e “valores” implica uma alteração na estrutura ontológica de “família”. O nível onto-

lógico se ocupa do núcleo constitutivo de um esquema social particular. Há uma potencialidade inerente aos seus níveis constitutivos mais básicos que não é completamente realizada na experiência de “família” como união matrimonial de pessoas do mesmo sexo. A distinção entre os níveis ôntico e ontológico prepara Thompson (236-7) para mostrar que as propriedades, os modos e os níveis da ontologia social crítica são todos sistematicamente relacionados. Nesse sentido, a distinção entre modos subjetivos e objetivos é uma contribuição original de *The Specter of Babel* (2020: 238).

Esquemáticamente, os modos objetivos da ontologia social crítica são relações, estruturas, processos e fins (251). Nenhum desses modos objetivos existe independentemente dos outros. As quatro categorias analíticas apenas servem como uma abstração para fornecer uma compreensão da extensão de cada domínio. Todavia, a relação entre cada um desses modos também possui suas especificidades. Por exemplo, relações sociais “constituem a estrutura essencial de qualquer socialidade” (240). O nexos entre relações sociais e estrutura é o de que a natureza das “relações sociais” forma a estrutura da ontologia social (e.g., “dinheiro”, “linguagem”, “trabalho” etc.). No caso do “dinheiro”, sua natureza forma a estrutura na qual trocas são possíveis. Em uma sociedade capitalista, o “dinheiro” (o equivalente geral que atravessa todas as relações de troca) constitui as características básicas das outras relações sociais como capital, mais-valor etc. Mas o que está em jogo aqui é o vínculo abstrato que “relações sociais” e “estruturas” possuem em todas as formas sociais: sua existência *social* é a natureza das relações que constituem a estrutura de qualquer entidade desse tipo. Se quisermos analisar uma forma social, não deveríamos separar abruptamente as “relações” das “estruturas”, mas compreendê-las em sua conexão *interna*. Nesse caso, o tipo de específico de conexão interna é que a *natureza* das relações fornece a estrutura específica de qualquer forma social particular. Se a estrutura da ontologia social é constituída por relações, isso implica que suas relações não são formadas por termos predicativos externos. A tese de Thompson diverge da perspectiva aristotélica de acordo com a qual uma “relação” é um acidente entre duas ou mais “substâncias” distintas. Em vez disso, “a natureza de uma coisa é dependente de uma outra, por isso ao *relatum* é dada primazia em relação ao *relata*” (242). Para ficar com um exemplo, enquanto a tese aristotélica explica a relação social “família” como uma relação entre duas substâncias de entidades distintas como “pai” e “filho”, uma ontologia relacional explica “pai” e “filho” como membros constituídos, totalmente dependentes e, mais importante ainda,

*produzidos* pela relação “família”. O ponto é que a tese de que relações constituem a estrutura básica de qualquer esquema social nos permite verificar, de acordo com os níveis que explorarei a seguir, se uma relação estrutura um esquema social que pode desenvolver todas suas capacidades filogenéticas constitutivas ou não.

Mas estruturas relacionais não são estáticas. Assim, Thompson introduz um terceiro modo objetivo da ontologia social crítica: os processos. Dizer que a estrutura relacional de uma sociedade é processual significa que elas constituem “um grau de mudança na estrutura do objeto ou em sua relação com os outros” (245). Voltemos a nosso exemplo. Ainda que a estrutura básica do ser “família” é formada por relações sociais, os membros dessa relação (pais, filhos etc.) estão sujeitos a diversificarem em distintos graus de variação e possuem uma relação de segundo grau com outras partes. Se “pai” e “filho” são produzidos por uma estrutura relacional de primeira ordem, a relação entre eles diverge da relação que existe entre os irmãos. Em certo sentido, a despeito de serem produzidos pela estrutura relacional da “família”, as propriedades que constituem e definem um “filho” ou um “pai” possuem uma variação gradativa que não é reduzida ao estatuto de “membros da família”. Isso indica que há uma espécie de autonomia relativa em cada nível relacional dentro de uma mesma relação. Seja como for, o modo processual da ontologia social também está relacionado ao fato de que as partes são formadas conjuntamente. Um “filho” é constituído como tal porque é produto da família como “estrutura relacional”, mas “filho” está em uma relação específica com seu pai, sua mãe e irmãos que também lhe constituem. Afirmar que a ontologia social é processual evita um “essencialismo forte” de fundo, já que não há uma descrição singular sobre a “natureza” de um esquema social. O que deve ser considerado é que as relações e estruturas estão sujeitas a processos mais amplos que a tornam parte de uma totalidade.

Fins sociais constituem o último modo da ontologia social. Toda estrutura relacional e processos que animam sua dinâmica possui certos propósitos que dirigem as práticas sociais. O propósito de uma família pode ser o amor e, nesse sentido, esse fim social “possui uma relação *causal regressiva* sobre os outros modos” (249). A especificidade das relações sociais é que elas constituem a estrutura dos “fatos sociais”, a das estruturas é que elas distinguem o domínio socio-ontológico de outros domínios e a dos processos é que eles conectam as estruturas relacionais à totalidade das atividades humanas. A especificidade dos fins, por sua vez, é que eles possuem uma *causação regressiva* sobre os outros modos. O que significa dizer que os

fins moldam de forma peculiar todos os outros modos objetivos por meio de práticas, normas e valores específicos. Por exemplo, “escolas” produzem o “professor” e o “estudante” de acordo com seu próprio propósito, o qual pode ser aprender, ensinar, estudar etc. A “família” possui o amor entre “pais” e “filhos”. Por essa razão, o propósito de uma relação social particular, como Thompson enfatiza, é o núcleo dos juízos críticos. Pois a distinção entre os níveis ontológico e ôntico está relacionada ao tipo de fim que causa regressivamente os modos de existência social de um esquema particular (família, escola etc.): enquanto certos fins realizam as capacidades filogenéticas básicas para autorrealização, outras podem atuar para obstruí-las e produzir patologias. Submeter a diferença entre fins patológicos e aqueles que não são ao escrutínio crítico é uma tarefa que só pode ser feita se compreendermos os níveis estruturais que instanciam os modos da ontologia social.

Há cinco níveis estruturais da ontologia social distinguidos por Thompson (255ss): filogenético, morfogenético, praxiogenético, teleogenético e ontogenético. Diferentemente dos modos e propriedades, estes níveis não estão estruturados em uma determinação mútua e recíproca, eles possuem dependências assimétricas uns sobre os outros. Os níveis “superiores” (ontogenético e teleogenético, e.g.) possuem apenas uma autonomia relativa em relação aos níveis “inferiores” (e.g., praxiogenético e filogenético). Essa é a razão pela qual eles possuem uma evolução estrutural, na qual cada um é mais fundamental do que o outro na vida social. O primeiro nível, *filogenético*, tem em vista as *capacidades constitutivas básicas da socialidade humana* como gênero. Nesse sentido, esse nível também denota os potenciais que podem ser realizados ou não, de acordo com os propósitos da vida social em questão (255 *in fine*). Consequentemente, o nível teleogenético possui uma conexão essencial com a base constitutiva do que chamamos de “ser social”. O nível *morfogenético* diz respeito à *forma* específica que os recursos constitutivos do nível filogenético assumem em articulações particulares de seus modos de existência. Basta lembrar que as relações sociais feudais estruturam as capacidades constitutivas dos seres humanos de maneira diferente que as capitalistas e essa organização é um tipo de *mudança de forma* de nossas capacidades constitutivas (256). Cada forma específica de vida social assume determinados tipos de *práticas, normas e valores* que lhes são próprios. A esse respeito, o nível *praxiogenético* organiza, de acordo com a morfogênese específica de um esquema social particular, os modos subjetivos da ontologia social. Portanto, conjuntamente ao nível morfogenético (onde as estruturas rela-

cionais e os processos operam), o praxiogenético (no qual, normas, valores e práticas operam) ajuda a moldar a intencionalidade coletiva de um esquema social ou até mesmo de uma sociedade inteira (257-8).

Como mencionei acima, todas estruturas relacionais da sociedade possuem fins que tem uma “causação regressiva” sobre os outros modos e propriedades da vida social. O nível *teleogenético* dota nossas capacidades constitutivas com *uma função*. Se o fim de uma determinada sociedade são os imperativos de acumulação de capital, então os modos subjetivos e objetivos desses níveis estruturais bloquearão nossas capacidades constitutivas na realização de seus verdadeiros propósitos de liberdade social. Tanto é assim que o nível teleogenético demonstra como fins sociais afetam os outros dois níveis imediatamente inferiores: a morfogênese e a praxiogênese. Disso se segue que o “propósito das relações, as normas e práticas que orientam e moldam nossas capacidades filogenéticas são, portanto, a pedra de toque da ontologia social crítica” (258). Por fim, o nível *ontogenético* se ocupa da aparência social específica que cada sociedade ou esquema social assume. Essa aparência é constituída por uma *multiplicidade de esquemas sociais* (parques, famílias, conversas, dinheiro, trabalho etc.). Sua referência são os aspectos ônticos, reais e imediatos de qualquer forma social.

Mas os níveis estruturais não são organizados de acordo com divisão clássica da metafísica tradicional enquanto “essência” e “aparência”. O ponto de Thompson é mostrar como sua metafísica é crítica, descritiva e imanente às formas sociais. Níveis estruturais explicam a gradação da conexão entre as dimensões mais essenciais de uma forma social e o porquê de ela aparecer dessa forma específica. A noção de totalidade social permite Thompson dizer que uma descrição do nível “ôntico” sem uma reconstrução de sua gênese de acordo com os níveis inferiores está destinada a falhar na captura do estatuto ontológico de normas e valores. Por isso, toda tentativa de construir um juízo crítico da sociedade sem assumir estes aspectos cairá no “problema da sala epistêmica de espelhos”. A ideia é que uma sociedade deve ser avaliada de acordo com o modo como as capacidades constitutivas básicas do nível filogenético são realizadas. A chave é compreender a relação entre o nível teleogenético e filogenético. O que implica dizer que a estrutura de um juízo crítico necessita de uma ontologia social crítica para que seja capaz de vislumbrar uma forma não-patológica de realizar as potencialidades humanas. Thompson está comprometido com um “perfeccionismo moral fraco” próprio à tradição do marxismo-humanista. Essa teoria da ontologia social crítica informa um conceito de razão

prática que supera a razão justificatória e apresenta uma explicação ontológica dos valores, bem como da estrutura metafísica que apreende o modo específico de articulação entre “aparência” e “essência” dos níveis estruturais da ontologia social da sociedade cibernética.

Mas o que significa dizer que os valores possuem uma natureza socio-ontológica? Para Thompson (2020: 276), a tese de que os valores dependem de práticas sociais meramente “nos dá uma ideia aproximada [...] mas as questões sobre a validade dessas práticas e, *mutatis mutandis*, da validade dos valores, exige mais do que isso”. Ou seja, para escapar do paradigma intersubjetivista, uma teoria ontológica do valor não pode meramente se ocupar dos modos subjetivos da ontologia social crítica. O estatuto ontológico dos valores requer “razões que sejam ressonantes daquelas *fins e propósitos* que são racionais, isto é, que expressam e constituem as formas sociais que fortalecem a realização das capacidades humanas” (276 *in fine*, grifos meus). Devemos perguntar a nós mesmos sobre alguns valores sociais: amizade, família, fraternidade, liberdade etc. Mas por que esses esquemas sociais são valores? A resposta de Thompson (2020: 278) está entrelaçada com sua noção de que a razão prática possui uma estrutura metafísica. A razão prática não é uma razão justificatória que segue os critérios de generalidade e reciprocidade, mas nos permite submeter as relações existenciais entre as capacidades constitutivas das atividades humanas e os fins que as moldam a uma análise crítica. Por exemplo,

“Podemos dizer que as razões que sustentam uma amizade deveriam ser julgadas com base na extensão em que o benefício mútuo é concedido a cada membro. Se existe uma hierarquia entre os dois [...] há uma erosão instrumental do conceito de amizade e, mais essencialmente, [...] da relação de amizade” (278).

Essa ilustração nos leva ao cerne da questão. A razão prática possui uma estrutura metafísica que demonstra como um esquema social (e.g., a amizade) articula as propriedades, modos e níveis de sua existência social no mundo. Tendo isso em mente, conseguimos verificar se o propósito social que causa regressivamente suas estruturas relacionais, processos e normas realiza a liberdade e o benefício mútuo dos seus membros ou se as corrompe de modo instrumental: se apenas um lado é beneficiado, então existe alguma patologia que não permite aos “amigos” completarem uns aos outros e assim por diante. A estrutura metafísica da razão prática emite juízos que não são simplesmente baseados nas estruturas ontológicas que constituem a essência da amizade. Se a razão justificatória está presa às interpretações intersubjetivas do jogo de dar e receber razões sobre o que “amizade” signifi-

ca em contextos pragmáticos, a razão prática crítica, por sua vez, analisa as estruturas relacionais efetivas que formam a amizade e verifica se ela realiza o potencial de seus membros ou não. Esquemas sociais tais como a amizade não são intrinsecamente naturais ou princípios abstratos aos quais o mundo se conforma. Eles são valores com um lastro ontológico porque implicam “características estruturais-relacionais, normas, práticas e propósitos que constituem a amizade” (278). A ontologia do valor é constituída por propriedades que são puramente sociais e relacionais. Isso não implica uma “metafísica transcendental” do valor, mas uma “metafísica imanente”: a substância ou o ser do valor “consiste nas formas que as estruturas socio-ontológicas da realidade são formadas, e essas formas são constitutivas da realidade social sob a qual vivemos” (278 *in fine*, grifos meus).

Contudo, se o conceito ontológico de valor está fundado em uma teoria da razão prática que não é meramente normativa, mas que possui um conteúdo cognitivo, a questão relevante é a seguinte: que tipos de juízos essa razão é capaz de emitir? Aqui devemos abandonar a distinção kantiana entre juízos de determinação (aplicação de conceitos universais a casos específicos) e juízos de reflexão (a dedução de princípios universais a partir de particulares) e compreender a estrutura de outro conceito de *The Specter of Babel*: juízos crítico-ontológicos. Esse juízos não operam apenas por meio de universalizações e particularizações ou alcançam um consenso reflexivo baseado nos critérios de reciprocidade e generalidade: eles possuem “a capacidade de emitir um juízo sobre *coerência ontológica*” (291). Essa capacidade “rompe” a camada ontogenética dos esquemas. Isso porque compreende o nexa da aparência social com as “relações, processos, estruturas, fins e propósitos que constituem nosso contexto social singular bem como um *insight* sobre a totalidade social que cria esse contexto” (291, grifos meus). Sua tarefa é partir da camada ôntica da realidade social e perguntar sobre os processos imanentes que fazem com que essa camada apareça dessa forma específica. Nos termos da tradição metafísica: os juízos crítico-ontológicos procuram entender por que um conteúdo aparece reflexivamente através de uma forma específica. No caso das sociedades capitalistas, teríamos de interrogar: por que um casaco aparece como uma mercadoria e não como um objeto de uso? Por que as relações cooperativas de trabalho são destinadas a produzir mais-valor e não para atender as carências básicas da filogênese do ser social? Os juízos crítico-ontológicos assumem que o ser social é munido de capacidades constitutivas básicas e pergunta se as formas sociais são “coerentes” com a ontologia social de nosso gênero. Será que o fim das relações so-

ciais sob as quais vivemos fortalece a realização dessas capacidades constitutivas? A *coerência ontológica* se refere uma forma de vida na qual os fins sociais moldam as capacidades constitutivas para realizar a liberdade social. Não é difícil notar que Thompson faz uso de sua teoria para informar critérios objetivos de um juízo político perfeccionista.

Um outro aspecto dos juízos crítico-ontológicos é que eles não almejam o “entendimento mútuo” para responder à questão fundamental da filosofia política. Essa questão é estruturada desse modo: “Será que  $\varphi$  justifica minha obrigação?” (293). Na qual  $\varphi$  se refere à multiciência ontológica do nível ôntico de qualquer esquema ou forma social. Por exemplo, será que uma família cujo fim não é o amor justifica minha obrigação? Ou, arriscando um pouco mais, será que a sociedade capitalista cujo fim não é a liberdade e o desenvolvimento de nossas capacidades constitutivas, mas os imperativos de acumulação de capital, justifica minha obrigação? Apenas se assumirmos que  $\varphi$  possui uma existência constituída por modos ontológicos objetivos, poderemos usar a noção de *coerência ontológica* em juízos políticos. Por conseguinte, isso informa críticos objetivos para responder “sim” ou “não” de acordo com a ontologia social crítica. O conteúdo cognitivo que informa a resposta à “Será que  $\varphi$  justifica minha obrigação?” implica uma declaração “gerundiva” de duas vias: “(i) Será que a instituição X justifica minha obrigação? [...] (ii) Qual função ou fim  $\psi$  a instituição X realiza?” (296). Os objetivos de avaliação podem ser tanto instituições quanto formas sociais mais amplas.

Isso nos remete às duas patologias da sociedade cibernética: reificação e relativismo. O problema do relativismo é facilmente resolvido, uma vez que a aspiração dos juízos crítico-ontológicos é a universalidade das capacidades humanas que existem em qualquer comunidade. Thompson não defende uma teoria substantiva que escolhe uma concepção particular de bem para avaliar uma sociedade baseada nela. Por outro lado, é necessário mostrar como essa teoria escapa de juízos formalistas que reproduzem a patologia da reificação enquanto busca uma realização universal das capacidades constitutivas dos seres humanos. Uma das principais características de teorias intersubjetivistas é a separação estrita entre afirmações de verdade e de avaliação. Thompson vê a tese da *coerência ontológica* como uma forma de superar essa dicotomia própria às tendências pragmatistas. Por esse motivo, ele recupera a teoria da reificação de Lukács que tinha como alvo o neokantismo do pré-guerra.

Juízos crítico-ontológicos podem explorar os efeitos teóricos da reificação porque (i) possuem uma aspiração à totalidade das relações sociais e não apenas a sua

descrição ôntica; (ii) apreendem a contradição entre certas normas, valores e práticas de uma sociedade e seu nível filogenético; (iii) e, talvez o mais fundamental, se normas e práticas são objeto de avaliação, sua própria avaliação é informada por um conteúdo cognitivo: a estrutura ontológica da realidade. Juízos crítico-ontológicos não denunciam apenas a fragmentação da racionalidade moderna e a sua incapacidade para juízos concretamente universais, mas também mobilizam as propriedades, modos e níveis da ontologia social crítica para construir declarações que são afirmações de verdade e avaliativas ao mesmo tempo: lembremos que eles questionam se uma sociedade justifica minha obrigação através da investigação de seu propósito social. A reificação começa a “explodir” na consciência por meio desses juízos precisamente porque eles não separam o conteúdo cognitivo do normativo (306). Portanto, Thompson não apenas fornece uma teoria do juízo político que supera “o problema da sala epistêmica de espelhos”, mas também fornece critérios objetivos para responder à questão principal da filosofia política: aquela sobre a obediência e a legitimidade de formas políticas e sociais.

A reconstrução de Thompson do juízo político se foca “na racionalidade ou nos defeitos relativos das estruturas, práticas e bens associativos que qualquer esquema social instancia” (322-23). Penso que é que esse aspecto dos juízos crítico-ontológicos que atualizam a noção de “consciência de classe” na crítica da reificação de sociedades cibernéticas. Disso se segue que o caráter marxista-humanista da “consciência de classe” dá lugar à “autonomia expandida”. Ou seja, “qualquer membro de uma associação tem de ser capaz de julgar como a associação é moldada e quais propósitos ou fins ela persegue” (323)

Na teoria da reificação de Lukács, o conceito de “consciência de classe” referia-se a uma apreensão intersubjetiva e autoconsciente da totalidade social. O conceito de “autonomia expandida” possui a mesma função em relação às patologias específicas da sociedade cibernética, mas não se restringe a uma extensão coletiva da autonomia (324). Pois não é a mera falta de autonomia (generalidade, responsabilidade e reciprocidade) que o conteúdo cognitivo desse conceito tem em vista. Ele identifica “esquemas sociais que podem potencialmente fortalecer nossa liberdade como seres processuais e relacionais” (324). Os critérios objetivos informados pela ontologia social crítica são necessários e constituem um aspecto original da tese de Thompson. No que diz respeito à obrigação política, os juízos críticos possuem a função de responder questões como: “Por que vivemos dessa forma? Como uma instituição ou norma particular corrompe os propósitos da vida associativa?” (325).

Sendo assim, a responsabilidade exigida não é meramente individual e formal como aquela das teorias neokantianas; trata-se de uma responsabilidade capaz não apenas de discernir sociedades que justificam nossa obediência, mas quando é um *dever* desobedecê-las.

Para muitas teorias da autonomia, não há evidência de que a desobediência civil seja obrigação ou dever. Mas para uma teoria informada por uma ontologia social crítica, se nenhum argumento racional (no sentido da infraestrutura metafísica da razão) é oferecido em defesa de uma sociedade, então suas normas particulares e instituições *obrigam nossa desobediência* (328). Se os juízos críticos da “autonomia expandida” explodem a reificação da sociedade cibernética e verificam que seus esquemas sociais não têm em vista o bem comum, benefícios mútuos para todos os membros sociais e a instanciação da liberdade, então não há fundamento racional para obedecê-la (330). Para Thompson (2020: 331), deve-se ir além e dizer que isso fornece uma razão para desobedecê-la. A responsabilidade que a “autonomia expandida” imputa aos sujeitos coletivos em construir formas sociais que estejam em “coerência ontológica” com as capacidades constitutivas do ser social torna qualquer sociedade patológica passível de desobediência (336).

A proposta de Thompson revive o melhor do espírito do marxismo-humanista do Século XX e argumenta com sucesso, até onde consigo ver, em defesa da *obrigação da desobediência*. Porém, essa teoria não é isenta de problemas. Thompson fornece dois contra-argumentos tentando antecipar a objeção de essencialismo: (i) o primeiro mostra que sua teoria ontológica do valor e da infraestrutura metafísica da razão prática são imanentes à socialidade e não são imutáveis ou a-históricos; (ii) ele insiste na historicidade específica do confronto com a sociedade cibernética. Mas qualquer teoria que ofereça uma ontologia geral da sociedade está comprometida, se não com o “essencialismo forte” como é o caso do conceito de “gênero” na *Ontologia do Ser Social* de Lukács, ao menos com um “essencialismo fraco”. A razão disso é que a ideia de que existem capacidades constitutivas básicas permanece sujeita a objeções historicistas de tipo mais forte. Caso Thompson assuma um “essencialismo fraco” – um aspecto central do marxismo-humanista – ele não incorrerá em problemas teóricos.

Já que patologias sociais como o relativismo e a reificação expressam a fragmentação da sociedade cibernética, *The Specter of Babel* procura sistematizar a vertigem dessa civilização em ruínas. Mas essa sistematização também denota um potencial de transformação social. A ontologia social crítica de Thompson, mais do que uma

reconstrução do juízo político, é o próprio *espectro* que ronda o mundo social, tal como as “teorias da consciência de classe” eram no começo do século passado. *The Specter of Babel* é uma versão contemporânea, dotada de segurança ontológica, da velha máxima: “onde há perigo, cresce também a salvação”.

#### REFERÊNCIAS

- JAMESON, Frederic (2016): “Afterword Sartre’s Actuality”. In SARTRE, Jean-Paul. *What is Subjectivity?* London: Verso, 150-160.
- THOMPSON, Michael J (2016): *The Domestication of Critical Theory*. New York: Rowman & Littlefield International.

Felipe Tauffer

[fe.taufer@hotmail.com](mailto:fe.taufer@hotmail.com)