

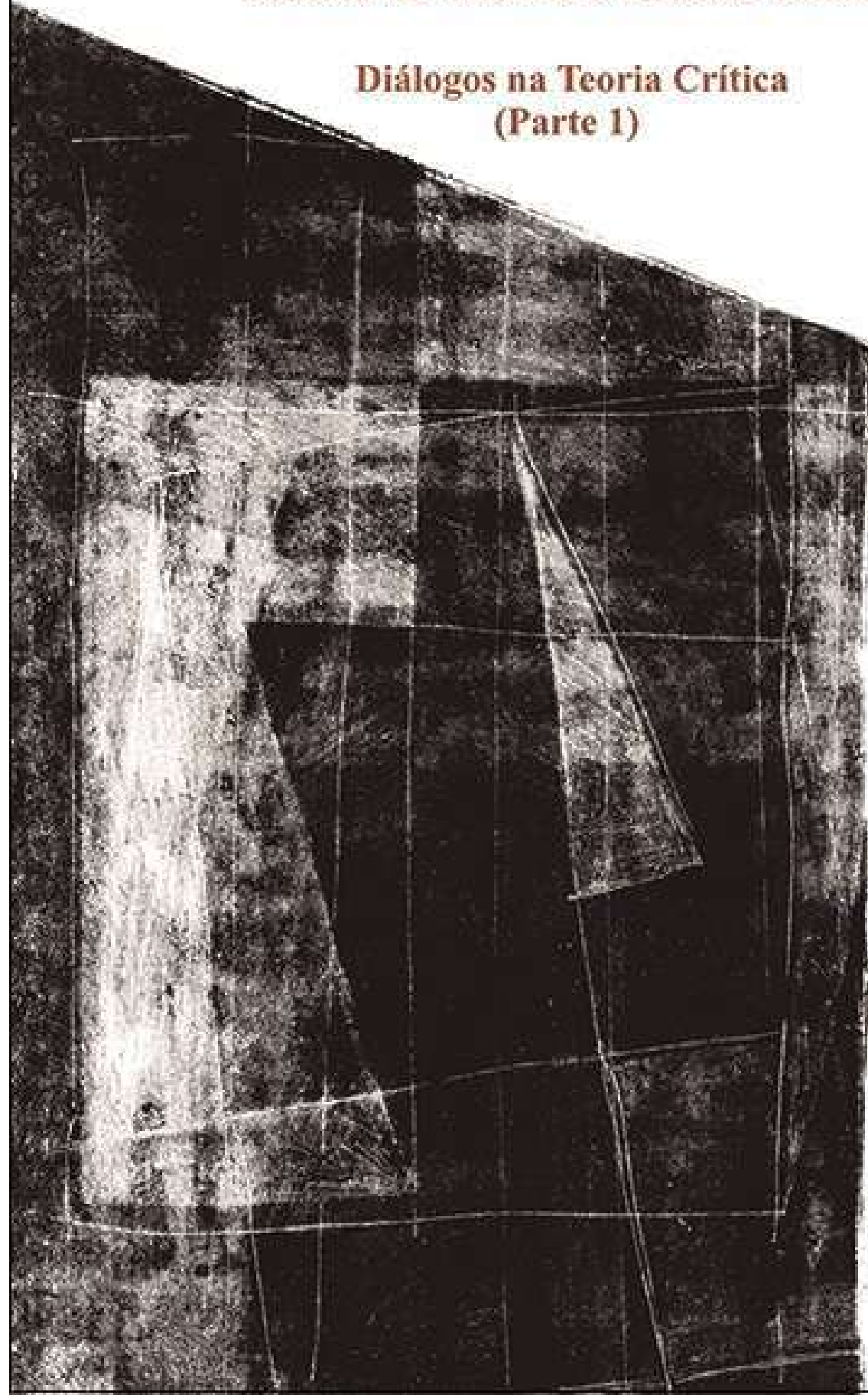
IDÉIAS

v. 7, n. 2

jul./dez. 2016

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Diálogos na Teoria Crítica (Parte 1)



UNICAMP

Apresentação do dossiê *Diálogos na Teoria Crítica* **(Parte I)**

A proposta do dossiê *Diálogos na Teoria Crítica* reside em explorar, com rigor teórico-conceitual, alguns dos principais debates que tiveram impacto sobre a consolidação da teoria crítica da sociedade ou sobre a trajetória intelectual de seus representantes, mostrando como a filosofia e a teoria social não se fazem de modo solitário e estático, mas envolvem, no mais das vezes, um processo dinâmico de interação com outros pensadores, outras tradições teóricas, e outros modos de fazer filosofia e teoria social.

A teoria crítica, em particular, consolidou-se como corrente de pensamento que sempre ofereceu um campo altamente fértil para o florescimento do debate teórico: desde o texto seminal de Max Horkheimer publicado em 1937, a teoria crítica procurou se constituir – segundo a veia polêmica herdada de Marx – em contraposição ao que chamou de “teoria tradicional”, o que deu ensejo a inúmeras controvérsias com pensadores filiados a diferentes tradições filosóficas. A relação da teoria crítica com a teoria tradicional não tomou, contudo, somente a forma da contraposição, mas envolveu também a apropriação e a reformulação dos aspectos considerados mais produtivos de correntes teóricas que não se enquadram em uma delimitação mais estrita do campo crítico. Afinal, em seu compromisso com a busca por potenciais emancipatórios na realidade social do presente, a teoria crítica tem “como pressuposto a totalidade do saber disponível e a assimilação do material adquirido através da pesquisa própria ou de outrem”¹ – inclusive da teoria

¹ HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica. In: **Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas** (Coleção Os Pensadores). Trad. E. A. Malagodi, R. P. Cunha. São Paulo: Abril, 1975 [1937], p. 151.

tradicional. Além disso, é preciso destacar também que o próprio arcabouço crítico é composto por um corpo teórico profundamente diversificado, de modo que não são raros, entre seus representantes, desacordos e divergências que tomaram a forma de debates mais ou menos explícitos, mais ou menos acalorados.

Por esses motivos, é possível afirmar que o intercâmbio teórico-conceitual não só faz parte da dinâmica de desenvolvimento, mas está na própria base de sustentação da teoria crítica da sociedade. Na chamada de artigos para o este dossiê, assim, procuramos manter o escopo temático o mais amplo possível, de modo que pudessem ser submetidos textos vinculados seja ao trajeto intelectual de um autor, seja à constituição de determinados campos de problemas ou, ainda, à consolidação conceitual e institucional da tradição crítica – desde que não se perdesse de vista o aspecto dialógico dos desenvolvimentos teóricos analisados. Tampouco a ideia de *diálogo* foi tomada de forma muito restritiva, sendo consideradas como objetos possíveis de análise interlocuções envolvendo um ou mais pensadores ligados ao campo crítico e podendo ter sido registradas em livros, ensaios, cartas, palestras, volumes e coletâneas conjuntos, intervenções em meios de comunicação, biografias intelectuais, livros de memórias, entrevistas, etc. Tais interlocuções teóricas podem ter se dado, além disso, na forma de um diálogo no sentido literal do termo, bem como de modo apenas indireto, velado, involuntário, ou mesmo unilateral e imaginário – lembre-se aqui da famosa metáfora de Albert Salomon segundo a qual Weber escreveu grande parte de sua obra debatendo com o fantasma de Marx.

Os artigos – bem como as resenhas, traduções e entrevistas – recebidos nos surpreenderam positivamente em termos de quantidade, qualidade e variedade, atestando que o debate acadêmico em torno da teoria crítica se encontra bem estabelecido no Brasil, tendo alcançado um elevado nível de maturidade. Não foram apenas estudiosos brasileiros, no entanto, que submeteram artigos para a sessão temática: recebemos contribuições também de autores de diversos países, tais como Canadá, Sérvia, Espanha, Finlândia e Estados Unidos, cujas contribuições serão publicadas no

idioma em que foram submetidas (inglês ou espanhol). Tantos foram os textos recebidos e aprovados para publicação, que a comissão editorial da *Revista Idéias* decidiu por dedicar dois volumes ao tema. Na presente edição apresentamos a Parte I do dossiê, composta por textos que tratam de uma variada gama de temas, períodos e debates importantes para a história e a atualidade da teoria crítica, incluindo autores como Karl Wittfogel, Carl Grünberg, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Michel Foucault, Axel Honneth, Paul Ricoeur, Charles Taylor, Judith Butler, Rainer Forst, Wendy Brown e Maurizio Lazzarato. A Parte II do dossiê – em processo de finalização – será publicada como número especial em 2017.

O primeiro artigo do dossiê, escrito por Vladimir Puzone (UnB) e Fábio de Maria (USP), aborda um momento que se mostrou crucial para o estabelecimento da teoria crítica enquanto corrente de pensamento com características próprias: o período que compreende a passagem da direção do Instituto de Pesquisa Social, em Frankfurt, de Carl Grünberg para Max Horkheimer. Para destacar as transformações teóricas pelas quais passa o Instituto nessa fase inicial, os autores mobilizam os discursos inaugurais proferidos por Grünberg e Horkheimer em 1924 e 1931, respectivamente, mostrando como o programa teórico que se inicia na década de 1930 se afasta, mediante a recusa do positivismo e do determinismo, da visão mais ortodoxa do marxismo adotada por Grünberg. Os autores do artigo também apontam, contudo, que tal deslocamento teórico não representa uma cisão total entre os dois períodos, e, para ilustrar esse jogo entre continuidade e ruptura, lançam mão da análise dos escritos de Karl August Wittfogel – um autor ligado ao Instituto desde seus primórdios e em cujos estudos encontra-se cristalizada a ambivalência que marca a teoria crítica na década de 1930, na medida em que oscila entre um modelo de pensamento mais próximo do determinismo econômico, de um lado, e de outro uma explicação social que confere importância aos aspectos políticos, ideológicos e psicológicos da dominação capitalista. Ao trazer para o primeiro plano textos pouco debatidos de um autor nas margens do Instituto de Pesquisa Social – textos

que, ademais, não estão disponíveis para o leitor lusófono –, a contribuição de Puzone e de Maria para o presente dossiê representa uma valiosa contribuição, também, para uma compreensão mais aprofundada dos dilemas e debates que conformavam o ambiente teórico no qual surgiu o que conhecemos hoje como teoria crítica da sociedade.

No segundo texto que compõe o dossiê, Bruna Della Torre de Carvalho Lima (USP) e Eduardo Altheman Camargo Santos (USP) tomam por objeto um debate mais conhecido no mundo acadêmico voltado para a teoria crítica: a contraposição entre as perspectivas de Theodor Adorno e de Herbert Marcuse acerca da relação entre teoria e práxis – ou, mais precisamente, acerca dos acontecimentos políticos envolvendo o movimento estudantil alemão em fins da década de 1960. Apesar de mais conhecido, este debate é muitas vezes retratado de forma caricata, como se cada pensador em questão representasse um polo oposto ao outro, Adorno figurando do lado do ceticismo quanto à proficuidade do engajamento político e Marcuse aparecendo como grande apoiador do ativismo dos movimentos sociais e estudantis da época. Com o propósito de matizar essa visão parcial e redutora, Lima e Santos recorrem não apenas à obra teórica, a intervenções públicas de ambos os pensadores ou a coletâneas publicadas de correspondência entre eles, mas também a cartas e outros documentos inéditos abrigados nos arquivos de Adorno e de Marcuse em Berlim e Frankfurt. Em lugar de apenas reforçar as discordâncias mais evidentes entre os teóricos críticos, o artigo ilumina a especificidade dos contextos concretos que deram origem a tais discordâncias, chamando a atenção para a existência de uma diversidade de movimentos estudantis, com métodos, atuações e posicionamentos distintos. Além disso destacam-se, no artigo, as aproximações entre certos posicionamentos de Adorno e Marcuse com respeito ao movimento estudantil – especialmente a crítica ao caráter anti-intelectualista de parte dos movimentos e o reconhecimento de que, mesmo não podendo ser caracterizados como *revolucionários*, os movimentos estudantis representavam, no entanto, forças de resistência. Com recurso cuidadoso a uma série de fontes, assim, Lima e Santos

recuperam uma visão menos monolítica das posições de Adorno e Marcuse sobre a relação entre teoria e prática.

O diálogo abordado no artigo de autoria de Antonio Ianni Segatto (UNESP), por sua vez, toma um caminho diferente, e por dois motivos principais. Em primeiro lugar, trata-se de um debate entre um autor que se filia claramente à teoria crítica (Jürgen Habermas) e um filósofo que não se deixa enquadrar tão facilmente em uma concepção estrita dessa tradição teórica (Michel Foucault). Embora não se possa falar exatamente em um debate entre teoria crítica e teoria tradicional – o quadro conceitual foucaultiano vai, sem dúvida, muito além da descrição que Horkheimer faz da teoria tradicional no texto seminal de 1937 –, trata-se certamente de uma contraposição que toca no que é considerado um dos alicerces centrais do edifício conceitual da teoria crítica, isto é: a inseparabilidade entre as dimensões descritiva e normativa da filosofia. Habermas critica a separação presente em Kant e retomada sem reparos por Foucault entre uma “analítica da verdade” e uma “ontologia do presente”. Tal separação seria um obstáculo para a possibilidade de se pensar a dialética do esclarecimento para além de uma crítica radical ou do abandono da razão e Habermas teria razão, defende o autor, ao procurar num conceito comunicativo de razão os critérios imanentes para a crítica do discurso filosófico da modernidade. O artigo de Segatto diferencia-se ainda, em segundo lugar, na medida em que a análise tem por objeto um diálogo que se deu de forma indireta, implícita. Se não há cartas ou intervenções públicas conjuntas que possam atestar um “diálogo real” entre Foucault e Habermas, argumenta o autor, seus escritos teóricos comprovam, contudo, a existência de um *diálogo filosófico*, o qual gira em torno especialmente de como cada um se relaciona com a herança do pensamento kantiano acerca da modernidade. Tomando como fio condutor o notório questionamento de Kant acerca do significado do esclarecimento, ou *Aufklärung*, o texto ilumina, de forma precisa, o cerne do que está em questão na divergência entre dois dos maiores filósofos do século XX.

A teoria crítica de Habermas também é objeto de análise no artigo de Rúrion Melo (USP/CEBRAP). Em sua em sua contri-

buição para o dossiê, ele aborda importantes deslocamentos teóricos na obra habermasiana a partir das objeções feitas por Thomas McCarthy – um dos mais respeitados intérpretes do filósofo alemão no mundo anglófono, cujas críticas em diversas ocasiões receberam respostas diretas por parte de Habermas. Trata-se aqui de um diálogo, portanto, que não deixou incólumes os envolvidos e cujos efeitos podem ser sentidos, por exemplo, na produção teórica habermasiana mais recente. Em seu texto, Melo aborda os questionamentos que McCarthy dirigiu à teoria da democracia de Habermas e, mais especificamente, à exigência de aceitabilidade racional do procedimento discursivo nela pressuposta: afinal, como pode tal exigência ser compatibilizada com o caráter conflituoso, transpassado por situações de dissenso e relações assimétricas de poder, das sociedades pluralistas atuais? Dito de outro modo: é plausível exigir que os discursos racionalmente motivados sejam capazes de solucionar conflitos de valores e de interesses com recurso apenas à pressuposição de aceitabilidade racional? McCarthy traz, assim, para o primeiro plano – acertadamente, segundo Melo – questões relacionadas aos conflitos práticos nas democracias realmente existentes. Apesar de reconhecer a força e a importância dessas observações críticas, o autor procura indicar como a teoria habermasiana da democracia pode suplantá-las, com recurso especialmente à caracterização da esfera pública desenvolvida a partir de *Facticidade e validade*. Do livro de 1992 em diante, torna-se claro que a esfera pública não se encontra, para Habermas, subsumida ao ideal normativo da dimensão procedimental dos discursos práticos: trata-se, ao contrário, de um “espaço social aberto, dinâmico e em disputa”, capaz de incorporar uma compreensão ampliada da prática política.

No primeiro artigo internacional do dossiê, Marjan Ivković (Universidade de Belgrado, Sérvia) coloca em questão o intercâmbio teórico entre filósofos que, apesar de pertencerem ambos ao campo crítico, são comumente caracterizados como representantes de diferentes paradigmas – ou “gerações” – dessa tradição de pensamento. Por um lado, Habermas é considerado o autor inaugural da chamada segunda geração da teoria

crítica, marcada especialmente pela ênfase em uma concepção comunicativa de racionalidade, ao passo que Axel Honneth figura como um dos principais expoentes da terceira geração, a qual abrange uma pluralidade de abordagens teóricas cujo ponto de partida comum é uma apropriação crítica da teoria habermasiana. O propósito do artigo em pauta não reside, entretanto, em reforçar os aspectos que separam estes autores a ponto de se poder falar em distintos paradigmas críticos. Para Ivković, conceber a obra de Honneth como uma tentativa de suplantar por completo a abordagem teórica de Habermas representa uma interpretação errônea do modelo crítico honnethiano, muitas vezes ligada a acusações, igualmente injustificadas, de que este modelo estaria baseado em uma filosofia social essencialista e em uma teoria social simplista, redundando, conseqüentemente, em uma espécie de recuo com relação aos avanços conceituais do paradigma crítico inaugurado por Habermas. Para mostrar o equívoco desse posicionamento, Ivković reconstrói de modo cuidadoso e nuançado a trajetória teórica de Honneth, de forma a pôr em evidência como este autor assume para si a ambição meta-teórica central de Habermas – articular, de um lado, uma perspectiva crítica com fundações normativas pós-metafísicas e, de outro, um diagnóstico substantivo e empiricamente informado das formas contemporâneas de dominação social. Ademais, a “tensão produtiva” entre estes dois imperativos teóricos, já presente em Habermas, encontrar-se-ia ainda mais acentuada em Honneth. O autor constata ainda que, em sua obra mais recente, Honneth reabilita ao menos em parte o arcabouço conceitual característico das teorias sistêmicas, reconciliando-se deste modo com um dos aspectos que ele havia criticado mais duramente em Habermas, o que indica que seu complexo diálogo com a herança habermasiana permanece ativo até os dias atuais.

O texto de autoria de Radu Neculau (Universidade de Windsor, Canadá) encerra os artigos desta primeira parte do dossiê Diálogos na Teoria Crítica trazendo para o centro do debate uma relação que certamente merece mais atenção do que comumente recebe: a relação entre teoria crítica e hermenêutica. Nesta segunda contribuição

internacional para o presente volume, Neculau tematiza, mais precisamente, a dimensão hermenêutica tanto da teoria honnethiana do reconhecimento bem como da proposta metodológica centrada na noção de “reconstrução normativa”, que Honneth desenvolve em *O direito da liberdade* e outros escritos recentes. O autor defende que, para Honneth, as lutas por reconhecimento representam práticas sociais (implicitamente) interpretativas na medida em que consistem em conflitos acerca da interpretação de valores. A visão honnethiana acerca dos processos de legitimação ou questionamento de tais práticas interpretativas teria sido, nesse sentido, influenciada pela crítica que a hermenêutica direciona ao representacionalismo e objetivismo filosóficos. A reconstrução normativa, por sua vez, envolve um duplo movimento: as interpretações de primeiro nível, presentes nas práticas comunicativas de reconhecimento, e as de segundo nível, que o teórico crítico realiza quando procura extrair princípios *válidos* de justiça social a partir das normas e valores aos quais os agentes recorrem quando se engajam em práticas interpretativas de primeiro nível. A dialética entre interpretação e aplicação assim gerada leva a transformações no conteúdo normativo não apenas das normas, instituições e práticas sociais, como também dos *valores* de fundo que lhes subjazem. A reconstrução normativa pode, então, levar ao questionamento da legitimidade do próprio contexto normativo de fundo, abrindo a possibilidade para que os valores dominantes em um determinado momento sejam criticados, deslegitimados e eventualmente, a partir da consequente perda de seu poder motivacional, transformados ou superados. Por fim, Neculau procede ainda a uma comparação entre a reconstrução normativa de Honneth e outras duas abordagens de filosofia social profundamente influenciadas pela hermenêutica: a de Charles Taylor e a de Paul Ricoeur, procurando mostrar tanto as aproximações entre elas quanto as vantagens teóricas do modelo crítico honnethiano.

Ainda no contexto temático do dossiê, na seção de traduções, Aléxia Bretas (UFABC) nos traz a primeira versão em português do debate entre Judith Butler e Nancy Fraser acerca da distinção entre cultura e economia, reformulada nas oposições entre

esquerda “cultural” e esquerda “materialista”, entre movimentos identitários pelo reconhecimento da diferença e movimentos igualitários pela supressão da desigualdade, etc. Se é verdade que ambas as autoras procuraram desmistificar tais oposições como falsas dicotomias, em seu aporte para o debate, no entanto, Judith Butler questiona de modo incisivo e minucioso não apenas o modo como a cisão entre o cultural e o material aparece nas versões mais caricatas de um marxismo ortodoxo e determinista, mas também a maneira como ela é sub-repticiamente reafirmada mesmo em certas tentativas – como a de Fraser – de superar tal dicotomia. O problema de tais tentativas, de acordo com Butler, é que elas não levam suficientemente a sério a imbricação entre a regulação da sexualidade e o funcionamento do modo de produção econômico, o que os leva a reproduzir, dentro da esquerda, o menosprezo e a subordinação violenta que determinados grupos – tachados de “meramente culturais” – sofrem em seu cotidiano. A tradução da réplica de Nancy Fraser, na qual ela afirma concordar com a crítica mas divergir da solução de Butler, será publicada na Parte II do dossiê Diálogos na Teoria Crítica.

Na seção de entrevistas, Gustavo Gumiero (Unicamp) dialoga com o filósofo e sociólogo italiano Maurizio Lazzarato acerca de sua trajetória de atuação teórica e política, desde o engajamento no movimento operário italiano, durante sua juventude, até os desenvolvimentos mais recentes de sua reflexão social e filosófica, passando por seu exílio na França e o diálogo com pensadores como Antonio Negri e Félix Guattari. Autor de uma expressiva quantidade de livros que abrangem um amplo escopo temático – tais como *Signos, máquinas, subjetividades*, *Videofilosofia*, *A fábrica do homem endividado*, *O governo das desigualdades*, *Intermitentes e precários*, *Experimentações políticas*, *Poderes da invenção*, *Marcel Duchamp e a recusa do trabalho*, *Guerras e capital* (alguns ainda inéditos em português) –, Lazzarato é, no entanto, mais conhecido no Brasil por seu estudo sobre o *Trabalho imaterial*. Na entrevista ora publicada, o autor nos descreve não apenas as circunstâncias que o levaram a abordar esse tema, mas também os motivos que ocasionaram seu progressivo distanciamento com relação àquela

perspectiva e seu interesse por temas como a dívida, a tecnologia, a servidão maquínica e as guerras. Se há um fio que perpassa essa variedade de preocupações teóricas, Lazzarato não deixa dúvidas de que se trata do impulso de melhor compreender e, assim, criticar as relações sociais capitalistas do presente.

Fechando a sessão temática do presente volume, o livro resenhado por Camila Gonçalves De Mario (UNESP/Universidade Anhembi Morumbi) documenta um diálogo em seu sentido literal: *The Power of Tolerance* (2014) registra o debate travado entre Wendy Brown e Rainer Forst por ocasião de um evento em Berlim acerca deste tema tão caro para a atualidade (e de alta relevância para o contexto brasileiro atual, como bem destaca De Mario). Na publicação, que reproduz não apenas as palestras de cada autor, mas também a discussão que se seguiu – incluindo as questões e as reações do público –, é possível perceber como este formato de debate, dinâmico e vivo, favorece uma interlocução que vai além das discordâncias entre os envolvidos e permite a busca por um terreno comum, ainda que preservadas as particularidades do caminho seguido por cada um. Em sua resenha, De Mario procura justamente manter este equilíbrio entre consonâncias e distanciamentos, demonstrando como, apesar de concordarem acerca dos efeitos negativos do discurso da tolerância (já que implica em uma relação na qual alguém tolera e outro é tolerado e, portanto, remete a uma relação hierárquica de poder), Brown e Forst discordam, contudo, quanto à possibilidade de reformular a ideia de tolerância de modo a que ela possa desempenhar um papel produtivo no contexto de um projeto político emancipatório.

O presente volume conta ainda, em sua seção livre, com três artigos atinentes à temática do dossiê “Os trabalhos das mulheres”, publicado na edição anterior da *Revista Idéias* (vol. 7, n. 1), atestando o amplo interesse de que esse tema goza na atualidade. Em seu artigo sobre as condições de vida e de trabalho de mulheres catadoras, Camila Capacle Paiva (UNICAMP) desnuda os desafios por elas enfrentados nas cooperativas e associações de catadores de materiais recicláveis: precarização das atividades laborais, divisão sexual do trabalho, jornadas duplas. Levando

em consideração o caráter complexo dessa realidade, no entanto, a autora mostra ainda que o trabalho também representa para essas mulheres a possibilidade de trazer novos significados para suas vidas na medida em que as permite articularem-se para lutar por seus direitos e exercerem funções de liderança. Janaina de Souza Monteiro (UFC) e Leonardo Lima Ribeiro (UECE) relacionam, em sua contribuição para este volume, sexualidade e modo de produção capitalista. Inspirado nos escritos de Foucault sobre a biopolítica, o texto defende que a flexibilização característica do capitalismo em sua fase neoliberal atinge diversas dimensões da vida humana, inclusive a dimensão da sexualidade. Sem a potência de indeterminação do desejo e da sexualidade de uma vida não capturada, defendem os autores, a sexualidade acaba por se tornar um instrumento biopolítico em consonância com o funcionamento mais geral da economia política. O artigo de Taís Viudes de Freitas (UNICAMP), por fim, também aborda o tema da flexibilização, tomando como eixo a exigência, que tão frequentemente recai sobre as mulheres, de articular as esferas profissional e familiar em um contexto em que o tempo de trabalho torna-se flexível e, por isso, incerto. Por meio de entrevistas com mulheres que trabalham nos ramos do comércio varejista e do teleatendimento, a autora analisa não apenas os fardos que as condições de trabalho flexíveis impõem sobre elas, mas também o modo como as redes femininas de cuidado e de apoio as auxiliam a contorná-los.

A arte da capa foi criada por Natália Calamari especialmente para o presente dossiê.

Desejamos a todas e todos uma boa leitura!

*Mariana Teixeira*¹

*Raphael Concli*²

Comitê editorial da Revista Idéias

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e pesquisadora do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap). Contato: mariana.on.teixeira@gmail.com.

² Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Contato: raphconcli@gmail.com.

Entre o Marxismo Ortodoxo e a Teoria Crítica: notas sobre a participação de Kark Wittfogel no Instituto de Pesquisa Social sob a direção de Max Horkheimer¹

Vladimir Puzone²
Fábio De Maria³

Resumo: Embora seja correto caracterizar a fase inicial das investigações do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, quando dirigido por Carl Grünberg, como vinculada ao marxismo ortodoxo do início do século XX, os trabalhos liderados por Max Horkheimer não representaram uma ruptura completa com o período anterior. Seria preciso observar em que medida a teoria crítica desse período se constitui de maneira muito mais matizada do que se costuma relatar, e para isso propomos examinar alguns textos de um autor à margem de seus debates nos anos 1930: Karl August Wittfogel. Tal análise permite compreender as ambiguidades da teoria crítica do período.

Palavras-chave: Instituto de Pesquisa Social. Teoria crítica. Karl Wittfogel. Max Horkheimer. Marxismo.

Between orthodox Marxism and critical theory: notes on Karl Wittfogel's participation in the Institute for Social Research under Max Horkheimer's direction

Abstract: Although it is correct to characterize the Institute for Social Research in Frankfurt in its beginnings, under Carl Grünberg's direction, as an orthodox Marxist institution, the works and the research directed by Max Horkheimer do not represent a complete rupture with that earlier period. We should look at how the first critical theory constitutes itself in a much more variegated way. For this reason, we propose to

¹ Recebido em 15/09/2016 e aprovado em 28/11/2016.

² Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP) e bolsista do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD/CAPES) no Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília (UnB). Contato: vfpuzone@gmail.com.

³ Doutorando em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP). Contato: fabiodemarias@yahoo.com.br.

examine some texts of an author on the margins of the debates on critical theory in the 1930's: Karl August Wittfogel. This analysis allows us to understand the ambiguities of critical theory at that time.

Keywords: Institute for Social Research. Critical Theory. Karl Wittfogel. Max Horkheimer. Marxism.

Entre el marxismo ortodoxo y la teoría crítica: notas sobre la participación de Karl Wittfogel en el Instituto de Investigación Social bajo la dirección de Max Horkheimer

Resumen: Aunque es correcto calificar la etapa inicial de las investigaciones del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, cuando se encontraba bajo la dirección de Carl Grünberg, como asociada al marxismo ortodoxo de principios del siglo XX, las investigaciones lideradas por Max Horkheimer no representaron una ruptura completa con el periodo anterior. Sería necesario analizar en qué medida la teoría crítica de este periodo se constituye de manera mucho más matizada de lo que se suele relatar, y para ello proponemos examinar algunos textos de un autor que permaneció al margen de sus debates en los años 1930: Karl August Wittfogel. Este análisis permite comprender las ambigüedades de la teoría crítica de este periodo.

Palabras clave: Instituto de Investigación Social. Teoría crítica. Karl Wittfogel. Max Horkheimer. Marxismo.

Introdução: a criação do Instituto de Pesquisa Social e o marxismo como ciência

A teoria crítica está indissolúvelmente ligada à trajetória de seu berço inicial, o Instituto de Pesquisa Social fundado em Frankfurt em 1924, e a passagem da direção do Instituto de Carl Grünberg para Max Horkheimer, em 1930, assinalou uma divisão nas concepções teóricas e metodológicas que guiaram as investigações feitas no âmbito do Instituto, inaugurando aquilo que propriamente viria a ser conhecido como “teoria crítica”. Mas as diferenças entre ambos os diretores devem ser compreendidas não apenas com referência a formas distintas de se encarar a teoria da sociedade, mas também pelo ambiente histórico que configurou cada uma dessas experiências.

As expectativas da teoria marxista presentes nas concepções de Grünberg tomavam como premissa a constituição de uma sociedade socialista como o ponto final de uma teleologia movida pelas recorrentes transformações sociais na passagem para o século XX. A própria fundação do Instituto esteve envolvida pela esperança de uma nova onda revolucionária no início da década de 1920 (BUCKMILLER, 1988, p. 157): “Muitos, cujo número e peso aumenta constantemente, não apenas acreditam, desejam e esperam, mas estão cientificamente convencidos de que a nova ordem que surge será a socialista, que nos encontramos em meio à passagem do capitalismo ao socialismo e que nos dirigimos a ela com rapidez crescente” (GRÜNBERG, 1924, p. 9)⁴. Em contrapartida, a frustração dessas esperanças, por conta do fracasso dos levantes socialistas e operários, especialmente na Alemanha, implicaria na necessidade de uma reconsideração profunda dessa abordagem: uma breve comparação entre os discursos proferidos por ambos os diretores do Instituto de Frankfurt pode ilustrar essa reconsideração.

Ao expor de forma explícita sua “visão de mundo”, Grünberg enfatizava a necessidade de que o método marxista fosse o guia das atividades do Instituto. Se isso também se verificou no momento em que Horkheimer assumiu sua direção, o significado do marxismo enquanto método era radicalmente distinto. Embora rejeitasse a aproximação do marxismo a um sistema filosófico ou à metafísica, crítica também exercida por Horkheimer, as noções de Grünberg se associavam ao positivismo, uma vez que para ele o materialismo deveria observar as contínuas transformações que fazem parte da sociedade, assim como suas leis decorrentes, e o marxismo seria comparável a um sistema científico no qual indivíduo e sociedade fossem tomados como fatos, e não postulados:

Em suma, os acontecimentos sociais reais, a vida social em sua transformação ininterrupta e permanentemente

⁴ A não ser que se indique o contrário, a tradução das fontes estrangeiras foi feita pelos autores do artigo.

renovada é o objeto de sua reflexão, e as causas últimas apreensíveis desse processo de transformação, as leis segundo as quais ele se desenrola, são o objeto de sua pesquisa (GRÜNBERG, 1924, p. 10).

Além da aproximação com traços do positivismo, nota-se em Grünberg a herança da ortodoxia marxista da passagem entre os séculos XIX e XX, especialmente por meio da ênfase na determinação da economia sobre o conjunto da vida social, à maneira de uma relação constante que perpassa toda a história. A identificação entre essas ideias e o marxismo foi parte de um processo ocorrido a partir da expansão do movimento operário e do partido socialdemocrata alemão no último quarto do século XIX, e que configuraria a ortodoxia característica da II Internacional. Sua demanda por uma ideologia que pudesse dar sustentação teórica ao programa político do proletariado, aliada à ampla penetração do pensamento evolucionista no ambiente intelectual europeu, foram os fatores que contribuíram para que o marxismo passasse a se apresentar como um conjunto coeso e unitário de teorias, além de método científico capaz de explicar todos os fenômenos históricos e de prever o futuro do capitalismo⁵. Para o diretor do Instituto nos anos 1920, a investigação das leis de funcionamento do capitalismo deveria tomar como premissa o fato de que o conjunto das manifestações da vida social se apresenta como “reflexo da vida econômica em suas respectivas configurações” (GRÜNBERG, 1924, p. 10), e a concepção materialista da história é descrita como uma “teoria do de-senvolvimento orgânico”. Sem dúvida, não se pode confundir a posição de Grünberg com uma espécie de dogmatismo, já que ele mesmo destaca que, embora sua

⁵ A esse respeito, cf. Andreucci (1982, p. 25-35). Decisiva na constituição dessa perspectiva foi a obra do “último Engels”: ao transformar a dialética num “discurso do método”, passível de ser dissociado de qualquer análise concreta, ele abriu caminho para a constituição do marxismo enquanto um “corpo doutrinário” de princípios válidos para todo e qualquer período histórico. Sobre o marxismo de Grünberg, cf. Wiggershaus (1986, p. 56-61).

visão a respeito do marxismo tivesse suas particularidades, isso não impediria o diálogo com outras perspectivas teóricas⁶. Afinal, Grünberg procurou desvencilhar os fundamentos metodológicos das pesquisas do Instituto de quaisquer posições partidárias, tratando o marxismo tão somente como uma ciência. Mas é justamente esse aspecto que o aproxima de uma visão tipicamente ortodoxa.

O projeto de Horkheimer, expresso no seu discurso de posse em 1931, procurava superar a crise do marxismo observada pelo próprio Grünberg, sobretudo para o caso da Alemanha, onde a divisão entre socialdemocratas e comunistas redundava em sua paralisia teórica⁷, afastando-se da ênfase anterior na história dos movimentos operários e socialistas. Mediada pela psicanálise, uma das tarefas propostas pela teoria crítica nos anos 1930 (e que permaneceria nas décadas seguintes) era a compreensão dos mecanismos que faziam com que os indivíduos aceitassem a ordem social enquanto tal.

A concepção segundo a qual a economia determinaria em última instância o conjunto da vida social foi alvo das objeções de Horkheimer: segundo ele, acreditar que a economia enquanto ser material fosse a única e verdadeira realidade, enquanto a psique dos homens e sua personalidade seriam meras imagens que espelham a economia, “seria um Marx abstrato e por isso mal interpretado” (HORKHEIMER, 1931, p. 130). Foi justamente essa noção que permitiu ao autor tecer o novo programa de pesquisas do Instituto, no qual as determinações da cultura e da subjetividade

⁶ Segundo Ulrike Migdal (1981, p. 81), Grünberg veria com preocupação a esclerose do marxismo no período, dividido entre as II e III Internacionais e transformado em um conjunto de verdades indiscutíveis, o que se expressaria em seu pluralismo.

⁷ Em um dos aforismos de *Dämmerung*, intitulado “A impotência da classe trabalhadora alemã”, Horkheimer descreve e analisa a divisão entre a socialdemocracia e o jovem partido comunista. Tal divisão constituiria um obstáculo à solidariedade de classe. Cf. Horkheimer (1931/1934, p. 374).

exerceriam um papel mediador crucial para a compreensão da aceitação da dominação capitalista⁸.

Contudo, diferentemente de uma ruptura definitiva entre os dois períodos, as pesquisas e trabalhos discutidos devem ser vistos não apenas por suas diferenças marcantes, mas também para algumas continuidades. Exemplo disso foi o projeto de mapear a situação dos trabalhadores, iniciado sob a direção de Grünberg e continuado com Horkheimer.

Há, ainda, um fator peculiar. Já se tornou bastante comum afirmar que os membros do Instituto de Pesquisa Social sob a direção de Horkheimer estariam divididos em dois círculos (HONNETH, 1999, p. 524-536). Enquanto autores como Theodor Adorno, Herbert Marcuse e Friedrich Pollock seriam mais próximos do diretor, compartilhando muitas de suas concepções, outros intelectuais, como Otto Kirchheimer, Franz Neumann e Walter Benjamin, constituiriam um grupo à margem das discussões centrais. Havia também aqueles ligados ao primeiro período da história do Instituto, mais próximos da prática política, sobretudo dos partidos comunistas, do que o restante de seus colegas, mas com um papel ainda mais secundário em relação aos círculos interno e externo. Faziam parte desse grupo, entre outros, Henryk Grossmann, Richard Sorge e Julian Gumperz. Quando observamos seus textos, fica visível a proximidade com a representação de um marxismo enquanto ciência que busca compreender as leis do desenvolvimento capitalista⁹.

Se esses dois últimos grupos não foram decisivos para a estruturação das discussões travadas no interior do Instituto, ainda restaria saber por que permaneceram a ele vinculados e por que seus trabalhos continuaram a ser publicados. Afinal, por que o diretor do Instituto de Pesquisas Sociais a partir de 1930 mantinha esses autores como seus colaboradores se suas concepções teóricas eram

⁸ Como afirma Martin Jay (1971, p. 28), o período de Grünberg termina com a introdução da psicanálise no Instituto.

⁹ Não por acaso, o principal trabalho de Grossmann recebeu o título de *A lei da acumulação e do colapso do sistema capitalista*.

divergentes? Em nossa opinião, isso deve ser entendido a partir das tensões das próprias formulações da teoria crítica, na medida em que alguns traços que marcaram as concepções do Instituto em seus anos iniciais estiveram presentes durante o período da direção de Horkheimer na década de 1930. Essa peculiaridade ajudaria a compreender porque autores fora do “círculo interno” continuavam a participar das pesquisas e debates.

Para um tratamento mais aprofundado do assunto, escolhemos analisar alguns textos de um autor que participou das atividades do Instituto desde os primeiros anos, e que contém algumas ambiguidades ilustrativas dos rumos que a teoria crítica tomava nos anos 1930. Esse autor é Karl August Wittfogel. A escolha pela abordagem de sua obra também se justifica por se tratar de um membro do Instituto pouco conhecido e estudado em comparação com os membros do “círculo interno”, e até mesmo em relação àqueles do “círculo externo”. Analisaremos alguns de seus trabalhos publicados na Revista de Pesquisa Social¹⁰.

Mediação ou determinação em última instância? A explicação dos nexos entre economia, autoridade e estrutura familiar

As preocupações teóricas de Horkheimer tomaram forma particular nos “Estudos sobre Autoridade e Família”. Tendo sido iniciada previamente à nomeação de Horkheimer como diretor do Instituto, a pesquisa assumiu sua forma definitiva sob a

¹⁰ Não iremos, portanto, fazer um panorama da obra de Wittfogel, que tanto atravessa períodos históricos diferentes como se constitui por perspectivas teóricas bastante diferentes, uma vez que no período pós-Segunda Guerra o autor passaria a adotar uma postura antimarxista. Para um sumário das posições do autor, cf. sua entrevista ao jornal *Die Zeit* (RADDATZ, 1979), em que o autor afirma que, embora se afastasse das concepções de Horkheimer, seu trabalho era tolerado no Instituto. Além das diferenças teóricas, registre-se também a ligação explícita do autor com o Partido Comunista Alemão, em contrapartida ao distanciamento em relação às organizações políticas de esquerda alemãs que caracterizariam a direção de Horkheimer.

influência de suas reflexões programáticas. Os *Studien über Autorität und Familie* são um conjunto de ensaios e relatórios de pesquisa, com farta documentação relativa à coleta de dados por meio de questionários, que tinham a finalidade de apresentar as investigações mais recentes do Instituto e indicar o caminho que elas deveriam seguir a partir de então (HORKHEIMER ET ALII, 1936, p. VIII-XII). Sua importância residia não só no conteúdo da pesquisa realizada, mas também por seu vínculo à tarefa que Horkheimer havia anunciado em sua conferência de posse como diretor do Instituto, isto é, estabelecer os vínculos entre as práticas sociais econômicas, as ideologias e o aparelho psíquico dos indivíduos que lhes servem de suportes:

[...] quais conexões é possível apurar – num determinado grupo social, num período determinado, em determinados países – entre o papel desse grupo no processo econômico, a transformação ocorrida na estrutura psíquica dos seus membros singulares e os pensamentos e as instituições que agem sobre esse mesmo grupo, como totalidade menor no todo da sociedade, e que são por sua vez o seu produto? (HORKHEIMER, 1931, p. 131).

Embora o livro constitua a efetivação do programa lançado em 1931, o estudo de Wittfogel sobre os “fundamentos histórico-econômicos do desenvolvimento da autoridade familiar”, contido no mesmo volume, remete o leitor à abordagem do Instituto dos anos 1920. A invocação de Lewis Morgan e Engels como primeiras referências nos estudos sobre o tema e a crítica às tendências anti-evolucionistas que caracterizavam a etnologia da época aproximam o autor das posturas teóricas das quais se afastaram as reflexões e pesquisas mais representativas do Instituto, e que remontam ao marxismo de Grünberg (WITTFOGEL, 1936, p. 473 e 478-479).

A conexão entre processos econômicos e representações de autoridade no âmbito da família é o problema que ocupa o autor num texto composto, por um lado, de uma introdução de caráter formal em que são apresentados alguns dos conceitos importantes

para a explicação do objeto e, por outro, de uma exposição histórica que acompanha a evolução daquela conexão ao longo dos diversos modos de produção. Em cada caso particular, essa relação não se apresentaria de maneira transparente, isto é, baseada na mera coação econômica e na disposição, pelo “chefe da família”, sobre os meios de subsistência e, por isso, Wittfogel destaca como meios do exercício da autoridade aqueles de ordem psíquica e moral empregados pelo pai para influenciar o comportamento de sua mulher e filhos. Contudo, o poder econômico não deixa de ser o fundamento da relação de autoridade: a propriedade, a renda e a contribuição econômica à subsistência da família seriam as razões determinantes do reconhecimento da autoridade no âmbito familiar (WITTFOGEL, 1936, p. 474-478).

Explicar as representações de autoridade no âmbito da família como função do poder econômico relativo – isto é, considerado em vista do estado das forças produtivas e das relações sociais de produção – não parece suficiente. Talvez como um corretivo para esse determinismo unívoco, o autor ressalta que o reconhecimento da autoridade no âmbito da família é passível de influência recebida das representações gerais, isto é, aquelas que se difundem pelas demais famílias ou mesmo, no caso das sociedades capitalistas, pelas diferentes classes sociais, não se restringindo essas representações a uma classe ou instituição particular. Haveria, portanto, no que tange à distribuição de autoridade na família, “relações de ação recíproca complicadas e de diversas espécies entre representações extrafamiliares e intrafamiliares”, e o desafio que se impõe ao analista seria “determinar como essa conexão é mediada concretamente, e de que maneira as representações surgidas da particularidade da unidade [familiar] observada se vinculam às representações gerais dominantes” (WITTFOGEL, 1936, p. 478).

Feita a ressalva, sempre que fatores ideológicos são considerados no decorrer das análises de Wittfogel a explicação é conduzida de maneira a se ressaltar a determinação econômica “em última instância” e, quando a análise não for perturbada por esses fenômenos, o procedimento básico do autor é tentar

fazer as diferenças de distribuição de autoridade na família corresponderem diretamente à divisão do trabalho que, no âmbito de cada modo de produção, é acarretada pelo desenvolvimento das forças produtivas, desprezando-se a possibilidade de a destinação do indivíduo na divisão do trabalho ser determinada por uma relação de autoridade pré-constituída (com a relação de dominação de gênero, por exemplo).

A presença dessa perspectiva em seu raciocínio é respaldada pela ideia de que, em supostos primórdios da história, as relações de poder teriam base biológica ou meramente individual: segundo Wittfogel, teria sido a evolução das forças produtivas o fator responsável por dotar de “caráter social” relações coercitivas que, “nos primórdios da história”, seriam “de natureza predominantemente biológica e individual” (WITTFOGEL, 1936, p. 475)¹¹. Ao abordar o caso da China, Wittfogel reconstrói o fenômeno da distribuição de autoridade na família chinesa por meio de um argumento que, mais elaborado, destaca a retroação que a ideologia exerce sobre a infraestrutura: a vinculação do mandarinato ao confucionismo teria conduzido à difusão de uma filosofia pacifista em que as virtudes da educação e da experiência seriam preferíveis às virtudes guerreiras, reforçando-se, nas famílias camponesas, o culto dos antepassados, o peso da autoridade patriarcal e o valor da obediência aos mais velhos independentemente de sua relevância econômica. Mesmo assim, quando aparecem fenômenos ideológicos que necessariamente conduzem a explicação para além de uma relação de determinação econômica direta, a análise ainda busca um fundamento último de natureza econômica: são as necessidades do cultivo das terras (no caso da China, obras

¹¹ Em artigo dedicado à “teoria da sociedade oriental”, o autor expõe em maior detalhe os princípios de seu ponto de vista: “Da diferenciação no lado das forças produtivas que é relativo à natureza resulta necessariamente, tão logo o homem as ponha concretamente em prática em seu processo de trabalho, uma diferenciação correspondente dos meios de trabalho condicionados socialmente, assim como das formas animais e humanas da força de trabalho” (WITTFOGEL, 1938a, p. 95).

fluviais de grande dimensão) que teriam impelido ao aumento do papel econômico do Estado, de importância central no modo de produção asiático. A explicação consiste, aí, numa espécie de roteiro de causas que se sucedem mecanicamente umas às outras, a “causa econômica” exercendo o papel de primeiro motor.

No que diz respeito à passagem ao modo de produção capitalista, em sua fase manufatureira, o autor explica os “elementos subjetivos do processo de trabalho” demandados pela organização econômica de então (a disciplina, a poupança e a organização) como uma função do autocontrole exigido do empresário capitalista – e transmitido por ele a seus subordinados – em um momento de instauração do novo modo de produção (WITTFOGEL, 1936, p. 515-518). A extrema rigidez com que são tratados os filhos da burguesia ascendente seria reveladora do papel exercido pela família na socialização realizada conforme àquela exigência, isto é, uma socialização que contribuísse para a interiorização, nas crianças, dos valores da disciplina, da poupança e da organização, indispensáveis como elementos subjetivos do processo de trabalho. Por sua vez – e aqui transparece a pouca plausibilidade que com frequência decorre do mecanicismo do raciocínio – a introdução do sistema de fábricas teria redundado em uma suavização das relações de autoridade no âmbito da família, pois a subsunção real no processo de trabalho dispensaria a interiorização da autoridade nas mesmas bases que no período anterior, do capitalismo manufatureiro, quando o trabalhador ainda não havia se tornado “um apêndice da máquina”.

Problemas se apresentam também quando o autor se debruça sobre o capitalismo monopolista contemporâneo ao estudo. No período entreguerras, as crises econômicas e o desemprego ameaçariam a autoridade do pai, na medida em que seu papel de provedor passou a exercido com dificuldades. Ao mesmo tempo, contudo, as novas orientações ideológicas dos estados fascistas europeus favoreciam um modelo tradicional de família, desestimulando o trabalho feminino e reforçando os aspectos patriarcais da organização social ainda que o homem adulto, segundo a própria interpretação de Wittfogel, não pudesse

mobilizar muitos recursos como fonte de autoridade no âmbito familiar. A complexidade desse quadro exigiria que se pusessem em primeiro plano mediações que, necessárias à conformação da autoridade, não são, contudo, redutíveis à infraestrutura econômica¹².

Ressaltadas essas limitações em que incorre o marxismo de Wittfogel, cabe agora precisar o contexto histórico e teórico em que é escrita sua obra, o que permite precisar aspectos de sua reflexão e matizar sua proximidade com a versão dada por Engels ao marxismo, assim como aquela de Grünberg¹³. Se a ideia de uma evolução histórica norteia os escritos de Wittfogel nos anos trinta¹⁴, isso não conduziu o autor a uma concepção de uma sequência

¹² O autor tem o mérito, mesmo assim, de indicar a perda, pela família, do papel de *locus* transmissor da autoridade, e de referir o seu deslocamento para outras instituições (o autor tem em mente as organizações juvenis – poderíamos acrescentar, também, os meios de comunicação). Esse fenômeno, bastante perceptível no período do entreguerras, parece ter sido a origem da mudança de ênfase dos estudos do círculo frankfurtiano, do papel da família para a “indústria cultural”. Cf. Wittfogel (1936, p. 522).

¹³ Evidentemente, as influências que atravessam os trabalhos de Wittfogel não podem ser resumidas exclusivamente ao peso de uma única corrente, já que autores de linhagens distintas como Karl Korsch e Georgi Plekhanov tiveram um papel central tanto na configuração teórica de seus textos quanto em suas escolhas políticas. Do primeiro, com quem Wittfogel já travara contato desde os primórdios do Instituto, na Primeira Semana de Trabalhos Marxistas em 1923, o autor extrai a preocupação em proteger o marxismo de uma relação imediata com a práxis. A resposta de Wittfogel constituiria justamente nas características científicas do positivismo. Essa valorização também seria percebida pela influência exercida por Plekhanov e a constituição de um materialismo geográfico. O autor russo teria motivado uma série de intelectuais alemães no início do século XX a enfatizar a relação entre homem e meio natural, isto é, aquele conseguiria transformar esse por meio de técnicas sob condições dadas. A respeito dessas influências sobre a obra de Wittfogel, cf. Pedrosa (2015).

¹⁴ Cf., além da defesa da teoria evolucionista feita por Wittfogel (1936, p. 473 e 478-79), as críticas feitas pelo autor ao funcionalismo de Malinowsky (WITTFOGEL, 1935, p. 37).

linear entre os modos de produção. Pelo contrário, o impulso teórico a partir do qual se desenvolveu sua obra foi o debate sobre o “modo de produção asiático”, iniciado por marxistas russos nos anos 1920¹⁵. Na medida em que postulava a existência de um modo de produção em que o Estado era o responsável pela exploração do trabalho, a categoria representava um grande desafio teórico e político para os marxistas russos. Embora fosse suposta uma sociedade com classes sociais, o principal meio de produção – o solo – não era objeto de propriedade privada e, sim, pertencia ao Estado, encarnado no déspota e na burocracia ao seu redor. O trabalho era executado não por escravos totalmente despossuídos de qualquer propriedade, como no modo de produção antigo, mas por camponeses que, “presos à terra”, transferiam à classe dominante (constituída pelo monarca e pela burocracia) o excedente da produção agrícola, assim como estavam obrigados à prestação de serviços nas propriedades estatais (WITTFOGEL, 1935, p. 37)¹⁶.

Wittfogel participou do debate com sua pesquisa sobre a história econômica e social chinesa, iniciada com sua tese de doutorado. Nos artigos publicados nos anos 1930 na revista do Instituto, o autor expõe sua tese de que as necessidades de irrigação conduziram, no caso chinês, à formação de um Estado altamente centralizado, e a sociedade chinesa de então não corresponderia a

¹⁵ Cf., sobre a participação de Wittfogel nesse debate, a breve nota de Boris Nicolaevsky (1978).

¹⁶ Dessa maneira, a teoria do modo asiático de produção chocava-se com a política soviética de aceleração do desenvolvimento das forças produtivas sob o comando do estado, e também com a tese do “socialismo num só país”. O debate foi, por isso, sepultado por Stálin no VI Congresso da III Internacional Comunista, de 1928, ocasião em que os países da América Latina e da Ásia foram declarados, de acordo com o caso, “atrasados”, “coloniais” ou “semicoloniais”, devendo superar os resquícios de seu passado feudal e desenvolver suas forças produtivas para estabelecer as bases do modo de produção capitalista, apenas a partir do qual se poderia dar a transição ao socialismo. Para uma apreciação do modo como aparece o conceito na obra de Marx, cf. Palerm (1978, p. 15-65).

um “modo de produção feudal”. Sua lenta desagregação ao longo dos séculos XI a III a. C. conduziu não ao capitalismo, como seria de esperar segundo o modelo oficial de uma evolução histórica linear, mas a um modo de produção “asiático”, ainda que dotado de algumas peculiaridades em relação à descrição que dele fizera Marx¹⁷.

Porém, se Wittfogel se mostra atento à especificidade dessa formação social, ao mesmo tempo é mantida a ideia de uma determinação econômica “em última instância”. Assim, ao investigar a decadência dos militares na burocracia chinesa, ele assegura que “a mutação das formas da camada dominante oriental ocorre [...] segundo princípios de grande importância para a história política dos países orientais. Ela não exprime, contudo, nenhum abalo estrutural do fundamento econômico” (WITTFOGEL, 1938a, p. 109) e, quando o autor se refere ao confucionismo, a transformação dessa em filosofia dominante é remontada às necessidades de um estado que, em última instância, havia se desenvolvido a partir das necessidades de irrigação da agricultura (WITTFOGEL, 1936, p. 504-510).

Assim, por um lado, Wittfogel pretendia, com sua discussão sobre o “modo de produção asiático” na China antiga, contribuir para uma revisão da teoria marxista do Estado e da revolução e para ressaltar as diferenças históricas entre as sociedades ocidentais e as orientais (WITTFOGEL, 1938a, p. 91), o que implicava em questionar a linearidade da concepção oficial de uma evolução histórica válida para todos os casos. Por outro lado, o modelo teórico ao qual o autor se atém para interpretar seja a constituição

¹⁷ A explicação da formação do Estado chinês como uma função das necessidades de irrigação da agricultura é um problema que acompanhou Wittfogel por toda sua trajetória, desde sua tese de doutorado, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*, publicada em 1931, até *Oriental Despotism*, obra de 1957 em que o autor já se distancia dos pressupostos marxistas que haviam norteado sua produção enquanto membro do Instituto de Pesquisa Social. As ideias da referida tese continuaram a ser desenvolvidas nos anos 1930, em artigos da revista do Instituto.

do Estado nas sociedades do “modo asiático de produção”, sejam os fenômenos relativos à autoridade familiar, ainda é aquele que oferece como eixos da explicação o desenvolvimento das forças produtivas e a relação mecânica entre base e superestrutura, e que, na amplitude das análises de Wittfogel, que recobrem dezoito séculos de história chinesa, necessariamente conduz a simplificações esquemáticas.

O próprio autor, entretanto, ao abordar o problema da autoridade na família chinesa, tanto antiga quanto contemporânea, toma certa distância daquele método que empregara para analisar a evolução histórica da autoridade familiar e as peculiaridades do modo de produção asiático chinês, em seu desenvolvimento secular. Em relatório de pesquisa publicado na edição de 1938 da revista do Instituto, Wittfogel se aproxima da perspectiva que presidiu a pesquisa coletiva sobre “autoridade e família”. Nesse texto, em que ele relata o acúmulo de material bibliográfico sobre a história chinesa e também a realização de inúmeras entrevistas com membros de diversas classes da sociedade chinesa de então, assim como enuncia questões de pesquisa a cuja resposta o material recolhido deveria servir, transparece a necessidade de se explicar o fenômeno da autoridade familiar com raciocínios que se descole da primazia concedida ao desenvolvimento das forças produtivas: “[...] a linha divisória entre a China antiga e a recente não pode ser traçada mecanicamente, com meios geográficos e topográficos. Essa é uma linha social. Circunstâncias geográficas só atuam sobre sua criação de maneira mediada” (WITTFOGEL, 1938b, p. 126).

Além disso, ele afirma que “era preciso um material mais forte e concreto para investigar os controversos problemas de um modo frutífero, que fosse além dos princípios mais gerais” (WITTFOGEL, 1938b, p. 129). A questão a que o autor se refere aí é o papel da burocracia chinesa na estrutura social, se classe dominante de fato ou apenas representante de outra classe, essa sim dominante. Apenas a reconstrução das mediações sociais, políticas e ideológicas, possível por meio do exame minucioso de fontes da história chinesa, propiciaria uma abordagem adequada

de fenômenos das mais diversas ordens (WITTFOGEL, 1938b, p. 129)¹⁸.

Considerações finais

A história das primeiras décadas do século XX mostrou, com os exemplos da Revolução Russa e do desenvolvimento do fascismo nos países europeus, que o socialismo não adviria de uma contradição entre as relações sociais de produção e o desenvolvimento das forças produtivas. Imperiosas se tornaram, então, a recusa daquele evolucionismo economicista e a clareza acerca da necessidade de uma teoria da história que concedesse mais espaço às mediações subjetivas – políticas, ideológicas e psicológicas. No âmbito do Instituto de Pesquisa Social, essa recusa e essa clareza

¹⁸ A pesquisa iniciada por Wittfogel tinha pretensões monumentais e, à semelhança do que fora feito pelo Instituto na Alemanha e em outros países, Wittfogel realizou com sua equipe entrevistas com membros de diversas classes sociais, trabalhadores industriais, camponeses, jovens de famílias ricas etc. (WITTFOGEL, 1938b, p. 124-128). Além dessas entrevistas, a pesquisa também incluiu a aplicação de questionários a 1725 estudantes do ensino fundamental, médio e universitário, e do comentário de Wiggershaus a esse respeito pode-se inferir que o questionário era semelhante ao empregado por Fromm na pesquisa com trabalhadores e funcionários alemães, sobre a qual relata a segunda seção dos *Studien über Autorität und Familie* (Cf. Wiggershaus, 1986, p. 204-205). Segundo afirma o autor (WITTFOGEL, 1938b, p. 130), a pesquisa foi concebida na primavera de 1936, e em fevereiro de 1938 a maior parte do material já havia sido recolhida. Não encontramos, entretanto, mais registros específicos de tal pesquisa nem nas edições das revistas do Instituto, nem dentre a bibliografia de Wittfogel a que tivemos acesso e – a não ser, obviamente, que consideremos suas repercussões nos estudos feitos pelo autor sobre a história chinesa e asiática em geral ao longo de toda sua vida – a pesquisa da qual o relatório dá conta, e que poderia superar as limitações que o modelo explicativo anterior apresentava para o estudo do problema da autoridade familiar, aparentemente não teve prosseguimento, ou pelo menos não se materializou em nenhuma obra substancial.

tomaram corpo, como observamos mais acima, no programa de pesquisas inaugurado por Max Horkheimer em 1931.

Contudo, quando notamos os textos de Horkheimer com mais atenção, podemos constatar que a ideia de uma contradição entre forças produtivas e relações de produção, assim como resquícios da ideia da determinação em última instância, faziam sentir sua presença. Ainda que o autor tenha expressado suas reticências quanto a esses traços da teoria marxista ortodoxa, eles permaneceram de alguma forma em textos como “Autoridade e família”, que procuravam expor as devidas mediações entre a produção, cultura e subjetividade.

Mesmo que a direção e o andamento deste processo sejam determinados em última instância, pelas normalidades do aparelho econômico da sociedade, o modo de agir dos homens, porém, num dado instante, não pode ser explicado somente pelos processos econômicos que ocorram no momento imediatamente anterior. Ao contrário, os diversos grupos sempre agem com base no caráter típico de seus membros, que se formou em conexão tanto com a evolução social anterior quanto com a atual (HORKHEIMER, 1936, p. 180).

Dessa forma, é possível indicar que a presença do caráter autoritário em uma parcela importante dos trabalhadores alemães representou um limite às explicações que a teoria crítica empreendia para compreender a reprodução da totalidade social. Fenômenos como o nazifascismo e o antissemitismo impuseram a necessidade de se reavaliar o esquema teórico que aliava a “determinação em última instância” com a especificidade da subjetividade e da cultura. Assim, não foi por acaso a virada da teoria crítica no final dos anos 1930 e início da década de 1940. Foram justamente aqueles fenômenos que colocaram em xeque a explicação segundo a qual a economia determinaria em última instância o conjunto das relações sociais. Até essa fase das investigações do Instituto de Frankfurt, ainda não estava clara a maneira como as diversas

formas de dominação se articulavam entre si¹⁹. Somente a partir de então é que a herança do período Grünberg seria deixada completamente para trás, marcando também o afastamento de Wittfogel das discussões que redundariam nos ensaios da década de 1940.

Referências

ANDREUCCI, F. A difusão e a vulgarização do marxismo. In: HOBSBAWM, E. J. (org.). **História do Marxismo, vol. 2:** Marxismo na Época da Segunda Internacional (Primeira Parte). Trad. Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 15-73.

BUCKMILLER, M. Die "Marxistische Arbeitswoche" 1923 und die Gründung des "Instituts für Sozialforschung". In: NOERR, G. S.; VAN REIJEN, W. (orgs.). **Grand Hotel Abgrund:** Fotobiographie der Frankfurter Schule. Hamburg: Junius, 1988, p. 141-182.

CLAUSSEN, D. **Grenzen der Aufklärung:** Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus. Frankfurt am Main: Fischer, 2005.

GRÜNBERG, C. Festrede gehalten zur Einweihung des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a.M. am Juni 1924. In: **Frankfurter Universitätsreden 1924, vol. XX.** Frankfurt am Main: Werner und Winter, 1924, p. 3-16.

HONNETH, A. Teoria crítica. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. (orgs.). **Teoria Social Hoje.** Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 1999, p. 503-552.

HORKHEIMER, M. [1931/1934] Dämmerung: Notizen in Deutschland (1931/1934). In: **Gesammelte Schriften, vol. 2:**

¹⁹ Em uma carta a Harold Laski datada em 1941, Horkheimer expressa a ideia de que o antissemitismo não deveria ser compreendido exclusivamente com base na estrutura econômica (*apud* CLAUSSEN, 2005, p. XXIII).

Philosophische Frühschriften 1922-1932. Frankfurt am Main: Fischer, 2012, p. 308-452.

_____. [1931] A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais. Trad. Carlos Eduardo Jordão Machado e Isabel Loureiro. **Praga**, n. 7, p. 121-132, 1999.

_____. [1936] Autoridade e família. In: **Teoria Crítica I: Uma documentação**. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 1990, p. 175-236.

HORKHEIMER, M.; FROMM, E.; MARCUSE, H. et alii. [1936] **Studien über Autorität und Familie**: Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung. Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag, 1987.

JAY, M. [1971] **The Dialectical Imagination**: A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950. Berkley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1996.

MARX, K.; ENGELS, F. [1846]. **A Ideologia Alemã (I – Feuerbach)**. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Hucitec, 1984.

MIGDAL, U. **Die Frühgeschichte des Frankfurter Instituts für Sozialforschung**. Frankfurt am Main: Campus, 1981.

NICOLAEVSKY, B. Marx and Lenin on Oriental Despotism. In: ULMEN, G. L. (org.). **Society and History**: Essays in Honor of Karl August Wittfogel. The Hague: Mouton Publishers, 1978, p. 85-89.

PALERM, A. Sobre el modo asiático de producción y la teoría de la sociedad oriental: Marx y Wittfogel – Una aplicación a Mesoamérica. In: ULMEN, G. L. (org.). **Society and History**: Essays in Honor of Karl August Wittfogel. The Hague: Mouton Publishers, 1978, p. 15-84.

PEDROSA, B. V. Karl August Wittfogel: um geógrafo comunista na Escola de Frankfurt. **Terra Brasilis (Nova Série)**, n. 5, 2015. Disponível em: <<http://terrabrasilis.revues.org/1441>>. Acesso em: 15 jul. 2016.

RADDATZ, F. J. Vom Versagen der Linken: Ein ZEIT-Gespräch mit Karl August Wittfogel. **Die Zeit**, 2 de março de 1979.

WIGGERSHAUS, R. [1986] **A Escola de Frankfurt**: História, desenvolvimento teórico, significação política. Trad. Vera de Azambuja. São Paulo: Difel, 2002.

WITTFOGEL, K. A. The Foundations and Stages of Chinese Economic History. **Zeitschrift für Sozialforschung**, vol. 4, p. 26-60, 1935.

_____. [1936] Wirtschaftsgeschichtliche Grundlagen der Entwicklung der Familienautorität. In: HORKHEIMER, M.; FROMM, E.; MARCUSE, H. et alii. [1936] **Studien über Autorität und Familie**: Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung. Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag, 1987, p. 473-522.

_____. Die Theorie der orientalischen Gesellschaft. **Zeitschrift für Sozialforschung**, vol. 7, p. 90-122, 1938a.

_____. Bericht über eine grössere Untersuchung der sozialökonomischen Struktur Chinas. **Zeitschrift für Sozialforschung**, vol. 7, p. 123-132, 1938b.

Em rota de colisão: Adorno, Marcuse e os Movimentos Estudantis¹

Bruna Della Torre de Carvalho Lima²
Eduardo Altheman Camargo Santos³

Resumo: O artigo discute a relação entre Theodor W. Adorno e Herbert Marcuse, tendo como fio condutor seu diálogo em torno dos eventos políticos de 1968 e do movimento estudantil. Dado que são teóricos críticos geralmente considerados antitéticos quanto a essa questão, o artigo busca problematizar essa concepção dualista dos autores, recorrendo tanto à obra teórica quanto à correspondência, assim como a intervenções públicas de ambos.

Palavras-chave: Theodor W. Adorno. Herbert Marcuse. Teoria e prática.

On a collision course: Adorno, Marcuse and the student movements

Abstract: The article discusses the relation between Theodor W. Adorno and Herbert Marcuse, having as its main axis their dialogue around the political events surrounding 1968 and the student movement. Since they are critical theorists usually taken as antithetical in their positions regarding this issue, the article seeks to problematize such dualist conception, by resorting not only to their theoretical works, but also to the correspondence, as well as public interventions from both.

Keywords: Theodor W. Adorno. Herbert Marcuse. Theory and praxis.

En curso de colisión: Adorno, Marcuse y los movimientos estudiantiles

Resumen: El artículo analiza la relación entre Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse, teniendo como hilo conductor su diálogo acerca de los eventos políticos de 1968 y

¹ Recebido em 15/08/2016 e aprovado em 28/11/2016.

² Doutoranda em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP) e bolsista da CAPES. Contato: bru.dellatorre@gmail.com.

³ Doutorando em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP) e bolsista da CAPES e do CNPq. Contato: eduardo.altheman@gmail.com.

del movimiento estudiantil. Como se trata de teóricos críticos que en general se consideran antitéticos en lo que respecta a este tema, el artículo busca problematizar esta concepción dualista de los autores, recurriendo tanto a su obra teórica como a su correspondencia, así como a intervenciones públicas de ambos.

Palabras clave: Theodor W. Adorno. Herbert Marcuse. Teoría y práctica.

“Para o campo de concentração com a corja de intelectuais”

Lederjackenfraktion

Introdução

Em 1969, Theodor Adorno escrevia:

Contra os que administram a bomba, são ridículas as barricadas [...]. Pode ser diferente com as técnicas de guerrilha no Terceiro Mundo; nada no mundo administrado funciona sem rupturas. Por isso, nos países industrializados desenvolvidos toma-se por modelo os subdesenvolvidos. Estes são tão impotentes quanto o culto da pessoa de um caudilho, ignominiosamente assassinado quando se encontrava indefeso. Modelos que não deram bom resultado nem mesmo na selva boliviana não podem ser transferidos (ADORNO, 1995, p. 217).

Quem lê o trecho acima logo repara a dureza do argumento de Adorno. Ele discute a morte de Che Guevara e a impotência do movimento estudantil de 1968. No que diz respeito aos debates no interior da Escola de Frankfurt, aquele entre Adorno e Herbert Marcuse remete imediatamente à discussão relativa à práxis e aos movimentos estudantis. A ideia seria que enquanto Adorno pensava na inutilidade das barricadas, Marcuse defendia que “o protesto estudantil é não-violento perto da própria sociedade” (cf. KELLNER, 2005, p. 46).

Em 1969, ocorreu um evento que assombra a leitura de ambos os autores desde de então. Frente à ocupação de uma das salas do Instituto de Pesquisas Sociais em Frankfurt por membros do movimento estudantil, Adorno chamou a polícia, exigindo imediata desocupação das salas e retorno à normalidade dos eventos do Instituto. Marcuse, apoiador crítico dos grupos da *New Left* nos EUA, dissentiu veementemente da posição tomada por seu antigo companheiro. Esse descompasso apareceu numa série conhecida de cartas (cf. ADORNO e MARCUSE, 1999; LOUREIRO, 1999; KRAUSHAAR, 1998) e se tornou a principal referência quando se fala do debate entre Adorno e Marcuse.

Este artigo tem como objetivo contextualizar o debate da correspondência entre ambos no que se refere ao movimento estudantil e das obras e intervenções públicas realizadas nesse período, descrevendo os fatos que as impulsionaram, referindo-se à conjuntura da *New Left* nos EUA e a do movimento estudantil alemão, ressaltando suas particularidades e, finalmente, examinando algumas posições tomadas por Adorno e Marcuse quanto à questão da relação entre teoria e práxis. A ideia é que ele sirva como uma introdução ao debate entre os autores no final dos anos de 1960, uma vez que este tipo de contextualização detalhada não está disponível ao leitor lusófono (e nem ao leitor anglófono).

A compreensão de uma obra teórica e, portanto, da objetividade do conteúdo de verdade que ela contém, está sujeita ao momento histórico no qual ela está inserida. Ao menos no âmbito do debate da Teoria Crítica, é provável que ninguém discorde disso. Contudo, o impacto dos processos de *recepção* de uma mesma obra sobre o modo como ela é interpretada, por sua vez, tende a ser negligenciado em nome do consenso citado acima, que nem por isso deixa de ser verdadeiro⁴. A tese que guia estas reflexões é a de

⁴ Para contextualizar os fatos desse abalo que dividiu a Escola de Frankfurt e seus estudiosos desde então, nos apoiaremos na crônica extensamente documentada de Kraushaar (cf. KRAUSHAAR, 1998). Também utilizamos as seguintes referências: Voigts (2012); Wiggershaus (1994). Infelizmente, muitas vezes elas divergem sensivelmente entre si. Quando isso ocorreu, tomamos

que o envolvimento dos movimentos estudantis nesse debate e o fato de que eles foram o principal veículo da recepção da Escola de Frankfurt nos EUA e nos países que acompanharam a bibliografia americana envolveram uma abordagem parcial desse debate e das obras de Marcuse e Adorno do período, que, se não desfeita, pode ser atenuada por uma apreciação pormenorizada da conjuntura em que tal debate se deu.

Em rota de colisão

O trecho supracitado a respeito das barricadas ajuda-nos a recuperar a conjuntura na qual se deu esse debate, uma vez que alude a um episódio específico. Em setembro de 1967, numa conferência em Frankfurt da mais representativa fração do movimento estudantil alemão, conhecida pela sigla SDS (*Sozialistischer Deutscher Studentenbund*), Hans-Jürgen Krahl, orientando de doutorado de Adorno, e Rudi Dutschke, os maiores líderes da SDS do período, propuseram perante dois mil membros que o movimento atuasse como uma “guerrilha urbana”. Inspirados na tática de guerrilha rural do Terceiro Mundo, eles defendiam que o guerrilheiro urbano deveria ser o “organizador da destruição [...] do sistema das instituições repressivas” (KRAUSHAAR, 1998, p. 270, tradução nossa). Daí a alusão de Adorno à importação de um modelo que não funcionaria nem na selva boliviana, uma vez que o maior representante da guerra de guerrilhas na América Latina teria encontrado um fim trágico. A universidade, de acordo com a fala de Krahl e Dutschke nesse congresso, seria a base para as atividades da SDS.

A SDS reivindicava a herança dos teóricos da Escola de Frankfurt e insistia no seu engajamento. Essa foi a principal razão que deu início à desavença entre Adorno e a SDS, uma vez que estes defendiam uma ligação direta entre sua teoria e as ações do

por base o já canônico livro de Kraushaar, assim como nossa pesquisa pessoal nos arquivos de Adorno e de Marcuse em Berlim e em Frankfurt.

movimento. Já em maio de 1964, Adorno havia instituído processos judiciais contra o uso não autorizado de seu nome, que aparecia em cartazes colados pelo grupo “ação subversiva” em Munique, Berlim ocidental, Stuttgart e Tübingen, com montagens de citações de sua obra que terminavam com a frase “se você também acha que a discrepância entre análise e ação é insuportável, escreva sob a senha 'antítese' para o endereço 8 Munique, 23. Responsável Theodor W. Adorno, 6 Frankfurt am Main, Kettenhofweg123”, que era o endereço profissional de Adorno (KRAUSHAAR, 1998, p. 208, tradução nossa).

Depois da morte do estudante Benno Ohnesorg, baleado pela polícia numa manifestação em 2 de junho de 1967, a atuação dos movimentos de esquerda em geral, e do movimento estudantil em particular, passou a se intensificar. No dia do funeral de Ohnesorg, Habermas, num debate com a SDS em Hannover, usou o termo “fascismo de esquerda” para qualificar a atuação do movimento estudantil. A expressão tornar-se-ia um dos centros da polêmica (cf. WIGGERSHAUS, 1994, p. 619). A Escola de Frankfurt e os estudantes entravam em rota de colisão.

Pouco mais de um mês depois, Adorno foi a Berlim dar uma conferência (programada antes da morte de Ohnesorg) intitulada “O classicismo da Ifigênia de Goethe”. Adorno abriu sua fala demonstrando sua simpatia por Ohnesorg, criticara a imprensa reacionária que havia zombado de sua morte e pedira uma investigação neutra a respeito dos eventos. Mesmo assim, a SDS insistiu no cancelamento da palestra e na instauração de uma discussão política em seu lugar, exigência que Adorno negou. Peter Szondi, amigo de Adorno, mas também apoiador da SDS, interveio e garantiu a realização da palestra sem interrupções. No final da conferência, um aluno tentou dar um ursinho para Adorno – aludindo a seu apelido “Teddy” e à expressão “Teddy Bär” – e um outro aluno deu um tapa no ursinho para impedir que o professor fosse ridicularizado. Adorno exclamou, então, que isso era um ato de barbárie (cf. WIGGERSHAUS, 1994, p. 619-20).

Em 11 de abril de 1968, houve uma tentativa de assassinato a Dutschke e o clima político esquentou ainda mais. Dutschke

passou a sair diariamente nos jornais como um líder terrorista⁵. No mesmo mês, Andreas Baader, Gudrun Ensslin e outros membros do que viria a se tornar a RAF (Rote Armee Fraktion) incendiaram duas lojas de departamento em Frankfurt em protesto contra a indiferença à guerra no Vietnã (cf. LESLIE, 1999, p. 119). Adorno alude a esse fato nas *Notas Marginais* e afirma que é ingênuo defender abstratamente que o Vietnã rouba o sono de alguém.

O mês de maio de 1968, na Alemanha Ocidental, foi marcado pelas lutas contra as leis de emergência⁶. A SDS, junto com sindicatos poderosos, como alguns dos setores da fábrica IG, convocaram greves gerais nas fábricas, universidades e escolas. Adorno tomou partido dos estudantes e foi à televisão falar contra tais leis e assinou também um apelo que justificava greves políticas, a pedido da SDS (cf. KRAUSHAAR, 1998, p. 326).

Em 27 de maio, mais de 2000 estudantes, liderados por Krahl, ocuparam a Universidade Goethe e mudaram seu nome (muito burguês na visão do movimento) para “Universidade Karl Marx” (cf. WIGGERSHAUS, 1994, p. 626). Esse é um dos exemplos das várias ocupações e greves que ocorreram em 1968 nessa Universidade, contra as leis de exceção e as reformas universitárias, isto é, contra o recrudescimento político em relação aos movimentos de protesto na Alemanha.

Em 31 de janeiro de 1969, alguns membros da SDS tentaram reocupar o Departamento de Sociologia da Universidade Goethe, que já havia sido ocupado e esvaziado no mês anterior. O Departamento estava trancado e o outro lado do prédio já estava

⁵ É importante destacar aqui que Dutschke e a SDS diferiam em relação a algumas das estratégias empregadas pelo grupo de Baader e Ensslin. Ainda assim, a imprensa, capitaneada pelo grupo Springer, travava todos como “terroristas”.

⁶ Em 1969, sob o governo da grande coalisão, foram aprovadas as leis de emergência. Essas leis, que serviriam em tese para garantir a habilidade do governo federal de agir em casos de crises advindas de desastres naturais, guerras e levantes, permitiam ao governo cercear direitos básicos em casos excepcionais.

cercado por policiais, que estavam lá para impedir a ocupação. Setenta e seis estudantes, sob a liderança de Krahl, dirigiram-se então para o Instituto de Pesquisas Sociais para fazer uma reunião da SDS. Adorno viu os vários alunos entrando no Instituto e teve certeza de que pretendiam ocupá-lo. Ludwig von Friedeburg, diretor do Departamento de Sociologia e do Instituto, pediu que os alunos saíssem do prédio, mas eles se negaram. Adorno e Friedeburg chamaram então a polícia, que prendeu todos. Enquanto Krahl passava pelo cordão de policiais, ele gritou para Adorno “teórico crítico de merda” (KRAUSHAAR, 1998, p. 398, tradução nossa). Todos os alunos foram liberados no mesmo dia, exceto Krahl, que foi acusado formalmente de invasão e coerção. O julgamento durou meses e Habermas se sentiu inclinado a retirar as acusações, mas Adorno e Friedeburg decidiram mantê-las (cf. KRAUSHAAR, 1998, p. 397-9).

Nos meses que se seguiram, outro episódio viria marcar a relação entre Adorno e os estudantes: um grupo da SDS invadiu seu curso de “Introdução ao pensamento dialético”, no que ficou conhecido como o “atentado dos seios” (*Busenattentat*). Um aluno entrou e escreveu na lousa: “Aquele que deixar prevalecer apenas o querido Adorno vai preservar a longa vida do capitalismo”. Ao que Adorno afirmou: “eu lhes darei 5 minutos, decidam se minha aula deve acontecer ou não”. Entraram, então, três alunas com jaquetas de couro e jogaram pétalas de flores sobre ele. Em seguida, elas desnudaram os seios e tentaram beijar Adorno na bochecha enquanto ele se protegia com sua pasta. A grande maioria dos alunos ficou estareçada; alguns riram e outros vaiaram. Esse episódio gerou uma cisão no movimento por causa da “explosão ilegítima da aula do Adorno”, que se somou a outras divergências, como o “uso de violência física contra colegas que divergem do grupo”, entre outros motivos (KRAUSHAAR, 1998, p. 418, tradução nossa). A SDS decidira interromper a aula de Adorno até que ele se retratasse publicamente quanto ao fato de ter chamado a polícia.

Duas semanas depois de chamar a polícia, Adorno escreveu uma carta a Marcuse explicando o ocorrido⁷. Marcuse iria a Frankfurt dar uma conferência reservada no Instituto. O caráter reservado era um pedido seu, pois não queria que sua palestra virasse “um circo”. Mas, depois de receber a notícia de que a polícia havia sido chamada por Adorno, ele pede que a sua palestra seja pública, para não dar a impressão de que ele apoiava a atitude de Adorno e do Instituto. Nas palavras de Marcuse, “dito brutalmente: se a alternativa for polícia ou estudantes de esquerda, estou com os estudantes [...]” (Carta de 5/4/69).

Desde o início dos anos 60, Marcuse participava das ações do movimento estudantil nos Estados Unidos. Ele participara, por exemplo, de um evento contra a invasão de Cuba pelos EUA na universidade de Brandeis em 61 e de um massivo *teach in* contra a Guerra do Vietnã em Los Angeles. Além disso, Marcuse travou uma intensa colaboração com a estudante e ativista Angela Davis, a quem acompanhou, desde sua passagem no Instituto de Pesquisas Sociais sob a orientação de Adorno, até sua entrada no Partido das Panteras Negras e no Partido Comunista dos Estados Unidos – o que terminou por levá-la à prisão (cf. MARCUSE, 2004, p. 157-184). Na Alemanha, sua participação era menor, mas ainda presente; ele havia dado duas palestras em 1967 em Berlim a convite da SDS poucas semanas após o assassinato de Ohnesorg, publicadas posteriormente com o título de *O fim da utopia*. Marcuse foi recepcionado com flores e ovação⁸ e tornou-se a partir de então amigo de Rudi Dutschke⁹.

Pode-se afirmar que as cartas que se referem a essa celeuma específica são cerca de vinte, trocadas entre junho de 1967 e agosto de 1969. As tensões entre os dois teóricos aparecem já nas cartas de

⁷ Para a correspondência entre ambos, tomamos como referência a troca de cartas que se encontra no Arquivo de Theodor W. Adorno, Documento TWAA Br 0969. Tradução nossa.

⁸ Documento 2021.32 do Arquivo Herbert Marcuse.

⁹ Documentos de 2020 a 2140 do Arquivo Herbert Marcuse. Sobre sua amizade, cf.: Jansen (2004).

1967, com uma carta de Adorno a Marcuse de 1o de junho de 1967, na qual ele afirmava que “muitos dos jovens estudantes tendem a sintetizar sua espécie de práxis com uma teoria não disponível, e aí aparece um decisionismo que lembra o horror” (Carta de 1/6/67). Dezesesseis dias depois Marcuse respondia, ressaltando a existência de divergências políticas entre eles. Mas a epítome da discórdia se deu no ano de 1969, especialmente após a ocupação do Instituto. Em meio a discussões a respeito de uma palestra de Marcuse no Instituto sobre os “problemas recentes de uma teoria da sociedade” e de planos de encontro na Europa, os autores debateram os rumos do movimento estudantil.

Cerca de vinte dias antes da ocupação do Instituto, Marcuse escreveu a Adorno e Horkheimer afirmando que concordava com a avaliação de ambos: racionalidade e irracionalidade – e até mesmo elementos contrarrevolucionários – estariam inextricavelmente unidos no movimento estudantil, mas termina com a pergunta “onde nós ficamos?” (Carta de 12/1/69). A próxima carta de Adorno, de 14 de fevereiro, relatava o ocorrido em 31 de janeiro.

As discordâncias em relação ao movimento estudantil de fato podem ser resumidas como divergências em relação ao papel desses movimentos em sua atualidade: enquanto Marcuse acreditava que poderiam funcionar como catalisadores de uma práxis vindoura e de fato revolucionária, Adorno desconfiava seriamente dessa posição, enfatizando muito mais seus métodos e ações irrefletidos que, em uma situação de bloqueio objetivo da práxis, poderiam inverter-se em puro fascismo. Isso não implica que Adorno seria contrário à práxis revolucionária. Este avaliava, como um marxista ortodoxo que teria tirado as consequências materialistas decorrentes da tese da integração da classe trabalhadora – como o próprio Marcuse viria a admitir, em uma entrevista dada pouco após a morte de Adorno (cf. VOIGTS, 2012, p. 27) –, que a práxis estaria, ao menos naquele momento, bloqueada.

Adorno recorria à experiência do nazismo para argumentar que eles, em uma situação muito mais grave, não teriam recorrido à práxis porque esta lhes estaria vedada. Marcuse contra-argumentava afirmando que esse era de fato o caso nos anos

de 1930 e 40, mas que a situação havia mudado. Na democracia burguesa havia mais espaço e direitos para práxis que no fascismo, embora “[...] na medida em que a democracia burguesa (em virtude de sua antinomia imanente) se isola contra a transformação qualitativa [...] a oposição extraparlamentar torna-se a única forma da ‘*contestation*’: ‘*civil disobedience*’, ação direta” (Carta de 4/6/69).

Logo, o diagnóstico de que a atuação política desses movimentos não poderia ser caracterizada como uma práxis imediatamente revolucionária era partilhado por ambos. Em 5 de abril, até mesmo em uma de suas cartas mais duras, Marcuse escreveu a Adorno: “Nós sabemos (e eles sabem) que a situação não é revolucionária, nem sequer pré-revolucionária” (carta de 5/4/69). Adorno admitiria então em sua próxima carta: “Eu sei que, no que se refere à relação entre teoria e práxis, nós não estamos distantes um do outro, embora devêssemos realmente discutir a fundo essa relação [...]” (Carta de 5/5/69).

Outro ponto interessante, normalmente tomado como de dissenso entre ambos, mas que é muito mais matizado na realidade, reside na questão das condições que tornaram e tornariam a intervenção policial no Instituto legítima. Ambos parecem discordar frontalmente de início: “Ocupação de salas (fora meu apartamento) sem tal tipo de ameaça violenta não é para mim motivo suficiente para chamar a polícia”, escreveu Marcuse (Carta de 5/4/69). Adorno argumenta que, uma vez que o Instituto era uma instituição independente da Universidade, a responsabilidade sob quaisquer danos recairia somente sobre ele e Friedeburg, mas não aponta nenhuma ameaça de fato, a não ser uma menção abstrata a “pichações e tudo mais” (Carta de 5/5/69). No entanto, na medida em que o debate prossegue, notamos que Marcuse chegou, em carta de 4/6/69, a formular uma situação hipotética em que ele mesmo teria chamado a polícia, que Adorno afirmou ter sido justamente o caso em Frankfurt: “se houver uma ameaça real de dano físico a pessoas e a destruição de material e instalações que servem à função educacional da universidade” (carta de 4/6/69).

Mais um elemento da querela raramente levado em consideração: Marcuse e Adorno parecem falar de movimentos estudantis distintos, com contextos localizados, métodos diferentes e atuações particulares. Isso é notório em vários trechos da troca de cartas de 1969: “Exemplo [de ocupações legítimas, inserção dos autores]: na Universidade da Califórnia, após o inimaginavelmente brutal esmagamento da manifestação de maio em Berkeley” (carta de Marcuse de 4/6/69); “Aqui em Frankfurt, e certamente também em Berlim, a palavra catedrático é utilizada a partir de cima para descartar pessoas ou, como eles tão lindamente dizem, acabar com alguém, como os nazistas faziam em sua época com a palavra judeu” (carta de Adorno de 19/6/69); “eu acredito admitidamente que o movimento estudantil tem chance de ‘ter um efeito de intervenção social’. A esse respeito, penso sobretudo nos Estados Unidos, mas também na França (minha estadia em Paris atestou isso novamente) e na América do Sul. [...] Acho algumas ações, como elas me foram relatadas de Frankfurt e Hamburgo, tão condenáveis quanto você. Eu combati bastante em público o lema da destruição da universidade como ação suicida” (carta de Marcuse de 21/7/69); “aliás, a situação alemã realmente é outra. [...] E em Frankfurt ele [Daniel Cohn-Bendit, inserção dos autores] ainda conta como um dos mais humanos. *Quel monde!*” (carta de Adorno de 6/8/69). Em outras palavras, o contexto local de cada um dos movimentos estudantis – alemão, no caso de Adorno, e estadunidense, no de Marcuse – pode ter levado a interpretações distintas, reunidas sob a rubrica comum de “movimento estudantil” sem levar em consideração suas contundentes peculiaridades.

Por fim, parece bastante revelador da posição de Adorno que, mesmo em sua última carta em vida, ele tenha escrito: “Sou o último a subestimar os méritos do movimento estudantil: ele interrompeu a transição suave para o mundo totalmente administrado” (carta de Adorno de 6/8/69).

Devido ao enorme sucesso de *O homem unidimensional* nos EUA e do apoio que Marcuse forneceu aos estudantes, ele foi eleito como uma espécie de “guru de 1968” e grande parte de sua recepção foi determinada por esse fato. No Brasil, a tradução de sua

correspondência com Adorno (cf. LOUREIRO, 1999), omitindo o debate anterior, sustenta essa visão. No entanto, é necessário fazer uma observação importante sobre esse ponto: a correspondência entre Adorno e Marcuse nunca foi inteiramente publicada, mesmo em alemão. Porém, o trecho localizado de cartas no qual aparece o desentendimento entre ambos, este sim foi publicado em alemão no volume 2 do livro de Kraushaar (cf. KRAUSHAAR, 1998), em inglês em artigo na *New Left Review* (cf. ADORNO e MARCUSE, 1999), e em português na coletânea *A grande recusa hoje* (cf. LOUREIRO, 1999). Logo, a imagem que parece sobressair, em meio a um *corpus* formado por vinte anos de correspondência, é a de que ambos haveriam rompido definitivamente suas filosofias, visões políticas e relacionamento pessoal em virtude de seu desentendimento em torno dos eventos políticos dos anos de 1960 e 1970. Além disso, as concepções que Adorno e Marcuse tinham a respeito da relação entre teoria e práxis – que aparece na sua produção dos anos 1960 – passaram, elas também, a ser interpretadas a partir dessa correspondência.

Se o retorno do Instituto de Pesquisa Social do exílio foi acompanhado de um impacto enorme que a Teoria Crítica exerceria na Alemanha Ocidental a partir de então, a Escola de Frankfurt nos Estados Unidos, assim como no Brasil, permaneceria desconhecida até quase duas décadas depois. Nos Estados Unidos, onde Marcuse permaneceu após o retorno do Instituto, foi a publicação de *One-dimensional Man* em 1964 que deu ensejo para a recepção da Escola de Frankfurt e, principalmente, de Adorno. Esse é um fato extraordinário se pensarmos no tempo que o Instituto permanecera lá. O livro foi um *bestseller* e, de acordo com Leo Maar, “[...] segundo uma pesquisa de nomes de esquerda que apareciam em órgãos de imprensa nas décadas de 1960 e 1970, somente Che Guevara foi mais citado” (MAAR, 2008) que o de Marcuse. Para se ter uma ideia da disparidade em relação a Adorno, vale citar que em 1969, à ocasião de sua morte, ele era conhecido apenas como o principal nome da pesquisa sobre *The Authoritarian Personality*, e não tinha nenhuma obra filosófica traduzida para o inglês.

As circunstâncias da recepção da sua obra a partir dos anos de 1970 nos EUA estão ligadas à importância que Marcuse teve nesse contexto. Paul Breines, por exemplo, defendeu que Marcuse teve uma influência decisiva para o Movimento dos Direitos Civis nos EUA, para a *New Left* e para as revoltas estudantis dos anos de 1960 como um todo, tornando-se “o pensador mais amplamente discutido pela esquerda norte-americana” (BREINES, 1969, p. 135) e Bárbara Freitag denominou Marcuse “o intelectual orgânico da *New Left*” (FREITAG, 1986, p. 178). Isto é, a *New Left* seria a principal propagadora da obra de Marcuse nesse contexto, que, por sua vez, introduziu de maneira ampla a Escola de Frankfurt e Adorno nos EUA. Sendo assim, suas obras seriam lidas já a partir da querela entre Adorno e Marcuse¹⁰, uma vez que, mais do que uma porta de entrada no debate, a *New Left* foi protagonista nessa conjuntura. Basta lembrar que a Escola de Frankfurt ganha vasta atenção apenas após a impressionante venda de 300 mil cópias de *One-dimensional Man* em sua primeira edição.

Vale destacar novamente, contudo, que uma das diferenças fundamentais entre Adorno e Marcuse era a de que o último tomava por base de seu diagnóstico principalmente a atuação do movimento estudantil americano, com o qual tinha uma relação mais próxima, embora também conhecesse os movimentos francês e alemão. O movimento estudantil alemão parecia apresentar traços anti-intelectualistas especialmente agudos, que foram alvos de crítica tanto do lado de Adorno, quanto do de Marcuse.

¹⁰ No âmbito acadêmico, isso logo se transformaria com a publicação de *Marxismo e forma* de Fredric Jameson em 1971, de *A imaginação dialética* de Martin Jay em 1973, de *As origens da dialética negativa* de Susan Buck-Morss em 1977, entre outros. Sobre outros aspectos da recepção de Adorno nos EUA, cf. Jay (1984).

Teoria e Práxis

Adorno e Marcuse escreveram textos fundamentais para a discussão da relação entre teoria e práxis nesse período. Para citar apenas alguns exemplos: Adorno publicou sua *Dialética negativa* em 1966; podemos nos lembrar também do discurso *Contra as leis de exceção*, proferido em 28 de maio de 1968, em Frankfurt, no evento “Democracia em estado de emergência”; da conferência de rádio *Resignação*, pronunciada na emissora *Freies Berlin*, em 9 de fevereiro de 1969; assim como do texto *Notas marginais sobre teoria e prática*, escrito no mesmo ano, mas publicado postumamente; por fim, Adorno também concedeu duas entrevistas expressivas, “Teoria crítica e movimento de protesto”, para o *Süddeutsche Zeitung* de 26 e 27 de abril de 1969, e “Sem medo da torre de marfim”, para *Der Spiegel* em 5 de maio de 1969. Da parte de Marcuse, as balizas desse debate se dão principalmente com o “Prefácio político” de 1966, para a nova edição de *Eros e civilização* e com a série de palestras na Universidade Livre de Berlim em 1967, publicadas posteriormente com o título de *O fim da utopia* (entre as quais está a importante “Sobre o problema da violência na oposição”). A palestra de 31 de outubro de 1968 na UCLA, que conta com o revelador título de “Além de O Homem Unidimensional” e o livro *Um ensaio para a libertação*, de 1969, são também importantes marcos desse debate. Assim como não é possível refletir sobre a *Dialética do esclarecimento* sem pensar na experiência da Escola de Frankfurt nos EUA, na Guerra e no nazismo, esses ensaios, livros e conferências não devem ser apartados da conjuntura que os atravessa e ganhariam muito se lidos em diálogo com esse contexto.

Na *Dialética negativa*, Adorno formulou o que poderia ser descrito como um dos principais impulsos de sua teoria crítica, a saber: o fato de que, após as tentativas falhadas de transformação do mundo, a filosofia permaneceu viva precisamente porque o instante de sua realização foi perdido (cf. ADORNO, 2009). De um lado, abandonar o pensamento filosófico seria confessar de maneira definitiva a derrota da razão e assinar de uma vez por todas o pacto com a barbárie. De outro lado, a possibilidade de

criticar a filosofia em nome da práxis deixou de ser consistente com a presente configuração histórica. Nas palavras de Adorno,

A unidade entre a teoria e a prática, tantas vezes evocada, tem tendência a ceder à predominância da prática. [...] Para Marx, o dogma dessa unidade estava animado pela possibilidade imanente da ação, já naquela altura não realizada. Hoje o que se desenha é o contrário. As pessoas agarram-se à ação por causa da impossibilidade da ação. Mas já em Marx se esconde aí uma ferida. Ele conseguiu expor a décima primeira tese de Feuerbach tão autoritariamente porque sabia não estar totalmente seguro dela. Na juventude tinha exigido a “crítica implacável de tudo que existe”. Agora, troçava da crítica (ADORNO, 2003, p. 192).

Para Adorno, a crítica que Marx dirigiu ao idealismo, de acordo com a qual a filosofia figurava como mera interpretação do mundo, perde a validade quando a possibilidade de realização da filosofia parece expulsa do nosso horizonte expectativo. Essa revisão foi feita também por Marcuse:

O que eu gostaria de chamar de praga da Nova Esquerda é o anti-intelectualismo generalizado. [...] A famosa tese de Marx hoje é interpretada como se não mais fosse necessário compreender e interpretar o mundo; como se nós pudéssemos simplesmente sair e transformá-lo. [...] Hoje mais do que nunca não pode haver prática revolucionária sem teoria, a qual orienta essa prática (MARCUSE apud VOIGTS, 2012, p. 28).

Em 1967, na palestra em que discutia “o fim da utopia”, na Universidade Livre de Berlim, Marcuse defendia que os estudantes não eram um movimento revolucionário, mas afirmava também que entrevia neles um dos grupos de oposição que poderiam representar uma mudança no sentido da emancipação, mas que não poderiam substituir o proletariado. A nova esquerda não substituía o proletariado e a sua práxis não substituía a teoria:

A Filosofia era na origem do esforço histórico radical para “transformar o mundo” na imagem da Liberdade e da Razão; o esforço ainda não atingiu seu fim. A famosa tese de Feuerbach nunca significou que agora não é mais necessário interpretar o mundo – nós podemos ir por aí transformando-o. Esse empreendimento é mais difícil hoje do que antes: o mundo deve ser interpretado novamente para ser transformado; e uma boa parte dessa interpretação requer pensamento crítico, pensamento filosófico. *Pro domo* ou não – eu acredito que nós ainda temos um trabalho a ser feito – um trabalho *cada vez mais grave*, e, eu espero, cada vez mais PERIGOSO (MARCUSE, 2011, p. 182, grifos no original).

Eis porque, mesmo nos momentos de participação mais ativa de Marcuse na *New Left*, ele jamais abriu mão de criticar aquilo que denominava a “praga” da nova esquerda. Conforme afirmamos, esse seria, salvo engano, um dos principais problemas do movimento estudantil alemão e se acentuaria nos Estados Unidos de maneira mais difusa ao longo do tempo.

Para se ter uma ideia, Daniel Cohn-Bendit disse o seguinte a Adorno: “tamanho porco reacionário como o senhor eu nunca conheci. Deveria ser castrado” (cf. COOK, 2004, p. 48). Num outro episódio, em março de 1969 um dormitório estudantil foi invadido por uma fração da SDS autointitulada “jaquetas de couro” (*Lederjacketfraktion*), o quarto foi depredado e as paredes pichadas com os dizeres: “Para o campo de concentração com a corja dos intelectuais” (KRAUSHAAR, 1998, p. 409, tradução nossa). Esse fato aparece de maneira imprecisa no ensaio *Notas marginais*, na passagem em que Adorno afirma que, quando um estudante prefere fazer teoria a participar de ações e tem, por isso, seu quarto invadido, a ideia é: quem se ocupa da teoria sem agir praticamente é um traidor do socialismo.

Os atritos de Adorno com o movimento estudantil, antes da chamada da polícia, estão ligados a uma concepção imediatista de práxis, da qual a SDS não abria mão. Num debate entre Krahl,

Adorno, Günter Grass e outros, Krahl e o movimento estudantil reprendiam Adorno por não ter aderido à práxis, pois ele não teria marchado nas ruas de Bonn com os estudantes (cf. KRAUSHAAR, 1998, p. 361). A práxis estava ligada à participação imediata nas ações estudantis e a teoria (que havia inspirado esses movimentos) passava a ser vista com suspeita.

Segundo Marcuse, tal anti-intelectualismo presente no seio da própria (velha e) nova (e novíssima, diga-se de passagem) esquerda, operaria não contra o *establishment*, mas a favor dele, expressando uma espécie de uma “auto-renúncia masoquista dos intelectuais” (MARCUSE, 2004b, p. 155, tradução nossa), um complexo de inferioridade cultivado sistematicamente e fatal, principalmente em um momento no qual o próprio caráter minoritário e localizado da prática política necessita mais e mais de análises críticas autônomas. Tal ideia vai inclusive de acordo com o diagnóstico proposto em 1964 em *O homem unidimensional*, no qual Marcuse mostra como, na sociedade unidimensional, um todo que conglomerava desde a filosofia analítica, o *business and management*, até a indústria cultural, tudo milita contra a tarefa especulativa do pensamento crítico que não se permite traduzir imediatamente em conceitos empregáveis e “úteis”. Explicitar e lutar contra tal tendência regressiva no seio dos grupos da Nova Esquerda foi uma das tarefas que Marcuse elegeu então como necessárias.

Eis porque ele não deixava de enfatizar o papel do intelectual na transformação radical do mundo. Mesmo que a posição do acadêmico, do professor ou do filósofo seja uma de privilégio dentro de uma sociedade repressiva e desigual, afirmava Marcuse, trata-se de um privilégio de saber e aprender que poderia ser uma força centrípeta em relação a tal sociedade. Não por outro motivo, Marcuse defendia que a própria Universidade – como outras instituições sociais, um reino apartado ao qual a maioria da população não tem acesso – poderia se tornar uma ferramenta de luta contra o capitalismo tardio, fundando uma contrapsicologia, uma contrassociologia, uma contrarrazão e uma contraeducação (MARCUSE, 2004b, p. 156). Afinal, “quanto mais avassalador o poder do aparato de dominação, quanto mais efetiva sua

reprodução na consciência e na estrutura pulsional dos dominados, mais importante torna-se a prática intelectual esclarecedora e educativa” (MARCUSE, 2004b, p. 155, tradução nossa).

Esses mesmos argumentos foram utilizados por Adorno:

O distanciamento da prática é mal visto por todos. Suspeita-se de quem não queira entrar em ação determinadamente ou sujar as mãos, como se não fosse legítima a antipatia por essa ação e apenas deformada pelo privilégio. [...] Toda a gente deve participar. Quem só pense, se mantenha à parte, é fraco, covarde, virtualmente um traidor. [...] A intolerância repressiva contra o pensamento que não é logo seguido por instruções de ação está fundada no medo [...] o sofrimento provocado por um estado negativo, neste caso pela realidade bloqueada, torna-se raiva para com aquele que lhe dá expressão (ADORNO, 2003, p. 191-3).

Tomadas em conjunto, as reflexões de Marcuse demonstram que, de um lado, seu diálogo com Adorno tem um caráter muito menos dualista do que pode parecer a quem lê apenas a correspondência de 1969, e de outro que, longe de ter sido o “guru de 1968”, Marcuse foi também um crítico desses movimentos. Da mesma maneira, se tomadas em conjunto, as posições de Adorno também podem ser entendidas de modo mais problematizado.

Em um prefácio nunca publicado – muito embora tenha sido escrito para tal – para uma reedição da *Dialética do esclarecimento*, Adorno escreveu uma mensagem curiosa do ponto de vista de sua produção, pois inclui referências ao terceiro mundo e ao movimento estudantil, que raramente aparecem em sua obra. Nesse prefácio, existe uma passagem na qual Adorno fala dos estudantes como resistência contra a administração total do mundo:

Uma experiência não foi antecipada pelo livro, muito embora ela tenha sido implicada em outros de nossos textos: ao menos a juventude resiste [*setzt sich zur Wehr*] contra a transição ao mundo administrado, que não se

dá de maneira ininterrupta, mas sim por ditaduras e guerras. O movimento de protesto em todos os países da Terra, em ambos os blocos, assim como no terceiro mundo, atesta que não é tão suave integrar-se. Se o livro ajudar os impulsos da resistência na direção de uma consciência, que o movimento ilumina, e ajudar a prevenir a práxis cega a se imputar por desespero e a sucumbir a narcisismo coletivo, então isso poderia proporcionar ao livro uma função real (ADORNO apud VOIGTS, 2012, p. 14, tradução nossa).¹¹

Adorno e Marcuse nunca chegaram a ter pessoalmente a conversa sobre os temas de sua correspondência nesse período, pois Adorno morreu logo em seguida. Após a sua morte, Marcuse afirmou que o objetivo político de Adorno era “continuar a pensar e fazer os outros pensar, para preparar a práxis vindoura”. A posição de Adorno teria sido “um recuo temporário ao [...] puro pensar” (MARCUSE apud VOIGTS, 2012, p. 27, tradução nossa).

Refletir sobre a Escola de Frankfurt e sobre as experiências intelectuais de Adorno e Marcuse, independente da concordância ou discordância em relação às suas condutas, envolve fazer um exame detalhado de sua vida e obra. Isso pode auxiliar na compreensão do caráter contraditório de sua atuação e na desconstrução de estereótipos ligadas a ela. A *New Left* e o movimento estudantil são parte importante de sua história e sua recepção, mas não esgotam a totalidade de sua experiência. Talvez pese para sempre, na imagem de Adorno, a contradição entre o conteúdo de sua obra e o fato de ele ter se colocado ao lado da lei e da ordem ao ter chamado a polícia frente a uma situação de conflito. Mas, como ele gostava de afirmar quanto às obras de arte, estas não se restringem às intenções de seu autor. Assim como elas, as obras de Adorno, de Marcuse e da Escola de Frankfurt como um todo tiveram efeitos imprevistos, que escaparam às mãos daqueles que a produziram

¹¹ Voigts sugere a possibilidade de Horkheimer ter vetado tal trecho, embora a razão de ele nunca ter sido publicado seja objeto apenas de especulação. Cf. Voigts (2012, p. 14).

e, quiçá, poderão ir um dia além deles – exatamente para o lugar onde eles mesmos desejaram um dia estar.

Referências

ADORNO, T. W. Notas marginais sobre teoria e práxis. In: **Palavras e sinais: modelos críticos 2**. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 202-229.

_____. Resignação. In: **Sobre a indústria da cultura**. Trad. Claudina Coelho. Coimbra: Angelus Novus, 2003.

_____. **Dialética negativa**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

ADORNO, T. W.; MARCUSE, H. Privatkorrespondenz. Dokument TWAA Br 0969. Theodor W. Adorno Archiv.

_____. Correspondence on the German Student Movement. **New Left Review**, n. 233, p. 123-36, 1999.

BREINES, P. Marcuse y la Nueva Izquierda en la Norteamérica. In: HABERMAS, J. **Respuestas a Marcuse**. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Anagrama, 1969.

COOK, D. Ein Reaktionäres Schwein? Political Activism and Prospects for Change in Adorno. **Revue Internationale de Philosophie**, n. 227, p. 47-67, 2004.

FREITAG, B. **A teoria crítica ontem e hoje**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

JANSEN, P-E. Eine Freundschaft in unruhigen Zeiten. Herbert Marcuse und Rudi Dutschke. **Thomas-Morus-Akademie**, n. 13, maio 2004.

JAY, M. Adorno in America. **New German Critique**, n. 31, p. 157-182, 1984.

KELLNER, D. (org.). **Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume 3: The New Left and the 1960s**. London/New York: Routledge, 2005.

KRAUSHAAR, W. (org.). **Frankfurter Schule und Studentenbewegung: Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946 bis 1995**. Hamburg/Frankfurt am Main: Rogner e Bernhard bei Zweitausendeins, 1998.

LESLIE, E. Introduction to Adorno/Marcuse Correspondence on the German Student Movement. **New Left Review**, n. 233, p. 118-123, 1999.

LOUREIRO, I. (org.). **A grande recusa hoje**. Petrópolis: Vozes, 1999.

MAAR, W. L. A educação pela revolução. **Revista CULT**, p. 44-47, 01 ago. 2008.

MARCUSE, H. Angela Davis. In: JANSEN, P-E. (org.). **Nachgelassene Schriften**. Band 4: Die Studentenbewegung und ihre Folgen. Lüneburg: zu Klampen, 2004, p. 157-184.

_____. Theorie und Praxis. In: **Schriften**. Band 9. Springe: zu Klampen, 2004b.

_____. The Relevance of Reality. In: KELLNER, D.; PIERCE, C. (orgs.). **Philosophy, Psychoanalysis, Emancipation**. Collected Papers of Herbert Marcuse Volume 5. London/New York: Routledge, 2011.

VOIGTS, H. Kritische Theorie und studentische Revolte. In: Associazione delle talpe/Rosa Luxemburg Initiative Bremen (org.). **Maulwurfsarbeit II: Kritik in Zeiten zerstörter Illusionen**. Berlin, 2012.

WIGGERSHAUS, R. **The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance**. Trad. Michael Robertson. Cambridge: The MIT Press, 1994.

“O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte?”: considerações sobre o diálogo entre Habermas e Foucault¹

*Antonio Ianni Segatto*²

Resumo: Neste artigo, discuto as duas versões do texto “O que são as Luzes?” de Foucault, bem como a avaliação crítica que Habermas faz de Foucault em “Com a flecha dirigida ao coração do presente” e algumas teses apresentadas em *O discurso filosófico da modernidade*. Pretendo mostrar que o diálogo entre Habermas e Foucault diz respeito às respostas distintas que ambos oferecem à seguinte questão colocada pelo filósofo francês: “O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte?”, ressaltando que as apropriações distintas da filosofia kantiana correspondem compreensões distintas do sentido da modernidade e do Esclarecimento.

Palavras-chave: Esclarecimento. Modernidade. Crítica da razão. Habermas. Foucault.

“What is this *Aufklärung* of which we are a part?”: Remarks on the dialogue between Habermas and Foucault

Abstract: In this article I discuss the two versions of Foucault’s “What is Enlightenment?” as well as Habermas’ critical assessment of Foucault in “Taking aim at the heart of the present” and some theses presented in *The Philosophical Discourse of Modernity*. I intend to show that the dialogue between Habermas and Foucault concerns the distinct answers they offer to the following question posed by the French philosopher: “What is this *Aufklärung* of which we are a part?”. I indicate that their different appropriations of Kantian philosophy correspond to different interpretations of modernity and Enlightenment.

Keywords: Enlightenment. Modernity. Critique of reason. Habermas. Foucault.

¹ Recebido em 16/08/2016 e aprovado em 29/11/2016.

² Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e professor na Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus Araraquara. Contato: antonio.ianniseatto@gmail.com.

O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte?:

“¿Qué es esa *Aufklärung* de la que formamos parte?”: consideraciones sobre el diálogo entre Habermas y Foucault

Resumen: En este artículo, analizo las dos versiones del texto “¿Qué es la Ilustración?” de Foucault, así como la evaluación crítica que realiza Habermas de Foucault en “Apuntar al corazón del presente” y algunas tesis presentadas en *El discurso filosófico de la modernidad*. Pretendo demostrar que el diálogo entre Habermas y Foucault atañe a las diferentes respuestas que ambos dan a la pregunta “¿qué es esa *Aufklärung* de la que formamos parte?”, planteada por el filósofo francés, destacando que a apropiaciones distintas de la filosofía kantiana corresponden comprensiones distintas del sentido de la modernidad y de la Ilustración.

Palabras clave: Ilustración. Modernidad. Crítica de la razón. Habermas. Foucault.

Em uma homenagem póstuma a Michel Foucault, Habermas relata que o filósofo francês teria proposto em março de 1983 que ambos, juntamente com Hubert Dreyfus, Richard Rorty e Charles Taylor, se reunissem para discutir o conhecido opúsculo de Kant “Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?”. Embora declare que desconhecia naquele momento a intenção de Foucault, ele ressalta que no ano seguinte, com a publicação de um excerto de um curso no Collège de France, ele descobriria que a motivação do convite era discutir diferentes interpretações da modernidade, “partindo de um texto que inaugura de certa maneira o discurso filosófico da modernidade” (HABERMAS, 2015, p. 192).³ Essa declaração marca simultaneamente a posição

³ Didier Eribon defende que o diálogo entre Habermas e Foucault nunca existiu de fato e que as críticas do primeiro ao último erram completamente o alvo. Além de constatar que Foucault só menciona Habermas em raras ocasiões, ele relata que foi Paul Veyne (e não Foucault) o responsável por convidar Habermas a proferir uma série de conferências no Collège de France em 1983 e que Foucault sequer compareceu a elas. Acerca do debate entre os filósofos, ele escreve: “a despeito das milhares de páginas que já foram escritas em torno desse ‘debate’, e mesmo correndo o risco de sermos acusados de atentado contra o diálogo filosófico, devemos apelar à brutal simplicidade dos textos para concluir que as objeções de Habermas caem no vazio: para que sublinhar que Foucault erra em seus procedimentos ao não se apoiar em normas universais, quando todo o trabalho de Foucault visa mostrar que essas normas não existem?” (ERIBON, 1994, p. 306). O equívoco na argumentação

de Foucault no debate entre os autores e o contraste entre eles, já que Habermas defende, em *O discurso filosófico da modernidade*, a tese contrária segundo a qual é a Hegel que devemos atribuir o título de inaugurador da modernidade filosófica. Como se verá, compreender tal divergência significa não apenas retomar suas interpretações contrastantes sobre os sentidos do projeto do Esclarecimento⁴, mas também e sobretudo compreender qual o parâmetro crítico que subjaz a tais interpretações. Para tanto, discutirei inicialmente as duas versões do texto “O que são as Luzes?” de Foucault, correspondentes às duas partes da primeira aula do curso intitulado *O governo de si e dos outros*, ministrado nos primeiros meses de 1983⁵. Em seguida, discutirei a avaliação que Habermas faz da leitura de Foucault em “Com a flecha dirigida ao coração do presente”, bem como algumas teses apresentadas em *O discurso filosófico da modernidade*. O eixo da discussão é a apropriação e atualização da filosofia kantiana por ambos. Mais especificamente, trata-se de mostrar que as apropriações distintas da filosofia kantiana correspondem compreensões distintas do sentido da modernidade e do Esclarecimento. Em suma, pretendo mostrar que o diálogo entre Foucault e Habermas diz respeito às respostas distintas que ambos oferecem à seguinte questão

de Eribon está, a meu ver, na confusão entre o diálogo real e o diálogo filosófico. O presente artigo pretende mostrar que, embora o diálogo real entre ambos não tenha ocorrido, o diálogo filosófico de fato existiu na medida em que Habermas e Foucault não apenas se dirigem um ao outro em artigos e entrevistas, mas sobretudo enfrentam a mesma questão acerca do sentido da modernidade e do Esclarecimento a partir de um horizonte comum.

⁴ Traduzo o termo alemão “Aufklärung” sempre por “Esclarecimento”.

⁵ Os dois textos intitulados “O que são as Luzes?”, em que Foucault comenta o conhecido opúsculo “Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?” de Kant, foram publicados em 1984. O primeiro figurava no número de maio da *Magazine littéraire*; o outro abria a coletânea *The Foucault Reader*, editada por Paul Rabinow. Irei me referir a eles como “versão francesa” e “versão inglesa” de “O que são as Luzes?”, respectivamente.

colocada pelo filósofo francês: “O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte?”.

Foucault: Esclarecimento como autoconsciência da modernidade

Desde os primeiros escritos filosóficos de Foucault, Kant ocupa uma posição central na medida em que fornece àquele, antes de tudo, certas questões fundamentais. Em sua tese complementar, que consistiu na tradução da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, acompanhada de uma longa introdução, o filósofo francês assinala que a questão kantiana que confere unidade ao projeto crítico é aquela introduzida na *Lógica*, a saber: “O que é o homem?”. Essa questão se acrescenta às três questões que Kant introduzira na “Doutrina transcendental do método” da *Crítica da razão pura* e que em certa medida recobrirão o percurso das três *Críticas*: “o que posso saber?”, “o que devo fazer?” e “o que é lícito esperar?”. E é essa quarta questão que, segundo Foucault, “não dá sequência às três primeiras senão para retomá-las em uma referência que envolve todas elas: pois todas devem reportar-se a esta, assim como devem ser remetidas à antropologia, à metafísica, à moral e à religião” (FOUCAULT, 2009, p. 47). Ao responder à última questão, a *Antropologia* se combina perfeitamente ao que era previsto na primeira *Crítica* e “basta percorrer o texto de 1798 para constatar que ele recobre exatamente o domínio da empresa crítica” (FOUCAULT, 2009, p. 52). Em *As palavras e as coisas*, Foucault retoma e estende essa interpretação: a filosofia kantiana marca o limiar da modernidade na medida em que sanciona pela primeira vez a retirada do saber e do pensamento para fora do espaço da representação, assim como revela a disposição antropológica do pensamento moderno em sua “analítica da finitude”. Muito diferente, no entanto, será a perspectiva posta pela apropriação foucaultiana da filosofia kantiana na década de 1980. Ainda que Kant continue figurando como o inaugurador da modernidade filosófica, isso se dará por razões inteiramente diversas: não mais por anunciar a vocação antropológica do pensamento moderno,

mas por introduzir um novo questionamento e abrir o horizonte para uma investigação inédita. Essa nova perspectiva emerge nos dois comentários de Foucault ao conhecido opúsculo kantiano “Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento?”.

A versão francesa de “O que são as Luzes?” se centra sobretudo na novidade do questionamento colocado por Kant. Ainda que empreste a questão colocada pela primeira vez por Johann Friedrich Zöllner e retomada em seguida por Moses Mendelssohn⁶, o opúsculo kantiano traz à luz um novo tipo de questionamento tanto no interior da obra do filósofo quanto no horizonte da tradição filosófica. No que diz respeito ao primeiro aspecto, é possível destacar sua novidade contrastando-o com os textos que “interrogam a história sobre a questão da origem: o texto sobre os começos da própria história, sobre a definição do conceito de raça”, “aqueles que interrogam a história sobre sua forma de realização” ou que se “interrogam sobre a finalidade interna organizando os processos teóricos, tal como o texto dedicado ao emprego dos princípios teleológicos” (FOUCAULT, 2001b, p. 1498). O texto sobre o Esclarecimento põe, pela primeira vez, “a questão do presente, a questão da atualidade: o que acontece nos dias de hoje?”, “o que é esse ‘agora’ no qual estamos uns e outros e quem define o momento que escrevo?” (Ibidem). É certo que Descartes já fazia algo parecido no *Discurso do método*, mas Foucault sugere – sem dizê-lo explicitamente – que o texto kantiano propõe uma inversão: não se trata mais de perguntar o que é a filosofia em relação a seu presente, mas de perguntar o que é o presente para a filosofia ou “o que, no presente, faz sentido para a reflexão filosófica?”. O presente aparece como acontecimento filosófico ao qual pertence aquele que fala dele:

Com esse texto sobre a *Aufklärung* vemos a filosofia
– e penso não estar forçando demais as coisas ao

⁶ Foucault relata as circunstâncias de redação e publicação do opúsculo de Kant no início do curso *O governo de si e dos outros* (FOUCAULT, 2008, p. 9-14). Cf. também Torres Filho (2004, p. 78-80).

O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte?:

dizer: pela primeira vez – problematizar sua própria atualidade discursiva, atualidade que ela interroga como um acontecimento, acontecimento do qual cabe a ela dizer o sentido, o valor, a singularidade filosófica, e na qual deve encontrar ao mesmo tempo sua própria razão de ser e o fundamento do que diz [...] a filosofia como problematização de uma atualidade e como interrogação pelo filósofo dessa atualidade da qual ele faz parte e em relação à qual ele deve se situar poderia bem caracterizar a filosofia como discurso da modernidade e sobre a modernidade (FOUCAULT, 2001b, p. 1499-1500).

No que diz respeito à novidade do texto kantiano em relação à tradição filosófica, Foucault nota que a questão da modernidade havia sido colocada na cultura clássica segundo o eixo antiguidade/modernidade, seja nos termos de uma autoridade a ser aceita ou rejeitada, seja segundo uma valoração comparada, isto é, a partir da pergunta sobre se os antigos não seriam superiores aos modernos ou se vivemos em uma época de decadência. Na versão inglesa de “O que são as Luzes?”, Foucault retoma e amplia esse ponto. A novidade do questionamento kantiano é mais uma vez salientada a partir do contraste com outros modos de colocar a questão acerca do presente. Até então, a reflexão sobre o presente tinha assumido as seguintes formas: 1) o presente pertence a uma época do mundo distinta de outras por características próprias ou por um acontecimento dramático, como mostra o diálogo *O político* de Platão, em que os interlocutores reconhecem que pertencem a uma revolução do mundo que gira ao contrário; 2) o presente traz os sinais de um acontecimento iminente, decifrado por uma espécie de hermenêutica histórica, cujo exemplo seria Agostinho; 3) o presente é um ponto de transição a um novo mundo, como teria proposto Vico. Agora, o presente não é mais entendido sobretudo como uma época histórica, nem como um acontecimento iminente, nem como a aurora de uma realização. Sinal disso é a própria caracterização do Esclarecimento oferecida por Kant:

Esclarecimento é a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele mesmo é culpado. Minoridade é a incapacidade de servir-se de seu próprio entendimento sem a condução de outrem. Auto-inculpável é essa minoridade quando a causa dela não está na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem para servir-se do seu sem a condução de outrem. Sapere aude! Tenha coragem de servir-se de seu próprio entendimento! – é portanto, o lema do Esclarecimento (KANT, 1977, p. 53).⁷

Foucault chama a atenção para dois aspectos presentes no primeiro parágrafo do texto de Kant. Ao definir o Esclarecimento como uma “saída”, Kant oferece uma caracterização eminentemente negativa, sem recorrer a qualquer totalidade ou realização futura. Trata-se de pensar o presente a partir dele próprio. Ainda que a caracterização seja ambígua, na medida em que essa saída é apresentada como um fato, como um processo em curso, mas também como uma tarefa e uma obrigação, o homem é o próprio responsável pelo estado de minoridade tanto quanto pela saída de tal estado. E a saída significa aqui uma mudança que o próprio homem opera sobre si mesmo. Nessa medida, escreve Foucault, “a *Aufklärung* é ao mesmo tempo um processo do qual os homens fazem parte coletivamente e um ato de coragem a realizar pessoalmente” (FOUCAULT, 2001b, p. 1384). O segundo aspecto levantado pelo filósofo francês diz respeito ao lema “*Sapere aude!*”. Seguindo a tradução francesa de Stéphane Piobetta⁸, ele verte a palavra alemã “*Wahlspruch*” por “*devise*” (divisa) e assinala que “*divisa é um traço distintivo através do qual alguém se faz reconhecer*” (Ibidem). Na versão francesa, ele acrescenta:

⁷ Reproduzo aqui a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho (cf. TORRES FILHO, 2004, p. 83), trocando apenas “*Ilustração*” por “*Esclarecimento*”.

⁸ Os editores do curso *O governo de si e dos outros* (FOUCAULT, 2008, p. 39, nota 6) atestam que a tradução consultada por Foucault é a de Piobetta (KANT, 1981).

O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte?:

A *Aufklärung* é um período que formula sua própria divisa, seu próprio preceito e diz o que tem de fazer no que concerne à história geral do pensamento tanto quanto ao seu presente e às formas de conhecimento, de saber, de ignorância, de ilusão nas quais ele sabe reconhecer sua situação histórica (FOUCAULT, 2001b, p. 1501).

Ambos os aspectos assinalados por Foucault na caracterização kantiana do Esclarecimento visam conceituar a própria modernidade enquanto tal. Não apenas o Esclarecimento formula sua própria divisa, isto é, define-se a partir de si mesmo, de sua diferença específica, mas “a *Aufklärung* nomeou a si mesma *Aufklärung*” (FOUCAULT, 2001b, p. 1500), o que significa que o Esclarecimento é um processo cultural que tomou consciência de si mesmo, que discrimina “as operações que deve efetuar no interior de seu próprio presente” (Ibidem). Ao invés de ser definido como um momento em que se discrimina um acontecimento iminente ou um ponto de transição, isto é, ao invés de colocar fora de si o critério por meio do qual se define, o Esclarecimento é essa própria autoconsciência da modernidade. E a modernidade se define justamente por colocar a questão acerca do que ela própria é:

Vemos aflorar uma nova maneira de formular a questão da modernidade, não mais em uma relação longitudinal com os antigos, mas no que se poderia chamar uma relação “sagital” com sua própria atualidade. O discurso deve reconsiderar sua atualidade para, de um lado, nela encontrar seu lugar próprio, de outro, para dizer seu sentido, enfim, para especificar o modo de ação que ele é capaz de exercer no interior dessa atualidade (Ibidem).

O opúsculo de Kant testemunha essa postura crítica frente ao presente. Longe de contradizer seus escritos de filosofia da história, ele é complementar a estes. A relação entre um eixo longitudinal e um eixo sagital parece se repor no interior da obra

kantiana. Os textos consagrados à história, que “buscam definir a finalidade interna do tempo e o ponto para o qual se encaminha a história da humanidade”, retomam o primeiro eixo. O texto sobre o Esclarecimento retoma o segundo e se situa “na charneira da reflexão crítica e da reflexão sobre a história” (FOUCAULT, 2001b, p. 1386-7).

A divisa pela qual Kant caracteriza o Esclarecimento faz parte da definição da atitude da modernidade, ou melhor, da modernidade enquanto atitude. Colocar a questão sobre o que é o Esclarecimento é parte do que o define enquanto tal. Responder que o lema ou a divisa do Esclarecimento é “Ousa saber!” significa caracterizá-lo como uma mudança de atitude. Nessa medida, Foucault encontra no texto de Kant uma caracterização da modernidade menos como um período da história do que como uma atitude, isto é, “um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa” (FOUCAULT, 2001b, p. 1387).

Assim como a resposta kantiana à questão acerca do Esclarecimento se insere no projeto crítico⁹, o comentário de Foucault visa retrospectivamente dar sentido à sua própria obra. Não por acaso, ele vê no opúsculo kantiano a inauguração de um novo questionamento, que define a filosofia moderna enquanto tal e do qual ela nunca conseguiu se desembaraçar. Dito mais especificamente, a questão “*Was ist Aufklärung?*” inaugura, como vimos, nada menos que o questionamento acerca do próprio presente e é ele que constitui o fio vermelho unindo autores tão diferentes quanto Hegel, Nietzsche, Weber, Horkheimer, Habermas. À pergunta “O que é a filosofia moderna?”, pode-se responder, segundo Foucault: “a filosofia moderna é aquela que tenta responder à questão lançada há dois séculos com tanta

⁹ O próprio Foucault assinala “o sistema de ecos entre a *Crítica* e essa análise da atualidade da *Aufklärung*” (FOUCAULT, 2008, p. 30-32). Cf. também Torres Filho (2004, p. 84-86).

imprudência: *Was ist Aufklärung?*” (FOUCAULT, 2001b, p. 1381-2). No caso do filósofo francês, o questionamento inédito de Kant abria o campo para uma investigação também inédita que ele chama de “ontologia da atualidade”, “ontologia do presente” ou, ainda, “ontologia crítica de nós mesmos” e na qual enquadra sua própria obra. Se a modernidade pode ser entendida como uma atitude, a interrogação crítica acerca do presente pode significar a reativação permanente dessa atitude, de “um ethos filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico” (FOUCAULT, 2001b, p. 1390).

No entanto, Kant não foi responsável apenas por introduzir o questionamento do qual a filosofia moderna nunca conseguiu se desembaraçar. É em sua obra que se pode situar igualmente a clivagem que caracteriza a posteridade kantiana:

Kant parece ter fundado as duas grandes tradições críticas entre as quais se dividiu a filosofia moderna. Digamos que, em sua grande obra crítica, Kant colocou, fundou aquela tradição da filosofia que coloca a questão das condições sob as quais um conhecimento verdadeiro é possível e, a partir daí, pode-se dizer que toda uma parte da filosofia moderna desde o século XIX se apresentou, se desenvolveu como a analítica da verdade. Mas existe na filosofia moderna e contemporânea um outro tipo de questão, um outro modo de interrogação crítica: é aquela que se vê nascer justamente na questão da *Aufklärung* ou no texto sobre a revolução; essa outra tradição crítica coloca a questão: “O que é a nossa atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis?” Não se trata aí de uma analítica da verdade, trata-se do que se poderia chamar uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos e parece-me que a escolha filosófica à qual nós nos encontramos confrontados atualmente é esta: pode-se optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou pode-se optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade; é esta forma de

filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão dentro da qual tentei trabalhar (FOUCAULT, 2001b, p. 1506-7).

Curiosamente, ao mesmo tempo em que se coloca lado a lado da “Escola de Frankfurt” no que concerne à filiação ao diagnóstico e crítica do presente inaugurados por Kant¹⁰, Foucault reconhece seu distanciamento em relação aos autores dessa tradição de pensamento¹¹. Antes de tudo, ele reconhece que, na França, o questionamento kantiano acerca do presente teve sua herança nas obras daqueles autores associados à filosofia e história das ciências: Cavailles, Koyré, Bachelard e, sobretudo, Canguilhem. Ele reconhece igualmente que sua recepção da chamada Escola de Frankfurt foi tardia (FOUCAULT, 2001b, p. 892). Em relação a Habermas, em particular, as diferenças parecem mais drásticas. A caracterização mesma da “ontologia do presente” já o indica. Tal ontologia é arqueológica em seu método e o termo “arqueológica” significa aqui que ela “não procurará deprender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível; mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos quanto os acontecimentos históricos” (FOUCAULT, 2001b, p. 1393). Em suma, a ontologia do presente não pretende apreender um *a priori*

¹⁰ Foucault já apontava em 1967, quando ainda se reconhecia como estruturalista, que a tarefa da filosofia deveria ser a de diagnosticar o presente: “o estruturalismo pode valer como uma atividade filosófica, se admitimos que o papel da filosofia é o de diagnosticar. A filosofia deixou, com efeito, de querer dizer o que existe eternamente. Ela tem a tarefa bem mais árdua e e mais fugidia de dizer o que se passa. Nessa medida, pode-se certamente falar de um tipo de filosofia estruturalista, que poderia ser definida como a atividade que permite diagnosticar o que é o presente” (FOUCAULT, 2001a, p. 609).

¹¹ Thomas McCarthy apresenta uma interessante lista de semelhanças e dessemelhanças entre Foucault e os autores da Teoria Crítica ou Escola de Frankfurt, cf. McCarthy (1993, p. 43-9).

O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte?:

transcendental, mas apenas aquilo que Foucault chamava em *As palavras e as coisas* de “*a priori* histórico”. Além disso, Foucault sugere nas entrelinhas que a transgressão possível colocada pela ontologia crítica não guarda similaridade com a noção habermasiana de emancipação. Em uma entrevista, ele declara:

Tenho muito interesse no que Habermas faz, sei que ele não está de modo algum de acordo com o que digo – concordo um pouco mais com o que ele diz –, mas há, contudo, algo que sempre foi para mim um problema: quando ele dá às relações de comunicação esse lugar tão importante e, sobretudo, uma função que eu diria “utópica”. A ideia de que poderia haver um tal estado de comunicação no qual os jogos de verdade poderiam circular sem obstáculos, sem restrições e sem efeitos coercitivos me parece da ordem da utopia (FOUCAULT, 2001b, p. 1545-6).

Essas considerações são suficientes para que se possa notar a distância que separa Foucault de Habermas. Ainda que o filósofo francês declarasse que tinha mais interesse pela obra do colega alemão do que este tinha por sua obra, Habermas dedica dois capítulos de *O discurso filosófico da modernidade*, além do artigo mencionado no início, à avaliação crítica de Foucault.

Habermas: crítica da razão e dialética do esclarecimento

Habermas reconhece a situação aporética em que a filosofia se enredou no que diz respeito à crítica da razão. À crítica radical da razão, partilhada tanto por seus antecessores da Teoria Crítica quanto pelos herdeiros mais diretos de Nietzsche, ele opõe o que poderíamos chamar de crítica da crítica radical da razão. No entanto, mais do que um mero jogo de oposições, o que significaria apenas reafirmar a aporia, trata-se justamente de encontrar uma saída que não signifique uma despedida da própria razão e que, por isso, não anule o próprio empreendimento crítico. Uma crítica total

da razão a reconhece apenas enquanto *genitivus objectivus*, isto é, toma a razão apenas como objeto da crítica, sem poder determinar “quem ou o que deve ocupar o *genitivus subjectivus* (se já não é mais a própria razão)” (HABERMAS, 2015, p. 202). Trata-se, antes, de recuperar potenciais inscritos na modernidade filosófica. Ao reconstruir, naquela obra, os caminhos e descaminhos do discurso filosófico da modernidade, Habermas aponta que tanto aqueles que se situam em seu início quanto aqueles que pretendem recusar tal discurso anteviram e, ao mesmo tempo, deixaram escapar algo. Schiller, o jovem Hegel e outros anteviram a possibilidade de saída da filosofia do sujeito, mas não chegaram a desenvolver uma concepção comunicativa de razão. Não por acaso, aos olhos de Habermas, a saída da filosofia do sujeito será ao mesmo tempo a saída da situação aporética da filosofia contemporânea.

É evidente que esse diagnóstico necessita de precisões e o próprio Habermas cuida em fazê-las. No que concerne à chamada primeira geração da Teoria Crítica, ele mostra que a aporia reconhecida por Adorno e Horkheimer no prefácio à *Dialética do esclarecimento* se repõe no plano da própria atividade crítica. Recorde-se que os autores diziam que “a aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 13). Para Habermas, a investigação da aporia não pode ser feita ao preço da anulação da própria razão que é encarregada daquela tarefa. Entretanto, longe de atribuir a Adorno e Horkheimer tal deslize, trata-se de reconhecer a tensão permanente que atravessa a obra de ambos. Se é verdade que eles radicalizaram a crítica da razão, seguindo os passos de Nietzsche, a ponto de essa crítica solapar os próprios fundamentos, é verdade também que Adorno se diferencia de um Heidegger ou de um Foucault:

Ele não quer mais escapular dos paradoxos dessa crítica da razão que se tornou como que sem sujeito – ele quer persistir na contradição performativa de uma dialética negativa que dirige os meios incontornáveis

O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte?:

do pensamento identificante e objetificante contra ele próprio (HABERMAS, 2015, p. 312).

Pode-se, pois, compreender o lugar em que Habermas situa Foucault no discurso filosófico da modernidade a partir do contraste com Adorno. Situando-o no outro extremo da crítica radical da razão, Habermas parece reconhecer em Foucault o seguinte problema: ao mesmo tempo em que pretende fazer uma certa ontologia do presente enquanto reativação da atitude da modernidade, Foucault não tem consciência da dialética do esclarecimento que baliza aquele discurso. Comentando a versão francesa de “O que são as Luzes?”, Habermas nota que “Foucault descobre em Kant o *primeiro* filósofo que, como um arqueiro, dirige a flecha ao coração de um presente condensado na atualidade e, com isso, inaugura o discurso da modernidade” (HABERMAS, 2015, p. 182). Como vimos, Foucault enxerga em Kant o inaugurador da modernidade filosófica, já que estabelecer uma equivalência entre as perguntas sobre o que é filosofia moderna e sobre o que é esclarecimento significa dizer que um dos traços que definem o discurso filosófico da modernidade é precisamente a necessidade de sua autocertificação. Ocorre que, ao mesmo tempo em que vê em Kant o início de uma ontologia crítica, Foucault seria traído pelas contradições que ele não enxergou na obra do filósofo alemão. A esse respeito, vale a pena reproduzir as palavras finais de “Com a flecha dirigida ao coração do presente”:

É instrutiva a contradição em que Kant incorre quando declara o entusiasmo revolucionário como um sinal histórico que faz vir à tona uma disposição inteligível do gênero humano no mundo do fenomênico. Em igual medida, é instrutiva a contradição em que Foucault incorre quando coloca em oposição sua crítica do poder afetada pela atualidade com a analítica da verdade, de tal sorte que escapam daquela os critérios normativos que ela deveria tomar de empréstimo desta. Talvez seja a força dessa contradição que Foucault reconduziu, nesse último de seus textos, à esfera de influência do

discurso filosófico da modernidade, o qual ele quis, no entanto, explodir (HABERMAS, 2015, p. 198).

Não por acaso, Foucault podia se reconhecer como integrante de uma tradição de pensamento que vai “de Hegel a Horkheimer ou a Habermas, passando por Nietzsche ou Weber”, já todos partilhariam o mesmo questionamento: “qual é, pois, esse evento que se chama de *Aufklärung* e que determinou, ao menos em parte, o que nós somos, o que pensamos e o que fazemos hoje?” (FOUCAULT, 2001b, p. 1381). A resposta de Habermas, como se pode notar, dá um passo além. Não apenas somos todos herdeiros do Esclarecimento, mas devemos enfrentar igualmente a dialética do esclarecimento. Entre outras razões, é por isso que Habermas vê em Hegel (e não em Kant) o legítimo inaugurador da modernidade filosófica: “Hegel inaugurou o discurso da modernidade, introduziu o tema – a certificação autocrítica da modernidade – e estabeleceu as regras segundo as quais o tema pode ter variações – a dialética do esclarecimento” (HABERMAS, 2000, p. 73). Trata-se de uma dialética inscrita na noção mesma de uma razão centrada no sujeito, uma vez que o “caráter repressivo da razão está fundado em geral na estrutura da autorrelação de um sujeito que se torna objeto de si mesmo” (HABERMAS, 2000, p. 42). Lembremos apenas a título de exemplo que a moral kantiana, como aponta Hegel em *O espírito do cristianismo e seu destino*, é uma “lei da exclusão”, em que a natureza subjetiva do indivíduo é reprimida em favor de uma moralidade abstrata¹².

A oposição entre analítica da verdade e ontologia do presente repete o movimento de autonomização da crítica em relação a seus próprios fundamentos que Habermas também vê presente na *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer (HABERMAS, 2000, p. 166). Nessa medida, Foucault também incorre naquela “contradição performativa” que caracteriza a crítica radical da razão, sem conseguir escapar de suas aporias. Uma vez que reconhece em Kant (e não em Hegel) o inaugurador

¹² Sobre isso, cf. Repa (2000, p. 94-5).

O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte?:

da modernidade filosófica, Foucault se coloca aquém da autoconsciência da modernidade expressa pela filosofia hegeliana. Uma vez que permanece preso à filosofia do sujeito, resta a ele apenas inverter a relação entre verdade e poder:

Foucault inverte de pronto a dependência do poder em relação à verdade em uma dependência da verdade em relação ao poder. Consequentemente, o poder fundante não precisa mais estar vinculado às competências dos sujeitos que agem e atuam: o poder torna-se sem sujeito. Contudo, ninguém escapa às pressões de estratégia conceitual da filosofia do sujeito recorrendo a operações de inversão em seus conceitos fundamentais. Foucault não pode fazer desaparecer todas aquelas aporias que atribui à filosofia do sujeito em um conceito de poder tomado de empréstimo da própria filosofia do sujeito (HABERMAS, 2000, p. 385).

Apesar de reconhecer um certo “déficit normativo” na tradição da Teoria Crítica, Habermas encontra na obra adorniana o gérmen de um conceito comunicativo de racionalidade, que permite superar a situação aporética da filosofia contemporânea. Cabe aqui retomar uma passagem decisiva da entrevista do autor à *New Left Review* em 1985:

No exercício do persistir, ele [Adorno] crê permanecer fiel o máximo possível à intenção de uma razão desaparecida, não instrumental. A razão desaparecida, pertencente ao pretérito mais-que-perfeito, encontra um eco unicamente nas forças de uma *mimesis* desprovida de palavra. Esse elemento mimético deve se deixar rodear pela *Dialética negativa*, mas não – bem heideggerianamente – se abrir. O mimético permite pressentir, por certo, aquilo pelo qual assumiu o papel de guardador de lugar – mas ele não dá a conhecer nenhuma estrutura que se possa caracterizar racionalmente. Nesse sentido, Adorno não pode se referir a nenhuma estrutura heterogênea à razão instrumental na qual a violência da racionalidade

com respeito a fins totalizada iria se chocar. Na passagem [da *Teoria da ação comunicativa*] que os senhores mencionam, estou fixando essa estrutura resistente – a saber, aquela racionalidade imanente à práxis comunicativa cotidiana que faz valer o sentido próprio de formas de vida em contraposição às injunções funcionais do sistema de ação econômico e administrativo autonomizado (HABERMAS, 2015, p. 312).

Assim como Marx pretendia ter apreendido o “cerne racional” da dialética hegeliana, Habermas pretende apreender o “cerne racional” da noção adorniana de *mimesis*. Mas isso só pode ser feito se abandonarmos o paradigma da filosofia da consciência em favor do paradigma da filosofia da linguagem (HABERMAS, 1995, p. 523). Como se pode ler na mesma entrevista:

uma teoria da comunicação que rompa com a conceitualização da filosofia do sujeito tira o chão dessa “lógica”, desse nexos interno aparentemente indissolúvel entre emancipação e subjugação. Pois ela descobre o momento mimético já na práxis cotidiana do entendimento linguístico, não só na arte (HABERMAS, 2015, p. 314).

A fim de desenvolver um conceito comunicativo de racionalidade, Habermas diz lançar mão de um fio condutor que ele encontra tanto na “variante hermenêutica” quanto na “variante analítica” da teoria da linguagem. Esse fio condutor, que ele atribui sobretudo a Wilhelm von Humboldt, é nada mais que “a intuição segundo a qual se inscreve na comunicação linguística um *telos* de entendimento mútuo”. Além disso, ele nota em outro contexto que foi Humboldt quem promoveu uma transformação que pretende retomar: a “transformação pragmática da filosofia kantiana”. Entretanto, isso não significa recusar a filosofia kantiana. Embora Kant ainda esteja situado no paradigma da filosofia da consciência, ele ainda é o ponto de referência:

Pode ser antiquado, mas creio que também hoje nos encontramos ainda, como Kant, diante do problema de explicar onde o conhecimento objetivante, o discernimento moral e a força do juízo estético encontram sua unidade procedimental (HABERMAS, 2015, p. 205).

Como Kant, Habermas toma para si a tarefa de conceituar a diferenciação dos complexos de racionalidade, característica da modernidade cultural. No entanto, diferentemente daquele ele não o faz com base em uma teoria das faculdades subjetivas, mas com os meios da teoria da linguagem. Nessa medida, ele interpreta a diferenciação dos âmbitos teórico, prático e estético não como a diferenciação dos domínios sobre os quais legislam o entendimento, a razão e a faculdade de julgar, mas como a diferenciação de certas pretensões de validade (pretensão de verdade, pretensão de correção normativa e pretensão de veracidade) que os falantes associam a seus enunciados. Além disso, tal diferenciação não é compreendida a partir das possíveis relações de representação que se estabelecem entre sujeito e objeto, mas a partir das relações entre sujeitos, que, por meio de seus enunciados, referem-se a um mundo de fatos (sobre o qual eles podem fazer afirmações verdadeiras ou falsas), a um mundo de normas compartilhadas (em relação ao qual eles podem proferir enunciados adequados ou justos) e a um mundo de experiências subjetivas (em relação ao qual eles podem se expressar sinceramente ou não, de maneira autêntica ou não).

Dado o fato da diferenciação da razão, Habermas procura pensar sua unidade recorrendo não ao modelo metafísico da unidade substancial, mas à forma moderna de uma unidade procedimental. Em sua discussão sobre a “racionalidade procedimental”, como um dos motivos do pensamento pós-metafísico, Habermas recorda que na tradição metafísica a razão é concebida como uma faculdade dependente dos conteúdos materiais do mundo, como uma faculdade que organiza tais conteúdos e que pode ser reconhecida neles. Na modernidade, porém, em que se quebra essa unidade substancial, a razão se divide em racionalidades adequadas ao

tratamento das questões específicas a cada um de seus âmbitos. Nas ciências experimentais, problemas empíricos passam a ser tratados no interior das comunidades de pesquisadores. Na moral e no direito, problemas práticos passam a ser tratados no contexto da comunidade de cidadãos de um Estado democrático e no contexto do sistema de direitos, independentemente, portanto, de qualquer tábua de mandamentos instituídos pela religião ou pelos valores tradicionais de uma dada comunidade. Na estética, a produção e a avaliação das obras de arte passa a não mais depender de regras rígidas e fixas instauradas desde a antiguidade, mas sim de procedimentos que dizem respeito unicamente à experiência estética do artista e do público. Diante desse quadro, não apenas a questão da diferenciação da razão, mas também a questão de sua unidade deve ser pensada em termos procedimentais. É esse um dos aspectos fundamentais que Habermas ressalta em sua caracterização da filosofia kantiana.

Breve conclusão

Enfrentar a dialética do esclarecimento não deve significar nem o exercício de uma crítica radical da razão, que não consegue se desembaraçar de suas aporias, nem a despedida da própria razão; significa, antes, recuperar potenciais inscritos no discurso filosófico da modernidade, como o conceito comunicativo de razão. Apenas desse modo é possível realizar uma crítica imanente desse discurso, uma vez que o critério da crítica se situa no interior do mesmo discurso. A reconstrução de tal conceito serve tanto como baliza da crítica da crítica radical da razão quanto como de antídoto ao “caráter repressivo” da razão centrada no sujeito.

Pode-se notar porque é incorreta a declaração de Foucault segundo a qual Habermas concederia às relações de comunicação uma função “utópica”. Não se trata de imaginar uma sociedade ideal em uma prancheta, mas de discriminar as condições ideais de comunicação inscritas nas comunicações reais. Como aponta Marcos Nobre:

O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte?:

condições como essas *já* *se* *cumprem* no mundo real das relações sociais, em que as assimetrias e dissimetrias entre os sujeitos são a regra e não a exceção. Mas esse é justamente o argumento de Habermas: ao orientar sua ação para o entendimento, os sujeitos *antecipam necessariamente* tais condições ideais, pois sem elas não seria possível uma ação comunicativa; simultaneamente, entretanto, tais condições necessárias não são cumpridas, o que permite, por sua vez, que sejam detectadas todas as *distorções* da comunicação — aqueles *obstáculos* que impedem a cada vez a plena realização de uma ação comunicativa (NOBRE, 2004, p. 57).

A não-correspondência entre essas condições ideais e as comunicações reais não é sinal da falsidade da teoria, mas sinal da falsidade do mundo, na medida em que os interlocutores projetam tais condições a cada enunciado que proferem sem que elas nunca se realizem plenamente. É justamente essa não-correspondência que torna as condições ideais do uso da linguagem orientado para o entendimento mútuo o parâmetro para a crítica da situação presente. Explicitando a resposta de Habermas a Foucault, poderíamos dizer que a separação entre “ontologia da atualidade” e “analítica da verdade” implica justamente a perda desse parâmetro para a crítica do presente.

Referências

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

ERIBON, D. **Michel Foucault et ses contemporains**. Paris: Fayard, 1994.

FOUCAULT, M. **Les mots et les choses**: une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966.

- _____. **Dits et écrits I (1954-1975)**. Paris: Quarto Gallimard, 2001a.
- _____. **Dits et écrits II (1976-1988)**. Paris: Quarto Gallimard, 2001b.
- _____. **Le gouvernement de soi et des autres**. Cours au Collège de France (1982-1983). Paris: Seuil/Gallimard, 2008.
- _____. Introduction à l'Anthropologie de Kant. In: KANT, E. **Anthropologie d'un point de vue pragmatique**. Paris: J. Vrin, 2009.
- HABERMAS, J. **Theorie des kommunikativen Handelns**, Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- _____. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. Trad. Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. **A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- KANT, I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung. In: **Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik** (Werkausgabe XI). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- _____. In: **La philosophie de l'histoire**. Tradução de Stéphane Piobetta. Paris: Denoël/Gonthier, 1981.
- MCCARTHY, T. The critique of impure reason: Foucault and the Frankfurt School. In: **Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory**. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1993.
- NOBRE, M. **A teoria crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- REPA, L. **Habermas e a reconstrução do conceito hegeliano de modernidade**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2000.
- TORRES FILHO, R. R. À sombra do Iluminismo. In: **Ensaio de filosofia ilustrada**. 2ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2004.

Discursos práticos e esfera pública: sobre as críticas de Thomas McCarthy a Jürgen Habermas¹

*Rúrion Melo*²

Resumo: O presente artigo apresenta as críticas que Thomas McCarthy levantou contra a exigência de aceitabilidade racional pressuposta pela teoria crítica da democracia de Jürgen Habermas, ressaltando a importância de lidar com os desafios do pluralismo social e seus conflitos. Pretendo mostrar, contudo, que os argumentos de McCarthy não se aplicam ao conceito de esfera pública. Para tanto, defendo ser necessário diferenciar na teoria da democracia de Habermas a reconstrução da política deliberativa baseada no procedimento discursivo, de um lado, e a reconstrução do espaço social da esfera pública, de outro lado. Essa dimensão social dos conflitos na esfera pública permite enriquecer o diagnóstico a respeito do pluralismo, tornando evidente que tal conceito condiz com um diagnóstico mais adequado das democracias realmente existentes.

Palavras-chave: Teoria crítica. Democracia. Esfera pública. Poder. Jürgen Habermas. Thomas McCarthy.

Practical Discourses and the Public Sphere: On Thomas McCarthy's Criticisms of Jürgen Habermas

Abstract: The article presents the criticisms raised by Thomas McCarthy against the claim of rational acceptability presupposed by Jürgen Habermas' theory of democracy, stressing the importance of dealing with the challenges of social pluralism and its conflicts. I intend to show, however, that McCarthy's arguments do not apply to the concept of public sphere. To do so, I consider it necessary to distinguish in Habermas' theory of democracy between the reconstruction of deliberative politics based on discursive procedures, on the one hand, and the reconstruction of the social space of the public sphere, on the other. This social dimension of the conflicts in the public

¹ Recebido em 26/08/2016 e aprovado em 29/11/2016.

² Professor do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo (USP) e pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). Contato: rurionmelo@gmail.com.

sphere allows for the enrichment of the diagnosis on pluralism, making it evident that such a concept is in accordance with a more adequate diagnosis of actually existing democracies.

Keywords: Critical Theory. Democracy. Public Sphere. Power. Jürgen Habermas. Thomas McCarthy.

Discursos prácticos y esfera pública: acerca de las críticas de Thomas McCarthy a Jürgen Habermas

Resumen: El presente artículo presenta las críticas que Thomas McCarthy hizo en contra de la exigencia de aceptabilidad racional asumida por la teoría crítica de la democracia de Jürgen Habermas, destacando la importancia de lidiar con los desafíos del pluralismo social y sus conflictos. Pretendo demostrar, sin embargo, que los argumentos de McCarthy no se aplican al concepto de esfera pública. Para ello, defiendo que es necesario diferenciar, en la teoría de la democracia de Habermas, la reconstrucción de la política deliberativa basada en el procedimiento discursivo, por un lado, y la reconstrucción del espacio social de la esfera pública, por otro. Esta dimensión social de los conflictos en la esfera pública permite enriquecer el diagnóstico acerca del pluralismo, evidenciando que este concepto es acorde con un diagnóstico más adecuado de las democracias realmente existentes.

Palabras clave: Teoría crítica. Democracia. Esfera pública. Poder. Jürgen Habermas. Thomas McCarthy.

No desenvolvimento de sua teoria crítica da democracia, Habermas fundamentou normativamente o princípio de legitimidade política em uma noção discursiva exigente de razão prática e de autonomia. No entanto, tendo em vista o modo como sua teoria justifica o núcleo normativo da legitimidade nas estruturas da racionalidade comunicativa, uma das críticas levantadas indaga se a formalização de tais estruturas em procedimentos discursivos que fundamentam racionalmente normas de ação estaria de acordo com as diversas demandas políticas caracterizadas pelo desafio do pluralismo e do conflito de valores na esfera pública. Ora, essa relação da legitimidade com uma aceitabilidade racional pensada em termos procedimentais, porque derivada de um princípio do discurso, gerou diversas críticas que, grosso modo, questionam o cerne do acordo racional requerido pelos discursos por ser excessivamente normativo e inadequado para enfrentar os problemas práticos e políticos das

democracias realmente existentes. Como consequência, a tensão entre facticidade e validade acabaria se inclinando mais em favor da dimensão propriamente normativa da validade da democracia.

Dentre os diversos críticos de Habermas, poucos conhecem tão bem sua obra como um todo e são capazes de apontar dificuldades fundamentais em seu desenvolvimento quanto Thomas McCarthy.³ Já tive oportunidade de analisar algumas de suas críticas a Habermas em outra ocasião (MELO, 2011, p. 125-131), porém me limitei ali ao caráter procedimental pressuposto pelos acordos políticos sem me aprofundar na natureza dos conflitos práticos apontados por McCarthy e nem deixar clara uma diferença que hoje me parece imprescindível no que diz respeito à compreensão da teoria da democracia elaborada por Habermas, a saber, a diferença entre *as pretensões normativas reconstruídas do ponto de vista da teoria do discurso*, de um lado, e a *reconstrução do espaço social constituído pela esfera pública*, de outro lado.

Por esta razão, gostaria de tratar inicialmente dos problemas decorrentes de uma exigência de aceitabilidade racional do procedimento discursivo, sublinhando agora os desafios práticos e políticos vislumbrados por McCarthy em relação ao ponto de partida do pluralismo (I). Críticas como as de McCarthy foram cruciais para uma posterior exposição da teoria do discurso e da democracia. Acredito, no entanto, que uma possível resposta de Habermas às críticas levantadas por McCarthy exige deixarmos de lado a configuração interna da teoria do discurso (sobretudo a suposta primazia da motivação racional ligada à política) para que possamos assim nos debruçar na dimensão social e em princípio não normativa (ainda que contenha *implicações normativas*) da esfera pública na teoria da democracia (II). Essa dimensão social dos conflitos na esfera pública permite enriquecer o diagnóstico a respeito do pluralismo, tornando evidente que não podemos

³ McCarthy foi um dos primeiros a analisar a obra de Habermas de maneira abrangente em *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (MCCARTHY, 1981). Sua outra coletânea de textos sobre Habermas se encontra em *Ideals and Illusions* (MCCARTHY, 1991a, parte II).

responder a todos os desafios das democracias realmente existentes simplesmente deixando de lado os elementos de *dissenso* e de poder, como ressaltou corretamente McCarthy. Contudo, ela lança luz ainda sobre uma concepção do político que não padece de critérios normativos imanentes voltados a atender às aspirações sociais de justiça e de legitimidade política.

I

Um dos problemas das concepções normativas de legitimidade política e de justiça social consiste em não se ter questionado o diagnóstico de fundo concernente ao pluralismo. Na verdade, as principais teorias políticas normativas, seja de viés “liberal” ou “comunitarista”, a despeito de suas diferenças de fundamentação conceitual, compartilham da ideia geral segundo a qual o pluralismo de interesses e valores marcaria decisivamente a cultura política de democracias constitucionais.⁴ Mas para concepções morais universalistas, sobretudo as liberais, decorrem do pluralismo dois pressupostos centrais: primeiramente, conflitos de valores e interesses devem receber uma solução que precisa transcender a dimensão das necessidades e visões acerca da vida boa, dirigindo-se para o ponto de vista moral mais abstrato da justiça; em segundo lugar, pressupõe pessoas com capacidades deliberativas e senso de justiça, as quais, por seu turno, sustentam a manutenção das próprias condições de um pluralismo razoável compartilhado. Isso significa, portanto, contar com pessoas livres e iguais capazes de solucionar racionalmente seus conflitos práticos.

É importante notar, contudo, que o intuito de abordagens que privilegiam a justiça (e não virtudes, sentimentos, disposições éticas) e princípios universais não é virar as costas para as concepções de bem e necessidades das pessoas. Trata-se, pelo

⁴ Cf. a excelente análise sobre “pluralismo” e sua relação com a constituição de uma “eticidade democrática” em Wellmer (1993). Cf. também Forst (2010, capítulo 3).

contrário, de procurar assegurar em termos normativos que as necessidades, valores e desejos pessoais possam ser protegidos de outras aspirações particulares de vida boa e do jogo político atrelado meramente a conflitos e negociações estratégicas de interesses. Neste sentido, só é válido como justo um princípio que foi capaz de receber um assentimento entre todos os concernidos, ou seja, que apesar dos diferentes interesses e concepções de bem pôde ser racionalmente aceito por todas as pessoas. Esta ideia anima a formulação normativa reconstruída por Habermas desde sua ética do discurso, segundo a qual o consenso racionalmente motivado entre os participantes de discursos práticos diz respeito à aceitabilidade universal das consequências de uma norma para a satisfação legítima das necessidades de todos os concernidos.⁵

Segundo McCarthy, também Habermas, fazendo com que a fundamentação de princípios de justiça se estendesse não só à moral como também atribuindo aos discursos práticos a base de legitimidade política, exigiu que os indivíduos adotassem um “ponto de vista moral” que transcendesse tanto as perspectivas orientadas por interesses como as perspectivas orientadas por valores. “A pergunta que surge”, indaga McCarthy, “consiste em saber se este é um ideal normativo realista para a teoria democrática” (MCCARTHY, 1991b, p. 182). Afinal, o ideal normativo do acordo racional busca na verdade permitir que todos igualmente possam satisfazer legitimamente seus interesses e necessidades. Vale indagar então se em uma democracia esta finalidade necessariamente dependeria do pressuposto de uma

⁵ É preciso chamar atenção para a mudança de fundamentação de uma “ética do discurso” (exposta principalmente em Habermas, 1989 [original de 1983]) para uma teoria dos discursos (formulada em Habermas, 1994). Nesta última, Habermas distingue os usos pragmático, ético e moral da razão prática, não mais submetendo a fundamentação normativa da legitimidade política ao ponto de vista moral, mas sim a um “princípio de democracia” em que o processo de formação política da opinião e da vontade conta com dimensões morais, mas também argumentos axiológicos, negociações e acordos pragmáticos. Para a análise dos motivos desta mudança e das implicações decorrentes para sua teoria da democracia, cf. Melo (2011), capítulo 2.

aceitabilidade racional acerca de normas práticas. Pois o termo necessidade, principalmente, indica uma certa particularidade de problemas que o próprio Habermas ligara aos sentimentos e desejos que se manifestam nas atividades subjetivas frente ao mundo externo e pela qual temos acesso mediante interpretações ou certas expressões valorativas culturalmente compartilhadas (cf. HABERMAS, 1981, p. 138).

A questão que se põe consiste em saber como chegaremos a acordos racionais e universais se as necessidades estão internamente ligadas a valores culturais. Precisaríamos postular que os interesses e necessidades dos indivíduos são passíveis de generalização e comuns, o que para McCarthy seria incompatível com a realidade da prática social: “Por um lado, há questões de justiça que devem ser reguladas por meio de normas obrigatórias a todos por igual; por outro lado, há questões referentes à vida boa, que não são suscetíveis de legislação universal, mas que devem ser consideradas em conexão com as diversas formas de vida e histórias de vida” (MCCARTHY, 1991b, p. 184). O poder que a norma possui para gerar algum tipo de consenso depende, intrinsecamente, dos contextos sócio-culturais em que são exercitadas, somente dessa maneira podendo satisfazer legitimamente os interesses e necessidades dos indivíduos. Para evitar o formalismo, a justificação normativa deveria estar de acordo com seu “contexto de surgimento”, isto é, com os valores referentes às diversas formas e histórias de vida.⁶

⁶ Essa alegada transcendência do contexto, por assim dizer, acabaria contradizendo o ponto de partida assumido pelo próprio Habermas ao explicar aspectos metodológicos de fundamentação de categorias nos termos da teoria crítica. Pois o próprio Habermas havia defendido que toda categoria crítica teria de se referir tanto a seu “contexto de surgimento” quanto a seu “contexto de aplicação”. Cf. Habermas (2013, p. 25 et seq.). Esse também é um aspecto da crítica feita muitas vezes por Honneth. “À teoria habermasiana, que quer fundamentar a pretensão normativa de uma teoria crítica da sociedade em uma ética procedimental do discurso, coloca-se o problema de que os princípios formais da moral têm de estar inseridos em contextos históricos e sociais” (HONNETH, 2000, p. 113).

McCarthy estaria preocupado com a suposta validade universal da norma alcançada nos discursos. Por esta razão, ele dirige suas críticas ao ideal normativo que teríamos de pressupor necessariamente no acordo racionalmente motivado. Afinal, seria possível que, numa sociedade pluralista, cada indivíduo fosse racionalmente motivado de tal maneira que os interesses pudessem ser transformados em normas universais admitidas e fundadas racionalmente? Na realidade das práticas políticas, propõe McCarthy, todo acordo racional deve considerar uma discrepância natural sobre o bem comum e principalmente manter sempre aberta a possibilidade do dissenso, já que todo acordo coletivo é obtido “viciado” por circunstâncias particulares e interesses diferentemente determinados.

McCarthy acredita, assim, que os acordos racionais não seriam um ideal normativo adequado para negociar compromissos justos, aplicar imparcialmente leis gerais, alcançar fins previamente estabelecidos – os quais pressupõem que os agentes já sabem o que querem – e resolver questões éticas que transparecem diferenças de valores nelas inerentes. Desde a formação da vontade até a institucionalização, encontramos um jogo de interesses diversos, advindos, como propõe McCarthy, de diferenças na “educação, situação, experiência”, ou seja, “diferenças básicas na orientação de valor” (MCCARTHY, 1991b, p. 193-194). Por conseguinte, a realidade da democracia nos mostra que o consenso pelo melhor argumento pode durar somente “algum tempo”, na medida em que uma sociedade democrática deve considerar não só aquilo que é melhor para a maioria, mas sim o que a minoria poderia reivindicar como sendo o melhor:

Se as minorias falam regularmente ao tentar convencer as maiorias ou são convencidas por elas, podemos muito bem concluir que os juízos sobre o melhor e o pior neste domínio estão sujeitos intrinsecamente à considerável variação, que a unanimidade em assuntos prático-políticos nem sempre é alcançável, e que as instituições democráticas não deveriam construir-se

sobre a suposição de que podemos alcançá-la (idem, p. 194-195).

Com a finalidade de adotar uma interpretação mais realista da democracia diante do fato do pluralismo, McCarthy propõe uma reformulação do ideal normativo do acordo racionalmente motivado utilizando dois casos em que não seria desconsiderada a possibilidade do “desacordo”. O primeiro diz respeito ao acordo que deve considerar uma natural discrepância sobre o bem comum. Habermas não teria considerado elementos de conciliação, compromisso, adaptação, negociação etc.⁷ O segundo diz respeito à universalidade da norma e à justiça. McCarthy acredita que Habermas não considerou adequadamente a possibilidade de que as normas pudessem ser morais apenas para uma parte dos seres humanos. Se os participantes fossem conscientes da particularidade das normas gerais e universais, poderiam salvar, segundo McCarthy, algum sentido do acordo racionalmente motivado: uma concepção política da justiça poderia motivar racionalmente uma sociedade a consentir com leis que não compartilham padrões avaliados como injustos, adotando-se sempre uma certa concepção de vida humana para que certos argumentos e razões possam ou não ser aceitos no que diz respeito à justiça ou injustiça de uma norma. Conforme sua crítica, “uma *esfera pública* cujas instituições e cuja cultura encarnam esta diversidade seria – e é isso o que quero sugerir – um ideal mais realista que outro que encarna, por mais destrancendentalizada que se queira, a noção kantiana, insuficientemente contextualizada, de vontade racional” (MCCARTHY, 1991b, p. 199, grifos RM).⁸

⁷ O fato de Habermas ter incorporado de maneira explícita a dimensão pragmática das negociações, acordos e formação de compromissos no livro de 1994 (*Faktizität und Geltung*) demonstra que as lacunas apontadas por McCarthy de fato precisaram ser repensadas.

⁸ A esta crítica de McCarthy no que concerne à “destrancendentalização” da razão comunicativa, Habermas procurou elaborar uma longa resposta. Cf. Habermas (2005).

Não se trata, portanto, de uma crítica aos discursos propriamente ditos, mas sim à necessidade de que tais discursos possam solucionar conflitos de valores e de interesses lançando-se mão tão somente da pressuposição de aceitabilidade racional. Pois não se pode esperar de sociedades pluralistas, nas quais os conflitos são cada vez mais intratáveis, um acordo em torno das razões. Contudo, defende McCarthy, o sentido prático dos discursos pode ser preservado, pois

os participantes razoáveis com diferentes orientações de valores, interpretações de necessidades, autocompreensões e visões de mundo não precisam sempre designar o mesmo peso para as mesmas considerações, *nem* antes nem depois da argumentação. Eles vão, é claro, tentar persuadir os outros da força das razões que consideram as melhores, e tentar entender e apreciar as razões que os outros têm para endossar a posição que defendem. Mas isso não precisa levar a um equilíbrio consensual das ordens de razões rivais (MCCARTHY, 1998, p. 140).

Dois argumentos das respostas de Habermas a McCarthy podem ser destacados de antemão. O primeiro argumento diz respeito ao diagnóstico de sociedades pluralistas. Para McCarthy, sociedades pluralistas que se encontram sob condições de concorrência entre visões de mundo diferentes, incomensurabilidade de medidas de valor, linguagens valorativas e tradições distintas, implicam na indeterminação de procedimentos discursivos e acordos racionalmente motivados. Diferentemente, para Habermas, o pluralismo – “não apenas inevitável como também desejável” (HABERMAS, 1991, p. 202) – de formas de vida implica não somente a necessidade de que as regras e os princípios tenham de tomar formas de justificação abstratas, como sobretudo pressupõe que o próprio pluralismo *já* se encontra sob exigências normativas de justiça. Caso contrário, não seria possível proteger sujeitos e modos de vida que persistem na diferença (idem, p. 202-203).

E isso nos leva ao segundo argumento. McCarthy também pressupõe e admite que, ao partirmos do diagnóstico do pluralismo, temos de enfrentar uma de suas consequências políticas, localizada tanto por ele quanto por Habermas nos tipos de conflitos causados pelas diferenças de valores. “O Estado democrático de direito”, admite o próprio Habermas, “conta apenas com um repertório limitado de meios para a regulamentação de conflitos de valores” (HABERMAS, 1997, p. 320). Mas a Habermas interessa, sobretudo, dois meios de “neutralização normativa das diferenças” (idem, p. 321).⁹ O primeiro diz respeito à distinção entre questões de justiça e questões sobre a vida boa. Do interior das próprias visões de mundo não é possível garantir a coexistência com igualdade de direitos entre todos os cidadãos. Isso exige que se adote, por conseguinte, um ponto de vista moral e que se recorra à alternativa do primado da justiça sobre o bem (idem, p. 321-322). O segundo implica que a reconstrução da legitimação por meio do procedimento não prescindia das condições normativamente exigentes de aceitabilidade racional.

Não bastaria, como pretende McCarthy, substituir o acordo racional pela expectativa de tolerância, o respeito mútuo, o amparo etc. Como seria possível reconstruir o que há de *razoável* no sugerido “desacordo razoável”? “Segundo suponho”, diz Habermas, “o fato de McCarthy não tornar ainda mais precisa essa alternativa tem sua explicação em certa falta de clareza quanto às condições cognitivas a serem preenchidas para que se possa *exigir* tolerância de maneira racional” (idem, p. 334). O consenso em favor de uma tolerância “mínima” (aquela que deveria ser pressuposta para que se pudesse garantir o sentido prático dos discursos, defendido por McCarthy) só poderia ser alcançado quando encontrássemos uma base constituída de convicções em comum em favor do “*agree to disagree*” (ibidem). Nas condições

⁹ Com “neutralização normativa das diferenças” Habermas entende a impossibilidade de que a “diferença” tenha poder normativo – isto é, público – de justificação. Em outras palavras, a “diferença” em si mesma não é fonte de validade normativa, mas sim o procedimento de aceitabilidade racional.

do pluralismo, isso só é possível segundo regras que possam ser aceitas por todas as partes de maneira mais ou menos racional. A manutenção do dissenso e do pluralismo radical, de um ponto de vista normativo, permite *mais* liberdade e *mais* reconhecimento quando a democracia não exclui a autoafirmação de valores e formas de vida. O dissenso, portanto, pode ser democrático nos limites do razoável, ou seja, quando permite democraticamente a manifestação plural de perspectivas desejavelmente diversas. E se esse mesmo argumento nos levaria a concluir que o poder autoritário simplesmente aniquila a possibilidade do dissenso, a existência do conflito de interesses e valores já pressupõe, por seu turno, determinadas formas mais ou menos racionais de acordo político passíveis de serem reconstruídas normativamente.

II

Antes de vincular o conceito de esfera pública à discussão desenvolvida até aqui, gostaria de recuperar o argumento principal de McCarthy mais uma vez, pois entendo que suas críticas a Habermas lançam luz a problemas cruciais que devem ser enfrentados por uma teoria crítica da democracia. De acordo com McCarthy, pode ser “desastroso” tentar dar uma resposta ao conflito de valores e interesses pressuposto em sociedades pluralistas com base apenas em acordos racionalmente motivados. A necessidade de um acordo “racional”, bem como todas as restrições normativas que tal acordo acarreta, acaba fazendo com que o procedimento de aceitabilidade reconstruído a partir das práticas discursivas dos próprios participantes tenha de ser transcendido pelas exigências normativas fortes da validade racional: as experiências, visões de mundo, necessidades e interesses dos sujeitos acabam sendo deixados de lado pelos pressupostos de uma razão comunicativa ancorada em relações de entendimento, que são mediadas pela linguagem. Com isto, a pretensão *cognitiva* da aceitabilidade racional (nas dimensões

pragmática, ética e moral) deixaria pouco espaço para uma maior variedade e multidimensionalidade de acordos de teor “prático” presentes na esfera pública (o *sentido prático*, menos exigente em termos cognitivos, pois não exatamente baseado em razões, mas em acertos e negociações de compromissos mais fáceis e alteráveis; cf. MCCARTHY, 1991b, p. 195 et seq.).

No entanto, não nos parece que a força da crítica de McCarthy aos discursos práticos ainda possa ser igualmente verificada no que diz respeito à compreensão do conceito de *esfera pública* em Habermas, sobretudo a partir da exposição do conceito em 1994. Nesta exposição, o conceito habermasiano de esfera pública não deve ser entendido simplesmente na qualidade de modelo normativo e sim como um *espaço social*, dinâmico e poroso, que também agrega experiências culturais, modos de vida cotidianos, conflitos e negociações com mais adensamento sociológico.¹⁰ Desta perspectiva, é possível pensar processos não restritos à reconstrução procedimental da política deliberativa, uma vez que na esfera pública os problemas políticos são tematizados desde sua gênese social mediante orientações de valores, interpretações e necessidades, podendo também alcançar posteriormente a dimensão da institucionalização no sistema político. Trata-se aqui de uma concepção de esfera pública que não pode ser caracterizada como ponto de partida normativo, mas que pode produzir, no decorrer de seus processos, aspirações e pretensões normativas. Em outros termos, a própria esfera pública não é modelo, princípio ou conceito normativo. Pelo contrário: os referenciais normativos que surgem para lidar com divergências e conflitos são produzidos de seu interior, isto é, de um espaço social aberto, dinâmico e em disputa.

Nesse sentido, o conceito de esfera pública pode incorporar uma compreensão ampliada da prática política, permitindo a ela, como formula Habermas, “perceber e tematizar os problemas da

¹⁰ Refiro-me aqui particularmente ao capítulo 8 de *Faktizität und Geltung*. Sigo aqui a interpretação do conceito de esfera pública que desenvolvi em Melo (2015).

sociedade em seu todo” (HABERMAS, 1994, p. 441). Isso ocorre em um âmbito ainda “pré-reflexivo” em que as experiências produzidas no plano das interações sociais da esfera pública (que perpassam os aspectos mais cotidianos das “biografias privadas”) estão abertas a expressões difusas. Além disso, a esfera pública é responsável por catalisar expressões que surgem do cotidiano das experiências de indignação das pessoas, envolvendo questões como discriminação de gênero, raça e sexo, violência urbana, violação de direitos etc. Assim, os problemas gerados pela sociedade são sentidos de modo negativo pelos sujeitos no âmbito de suas histórias de vida socialmente produzidas, somente por isto sendo capazes de costurar aquele fio tênue que liga de alguma maneira as condições de existência das pessoas a efeitos com algum tipo de incidência sobre as instituições políticas, alargando a própria compreensão do que significam experiências politicamente relevantes. “Os problemas que vêm à baila na esfera pública política”, afirma Habermas, “tornam-se inicialmente visíveis como reflexo de uma pressão social exercida pelo sofrimento ao espelhar as experiências pessoais de vida” (idem, p. 441-442).

Também essa dimensão das interações sociais cotidianas não pode ser inflada normativamente. Mas é preciso compreender a relação entre argumentos normativos e as experiências cotidianas. De um lado, Habermas não deixa de destacar que é precisamente em tais contextos que se reproduzem tanto os aspectos “opressivos”, “patológicos”, “desiguais” e “reificantes” dos convívios entre as pessoas (na família, na escola, no trabalho etc.) quanto valores éticos e disposições morais inseridas em esferas diferenciadas de sociabilidade (HABERMAS, 1994, p. 442 et seq.). De outro lado, regras de argumentação, imparcialidade do procedimento e motivação racional – únicas responsáveis, aliás, pela reconstrução dos aspectos normativos nos termos da teoria do discurso – são reconstruídas como elementos reflexivos que os próprios concernidos, considerados sujeitos capazes de fala e ação, podem colocar em prática diante de eventuais conflitos. No entanto, os discursos práticos e as experiências sociais da esfera pública também podem ser pensados complementarmente, sem

que os componentes genéticos e não normativos das últimas anulam o caráter normativo e racional dos primeiros.¹¹

Desta maneira, seria possível avançar não somente diante da objeção de McCarthy no que concerne ao lugar da diferença e dos conflitos em sociedades pluralistas. McCarthy também está questionando a abertura da tradição da teoria crítica habermasiana, especialmente na formulação de sua teoria da democracia, para dimensões de dominação social e de poder que remetem à herança foucaultiana.¹² No quadro da reconstrução do direito e da democracia, Habermas apresentou uma teoria da “circulação do poder” na esfera pública, reinterpretando as análises iniciadas por Bernhard Peters (1993) e Nancy Fraser (1997). É possível, no entanto, tirar mais desta formulação específica do poder do que tem sido reconhecido na literatura. Para tanto, é necessário conceber a circulação do poder para além do seu efeito em processos de “institucionalização”.

Segundo a interpretação mais comum, Habermas apresenta a circulação de poder com a finalidade de mostrar como a pressão constantemente exercida pela sociedade civil e pelas esferas públicas autônomas sobre o sistema político poderia produzir consequências emancipatórias, democratizando as instituições formais do Estado de direito. Há assim um movimento de “contra-poder” de baixo para cima que, em momentos de crise e ebulição social, poderia inverter o fluxo tradicional de poder,

¹¹ Mas nem sempre o próprio Habermas permite que se faça uma diferenciação entre a fundamentação do cerne procedimental da política deliberativa, cuja súmula aparece na fórmula do princípio do discurso, e a exposição da esfera pública. Talvez fosse preciso pensar distinções de reconstrução para um e outro caso. Ainda não estou certo se a distinção entre uma reconstrução “interna” e outra “externa”, proposta pelo próprio Habermas, poderia se aplicar ao problema aqui tratado. Sobre os sentidos de reconstrução no livro de 1994, cf. Melo e Silva (2012).

¹² Cf. especialmente McCarthy (1991c, p. 43-75). Para uma problemática semelhante, cf. Honneth (1989), capítulos 4, 5 e 6. Uma análise abrangente e bem-sucedida do conceito de poder que analisa também a teoria da democracia de Habermas se encontra em Strecker (2012).

que geralmente é exercido de cima para baixo (cf. HABERMAS, 1994, p. 460 et seq.). Entram neste movimento temas e demandas públicas, que junto à pressão exercida pelos movimentos sociais, pelas expressões de indignação, injustiça e crise de legitimidade, destacam concepções controversas ligadas a valores divergentes, confrontos de interesses e aspirações morais. A noção de “poder”, neste caso, pode ser entendida sobretudo em virtude do choque entre o centro do sistema político e de seus grupos dominantes, de um lado, e a periferia da sociedade, de onde emergem os problemas cotidianos e as questões são elaboradas politicamente de maneira ainda informal.

Assim, de um lado, na esfera pública, as opiniões públicas ligadas a assuntos coletivos podem surgir mediante uma variedade de processos contestatórios ou deliberativos levados a cabo pelos movimentos sociais, organizações da sociedade civil, redes de comunicação e atores estatais. De outro lado, em casos de muita pressão da sociedade, é possível contar com uma institucionalização de teor mais democrático e, portanto, capaz de legitimação. Segundo este modelo proposto, a legitimidade democrática requer que o Estado de direito possa se tornar poroso diante das tematizações e pressões da esfera pública.

No entanto, podemos ainda interpretar a circulação do poder de tal modo a localizar o lugar do poder no interior das interações sociais.¹³ Não é casual que Habermas faça menção explícita a Foucault para especificar o estatuto de sua análise neste momento, em que se trata de olhar para formas de exclusão estruturais e historicamente evidentes, como nos casos de discriminação de

¹³ Apesar da análise de Strecker ser bastante instrutiva, o autor, ao levar em consideração a teoria da democracia de Habermas, não dá a devida atenção a tais elementos do poder na dimensão genética das interações sociais, que fazem parte do desencadeamento da circulação de poder na esfera pública informal. Fica patente que também Strecker restringe sua interpretação da teoria da democracia de Habermas mais à política deliberativa (exposta no capítulo 7 de *Faktizität und Geltung*) do que à reconstrução da esfera pública (presente no capítulo 8). Cf. Strecker (2012), parte III.

gênero e raça (HABERMAS, 1994, p. 452). Pois é precisamente no interior das interações sociais que são produzidos diagnósticos acerca dos sofrimentos causados em contextos sociais de vida, da fragilidade da autonomia e da autorrealização, da dimensão da falta de autoesclarecimento e autoconsciência, da importância ética da solidariedade e da preocupação com o “outro concreto”. São, portanto, âmbitos da vida social em que não é possível eliminar simplesmente diferenças, conflitos e desacordos de fundo, e de onde se inicia, por assim dizer, a circulação de poder na forma de uma reação (ou indignação) à dominação social existente, assumindo formas de lutas por reconhecimento. É mais notável ainda que Habermas dê atenção a tais práticas e experiências justamente na reconstrução da esfera pública. Isso ocorre porque o entrelaçamento entre experiências privadas e públicas constitui a base da circulação de poder.

Ora, McCarthy sublinha com razão a importância de uma análise do poder mais adequada na teoria da democracia e na crítica social de teor normativo. Por outro lado, e nisto ele também está correto, os ganhos dos discernimentos foucaultianos, em termos de pesquisa social empírica, não implicam que tenhamos de concordar com o ceticismo em relação às consequências normativas da teoria. Mas certamente há mais na concepção de democracia formulada por Habermas do que apenas a dimensão procedimental reconstruída do ponto de vista da teoria do discurso, pois de modo algum a esfera pública está subsumida ao “ideal normativo” dos discursos práticos, como já sugeria McCarthy (1991a, p. 192-195). Talvez fosse possível recolocar o ônus da melhor compreensão acerca de democracias realmente existentes nas mãos do próprio McCarthy, cobrando dele desta vez uma análise mais adequada sobre as esferas públicas políticas. Porém, isto seria contraproducente. É mais frutífero, como procurei fazer no presente artigo, aprender com suas interpretações e objeções em um trabalho conjunto de reconstrução e desenvolvimento dos problemas e desafios a serem enfrentados por uma teoria crítica da democracia com propósitos emancipatórios.

Referências

- FORST, R. **Contextos da justiça**: Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Trad. Denilson Luis Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.
- FRASER, N. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In: **Justice Interruptus**: Critical Reflections on "Postsocialist" Condition. New York/London: Routledge, 1997.
- HABERMAS, J. **Theorie des kommunikativen Handelns**. Vol. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- _____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. Erläuterungen zur Diskursethik. In: **Erläuterungen zur Diskursethik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- _____. **Faktizität und Geltung**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- _____. Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School. In: **Die Einbeziehung des Anderen**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- _____. Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft. In: **Zwischen Naturalismus und Religion**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- _____. **Teoria e práxis**. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2013.
- HONNETH, A. **Kritik der Macht**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- _____. **Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft**. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale. In: **Das Andere der Gerechtigkeit**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

MCCARTHY, T. **The Critical Theory of Jürgen Habermas**. Cambridge/London: MIT Press, 1981.

_____. **Ideals and Illusions**. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory. Cambridge/London: MIT Press, 1991a.

_____. Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics. In: **Ideals and Illusions**: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory. Cambridge/London: MIT Press, 1991b.

_____. The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School. In: **Ideals and Illusions**: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory. Cambridge/London: MIT Press, 1991c.

_____. Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytic Distinctions. In: ROSENFELD, M.; ARATO, A. (orgs.). **Habermas on Law and Democracy**. Berkeley: University of California Press, 1998.

MELO, R. **O uso público da razão**: Pluralismo e democracia em Jürgen Habermas. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. Repensando a esfera pública: Esboço de uma teoria crítica da democracia. **Lua Nova**, 94, 2015.

MELO, R.; SILVA, F. G. Crítica e reconstrução em Direito e democracia. In: NOBRE, M.; REPA, L. (orgs.). **Habermas e a reconstrução**. Campinas: Papyrus, 2012.

PETERS, B. **Die Integration moderner Gesellschaften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

STRECKER, D. **Logik der Macht**: Zum Ort der Kritik zwischen Theorie und Praxis. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2012.

WELLMER, A. Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen "Liberalen" und "Kommunitaristen". **Endspiele**: Die unversöhnliche Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

The Habermasian Foundations and Aims of Axel Honneth's Theory of Recognition¹

Marjan Ivković²

Abstract: The paper reconstructs Axel Honneth's theoretical evolution as a complex interrogation of Habermasian critical theory, arguing against a misconception that Honneth tries to "supersede" Habermas' perspective through an essentialist and reductionist social philosophy, and pointing out that Honneth's theory retains a "Habermasian" tension between two imperatives: attaining post-metaphysical normative foundations and articulating a "diagnostic" social critique. The paper concludes that Honneth's recent works exhibit a systems-theoretic sensitivity, which suggests that Honneth's "dialogue" with Habermas continues.

Keywords: Axel Honneth. Jürgen Habermas. Critique. Recognition. Intersubjectivity. Communication.

Os fundamentos e objetivos habermasianos da teoria do reconhecimento de Axel Honneth

Resumo: Este artigo reconstrói a evolução teórica de Axel Honneth como um complexo questionamento da teoria crítica habermasiana, argumentando contra a concepção errônea segundo a qual Honneth tenta "suplantar" a perspectiva de Habermas por meio de uma filosofia social essencialista e reducionista e mostrando que a teoria de Honneth resguarda uma tensão "habermasiana" entre dois imperativos: alcançar fundamentos normativos pós-metafísicos e articular uma crítica social "diagnóstica". O artigo conclui que os trabalhos recentes de Honneth exibem uma sensibilidade característica das teorias sistêmicas, o que sugere que o "diálogo" de Honneth com Habermas continua.

Palavras-chave: Axel Honneth. Jürgen Habermas. Crítica. Reconhecimento. Intersubjetividade. Comunicação.

¹ Received on 26/09/2016 and accepted for publication on 29/11/2016.

² Researcher at the Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Serbia. E-mail: marjani663@gmail.com.

Las bases y los objetivos habermasianos de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth

Resumen: Este artículo reconstruye la evolución teórica de Axel Honneth como una compleja interrogación sobre la teoría crítica habermasiana, argumentando en contra de la idea errónea de que Honneth trata de “suplantar” la perspectiva de Habermas por una filosofía social esencialista y reduccionista, y destacando que la teoría de Honneth conserva una tensión “habermasiana” entre dos imperativos: alcanzar bases normativas postmetafísicas y articular una crítica social “diagnóstica”. El artículo concluye que los trabajos recientes de Honneth presentan una sensibilidad teórica sistémica, lo que sugiere que el “diálogo” de Honneth con Habermas continúa.

Palabras clave: Axel Honneth. Jürgen Habermas. Crítica. Reconocimiento. Intersubjetividad. Comunicación.

Introduction

One can identify an inclination among contemporary critics to interpret Axel Honneth’s work as an overhasty attempt to supersede Jürgen Habermas’ language-centred intersubjectivist paradigm in critical theory (MCNAY, 2008, v. d. BRINK & OWEN, 2007, FRASER & HONNETH, 2003, ALEXANDER & LARA, 1996). On this account, Honneth’s project ends in a sociologically less sophisticated and philosophically more essentialist theoretical system compared to Habermas’ theory of communicative action. One of the implicit assumptions behind this view, which I aim to problematize in this paper, is that Honneth has not given due attention to the complexity of Habermas’ perspective, and has not interrogated or tried to elaborate Habermas’ fundamental premises rigorously enough. Honneth might have contributed to this misconception to some extent, stating that, over the course of his theoretical evolution, he reached the conclusion that Habermas’ paradigm of understanding rested on an unsatisfactory account of human intersubjectivity, and that the resolution of the contradiction between critical theory’s fundamental aims and the concrete form of their realization required another complete “paradigm shift” (HONNETH, 2004 and 2006).

In response to such positioning, some of Honneth's critics have argued that, upon closer scrutiny, Honneth's theory operates within a narrower scope of concerns than Habermas' regarding problems of epistemology, justification, and social theory (BERG, MIKLICH & ZUCCA, 2004). The critics argue that Honneth's theory has not offered a sufficiently complex alternative to Habermas' foundation of critique in the form of discourse ethics, and that it cannot claim the position of "successor" to the theory of communicative action. The critics propose that Honneth's foundational concept of recognition be viewed as a "subset" of Habermas' concept of communicative action, i.e. as lying at a lower level of abstraction. As the critics argue, recognition presupposes that Habermas' "conditions of discourse" are already present when social actors are recognizing each other (ibid.).

In this paper, I question such criticisms by focusing on the complexity and nuance of Honneth's relationship to Habermas. In my understanding, Honneth's theoretical development is characterized by an (indirect) "dialogical" relation to Habermas, which is not restricted to Honneth's early perspective, but still provides the framework for understanding his recent works devoted to "normative reconstruction" and the diagnosis of social pathologies. I argue that Honneth endorses and tries to further realize Habermas' key meta-theoretical ambition: to simultaneously refine the normative foundations of post-metaphysical critique and articulate a substantive diagnosis of contemporary forms of social domination and pathology. This task creates a "productive" tension at the core of Habermasian critical theory, as it presses toward ever greater self-reflexivity regarding the normative foundations and ever greater sociological sensitivity for the actual, empirical forms of injustice and domination at the same time. Honneth's principal theoretical motivation in the earlier works, I argue, is to articulate a more radical Habermasian critique of social domination within contemporary capitalism. In his developed theoretical system (exemplified by *The Struggle for Recognition and Freedom's Right*), Honneth retains and further accentuates the Habermasian tension, as I will try to show in the following sections.

1 – Habermas' and Honneth's perspectives between normative universalism and diagnosis of domination

Habermas' "linguistic turn" in critical theory has, among other, resulted in the gradual crystallization of three main imperatives of the justification of critique: the imperative of *normative universalism* (the claim to a trans-contextual validity of normative statements), of *epistemological anti-authoritarianism* (rejection of philosophical essentialism that underpins substantive social ontologies or theories of the human subject) and the imperative of the *diagnosis* of the real-world social injustices and domination that are often left unaddressed by abstract theories of justice or contextualist forms of critique.

Habermas' theory of communicative action combines the reconstruction of the normativity of ordinary language with a specific social theory in an attempt to respond to all three imperatives of justification. While Habermas' discourse ethics presents a normatively universalist foundation of critique, it is also anchored in the perspectives of ordinary social actors (everyday speech situations), and provides the conceptual apparatus for societal diagnosis: Habermas' diagnosis of the "systemic colonization of the lifeworld" framed by the account of two logics of action-integration: "systemic" (grounded in functionalist reason) and "social" (grounded in communicative reason). Habermas theorizes social domination more generally as any form of the "systematic distortions of rational communication" by "power" and by the imperatives of material social reproduction (HABERMAS, 1984 and 1987).

The normative-theoretical dimension of Habermas' perspective – embodied above all in "discourse ethics" – provides critical theory with an empirically grounded and non-essentialist (proceduralist) foundation for a critique of social injustices (communication distorted by power). As Joel Anderson argues: "whereas the first generation had (at least initially) looked to various forms of economic, political, cultural or psychoanalytic 'crisis' as sites of emancipatory impulses, Habermas focused on

free interpersonal interaction as it was found in ordinary life and, specifically, in the pragmatics of coming to an understanding with someone about something, to serve as the key source of emancipatory impulses" (ANDERSON, 2011, p. 36). The social-theoretical dimension of Habermas' perspective, on the other hand – the concepts of "functional" and "communicative" rationality – underpins Habermas' diagnosis of social pathology (the colonization thesis). Both dimensions of critique are normatively grounded in the foundational concept of communicative reason and, as such, satisfy Habermas' criteria of epistemological anti-authoritarianism which he defines in terms of "post-metaphysical thinking" (HABERMAS, 1994).

As suggested above, a fundamental tension can be identified between the normative- and the social-theoretic (diagnostic) dimensions of Habermas' perspective. The accounts of two logics of action-integration and the colonization thesis present forms of epistemological authoritarianism that cannot fully be reconciled with Habermas' reconstruction of the normativity of ordinary language. Habermas' solution to this fundamental tension, I would argue, has been to restrict the diagnostic tasks of critical theory as much as possible, ignoring a whole range of actually existing forms of injustice and domination. Christopher Zurn, for example, asks:

what had become of the great critical areas of interest of the past: the phenomenal changes in cultural life through the industrialized mass media and new communications technology, the transformations of personality structures, the nature and role of ideology in the maintenance of structures of domination and oppression? What had become of the leading social concepts imbued with emancipatory content: alienation, anomie, commodification, reification [...] and so on? (ZURN, 2010, p. 9).

Axel Honneth's theory of recognition is a complex theoretical project which attempts to once again open up the post-metaphysical, Habermasian critical theory to some of the

first-generation critical theorists' concerns. As I understand Honneth's perspective in agreement with Jean-Philippe Deranty (2009), Honneth's early works attempt to elaborate Habermasian critical theory through a theorization of one dimension of social reality neglected by Habermas – the symbolic conflict over the normative frameworks of social action. The early Honneth's aim is to articulate "conflict-theoretic" and non-teleological accounts of social integration and change within the Habermasian paradigm.

Honneth's early works clearly express a conviction that critical theory has lost some of its diagnostic "edge" with Habermas' linguistic turn, and suggest that Honneth's own task was that of formulating the critique of capitalism and a theorization of class conflict within the confines of Habermas' paradigm (HONNETH, 1991).³ Honneth's early self-understanding already implies that, to achieve this task, one must return to a substantive type of social critique which could identify empirical instances of social injustice more effectively than Habermas' abstract discourse ethics. However, the early Honneth also has little doubt that the linguistic turn has greatly enhanced both the philosophical plausibility and the empirical adequacy (the social-theoretical foundations) of critical theory in comparison to the first-generation Frankfurt School. The further enhancement of Habermasian critical theory along the lines of post-metaphysical thought and empirically adequate social critique can thus be understood as the central task of Honneth's work.

Honneth's theoretical project has, since its very beginnings, been concerned with both dimensions of theorization, making use of both normative- and social-theoretical (explanatory) arguments in trying to overcome what he identified as the limitations of Habermas' perspective. In contrast to Habermas' two-dimensional conceptualization of "reason" within social reality (communicative

³ As Jean-Philippe Deranty points out in *Beyond Communication*, "the complexity of this relationship [Honneth's to Habermas], stems from the fact that the many critical objections brought against Habermas are themselves inspired by Honneth's early Neo-Marxist position" (DERANTY, 2009, p. 11).

and functional), Honneth articulates a new “foundational” concept which fuses explanatory and normative purposes – intersubjective *recognition*, understood as the universal precondition of human self-formation. As Patchen Markell, for example, argues:

among the most compelling features of Axel Honneth’s work is his commitment to the integration of ethical and political philosophy with the study of actually existing forms of experience, motivation, and social struggle. The idea of recognition serves as his bridge between these levels of analysis: for Honneth, recognition is what we owe to each other, yet it is also that toward which our social interactions are already oriented, however imperfectly (MARKELL, 2007, p. 100).

2 – The early Honneth’s critique of Habermas: a power-theoretic elaboration

Honneth’s nuanced critique of Habermas’ perspective articulated in his earlier works constitutes the foundation on which he gradually develops a new variant of intersubjectivist critical theory, which conceives of social integration and historical change in *action-theoretic* terms, and conceives of social action as entirely “normatively” integrated, rejecting Habermas’ conception of systemic reason as a qualitatively distinct logic of action-integration. The early Honneth’s aim in works such as *The Critique of Power* was to reintroduce into Habermasian critical theory the concept of *class struggle*. The Honnethian conception of class struggle takes over the Habermasian view on the normative (value-rational) logic of social interaction, as opposed to the Marxist dialectic of the forces and relations of production. Honneth’s perspective, as articulated in *The Critique of Power*, defines class struggle as essentially a “moral” phenomenon, “a struggle between social groups for the organizational form of purposive-rational action” (HONNETH,

1991, p. 269). Such struggle has to be resolved by reaching a higher stage of normative consensus that reflects the new balance of power between the struggling groups, and the institutional system of any historical social order should be understood as a crystallization of the results of successfully concluded, morally motivated conflicts between social groups.

As Honneth's criticism in *The Critique of Power* points out, in his mature works Habermas forfeited one crucial aim of the original critical theory by giving up on the conceptualization of *social domination*. Criticizing Habermas' ideal of "communication free from power", Honneth points out that "processes of social domination – indeed, the problem of the social formation of power in general – are secondary for the model of the history of the species that leads to this practical conclusion" (HONNETH, 1991, p. 267-268). In Honneth's interpretation, Habermas' approach to social domination and change is essentially *systems-theoretic* despite the intersubjectivist social ontology that grounds his perspective.

In his critique of the "technocracy thesis", Honneth argues, the early Habermas had formulated an account of social reproduction as a normatively charged interactive process, which depends on an intersubjective agreement mediated by social norms (HONNETH, 1991, p. 265). Moreover, in *Knowledge and Human Interests* Habermas adds the dimension of *class struggle* to the communicative process of consensus formation, arguing that, under the conditions of capitalist domination, the struggle between social groups over the legitimacy of the dominant value patterns interrupts the free discussion about institutional arrangements. In proposing a conflict model of the symbolic reproduction of society through everyday communication, Habermas introduced into his social theory the notion of *collective actors* – social groups struggling over the legitimacy of norms (HONNETH, 1991, p. 275).

However, Habermas did not pursue this line of thought any further and, as Honneth argues, decided instead to remove from his social-theoretical foundations the notion of a "morally motivated" class struggle, replacing the latter with a conception of history as the progressive self-formation of the human species. This

self-formative process consists of two dimensions: the historical progress in the scope and efficiency of material reproduction (based on instrumental reason) and the gradual rationalization of symbolic reproduction (based on communicative reason). As Honneth argues, the mature Habermas transforms his early anthropology of knowledge, which aims at understanding the *qualitative difference* between three forms of social action (instrumental, normative-practical and critical), into a social-theoretical perspective which is primarily concerned with different forms of the *coordination* of individual social action (HONNETH, 1991, p. 287).

Over the course of this theoretical shift, Habermas has transformed his two fundamental concepts of instrumental-rational and communicative action into *two separate logics of social integration*. In Honneth's understanding, the mature Habermas' essentialized distinction between systemically and communicatively integrated domains of social reality treats the sub-systems of the modern capitalist economy and the bureaucratic state as largely norm-free, and the domains of the social *lifeworld* (the modern family, the political public sphere and the realm of cultural production) as largely power-free. The final result of this essentialization, Honneth argues, is that Habermas has to conceive of the effects of social power as extrinsic to human subjectivity: "in the end it seems that, through the stages of the development of his social theory, Habermas has worked his way up to a diagnosis of the times that, like Adorno's and Foucault's analysis of the present, concentrates on the social consequences of power complexes that have become autonomous" (HONNETH, 1991, p. 302).⁴

⁴ In light of the mentioned "psychologistic" readings of Honneth, this criticism of Habermas is a crucial indicator of the early Honneth's sensitivity to the "effects of power" within the socialization process. Honneth actually argues that Habermas' "distortions of rational communication" by "power" or the imperatives of material reproduction are not extrinsic to the process of subject-formation (which should otherwise be treated as thoroughly "communicative-rational"), but are built into the normative action-orientations that shape the process of socialization.

According to Honneth, with the turn toward systems theory and evolutionism Habermas not only ended up with an empirically inadequate account of social reality and human subject-formation, he also gave up an early ambition of formulating a critique of power and social domination in terms of class struggle. Honneth argues in another crucial passage that

[Habermas] not only gives up the possibility of a justified critique of concrete forms of organization of economic production and political administration, [he] loses above all [...] the communication-theoretic approach he had initially opened up: the potential for an understanding of the social order as an institutionally mediated communicative relation between culturally integrated groups that, so long as the exercise of power is asymmetrically distributed, takes place through the medium of social struggle (HONNETH, 1991, p. 303).

The “moral-theoretical monism” that Honneth articulated in his early critique of Habermas (in contrast to the latter’s “dualism”) has remained the defining trait of his mature theory of recognition. In his debate with Nancy Fraser, for example, Honneth stresses that contemporary neoliberal deregulation should not be seen as an “anonymous”, norm-free and systemic-rational process, but as the *legal institutionalization of a particular moral worldview*: “indeed, the term ‘deregulation’ itself is a direct indication of the fact that the labor market is organized by legal norms that express the moral interests of those involved” (FRASER & HONNETH, 2003, p. 254). Honneth’s criticism of Habermas in *The Critique of Power* constitutes the essence of his perspective on the main tasks of critical theory: the justified critique of the *concrete* forms of economic and political arrangements grounded in a theoretical perspective that conceptualizes social struggle (primarily class struggle) as a thoroughly “moral” intersubjective phenomenon.⁵ onneth’s

⁵ Joel Anderson, for example, notes that “Honneth’s consistent focus on the dynamic, ‘agonistic’ nature of the social world is typical of a generation that is

arguments in *The Critique of Power* suggest that Habermasian critical theory should be further developed along the lines of an *interactionist social ontology* and a *non-teleological and conflict-theoretic* account of historical progress. The early Honneth's elaboration of the Habermasian paradigm, however, already constitutes a qualitatively distinct theoretical perspective characterized by the following premises:

1) An *action-theoretic social ontology* (DERANTY, 2009, 2010 and 2011; RENAULT, 2011) which treats the institutional system of a social order as the product of a complex, dialectical relationship between the direct, "everyday" social interaction and the fragile and precarious normative frameworks of action which shape these interactive flows. Honneth, in contrast to Habermas, is not willing to give any degree of epistemological autonomy to the "systemic" (a-normative) nature of institutions such as the modern bureaucratic state or the capitalist market.

2) A *non-teleological and conflict-theoretic* understanding of history and social change. Societal development, in contrast to Habermas, is conceived by Honneth as a fully contingent outcome of a long series of conflicts between social groups, which are struggling over the right to redefine and justify a given institutional order on the grounds of their normative action-orientations. The latter, as Honneth points out in the critique of Habermas, are themselves shaped by the power *differentials* that permeate the process of socialization.

3) *Substantive foundations of critique*, namely Honneth's account of the fundamental human need for developing an "undistorted identity". This aspect of Honneth's perspective, arguably the most controversial one in the context of post-metaphysical thought, can be clearly identified in Honneth's critique of Habermas' systems-theoretic social ontology and the proceduralism of discourse ethics.

much more attuned to the positive aspects of heterogeneity and ambivalence than Habermas tends to be" (ANDERSON, 2011, p. 49).

In the essays collected in *The Fragmented World of the Social*, Honneth elaborates another line of argument already present in *The Critique of Power*, namely that Habermas' theorization of communicative reason presents a restricted conceptualization of human intersubjectivity, which results in a distorted picture of our moral experiences and claims, and to a "growing gap between moral-philosophical undertakings and everyday social interaction" (HONNETH, 1995, p. xiv). One of the core arguments of Honneth's critique of Habermas is that the account of the universal normative logic of linguistic interaction is hypostatized as the essence of human morality and the motor of moral progress in Habermas. The hypostatization of language, Honneth argues in "Moral Consciousness and Class Domination", results in a neglect of a whole realm of ordinary actors' moral claims that do not reach the level of discursive formulation required by Habermas. As Honneth explains: "my supposition is that Habermas must implicitly ignore all those potentialities for moral action which may not have reached the level of elaborated value judgements, but which are nonetheless persistently embodied in culturally coded acts of collective protest or even in mere silent 'moral disapproval'" (HONNETH, 1995, p. 208).

Honneth argues that the neutralization of class struggle in the second half of the twentieth century should not be understood in terms of the welfare state's capacity to "institutionalize" conflict and satisfy the expectations of the working class – on the contrary, the neutralization is the product of more effective mechanisms of symbolic (class) *domination*. In Honneth's understanding, this unintended outcome of Habermasian social critique is the result of a predominantly systems-theoretic approach to societal reproduction which neglects the fact that societies are *normatively* integrated, in the already mentioned sense of the everyday reproduction of collective action-orientations.⁶ This argument, in

⁶ Deranty argues that this aspect of Honneth's critique of Habermas actually implies a *radicalization* of the communication-theoretic perspective: "in fact Honneth radicalises Habermas' paradigm shift in that he does not accept the

my understanding, is one of the early Honneth's sharpest critiques of Habermas that still aims at elaborating the communication-theoretic paradigm, underpinned by Honneth's ambition to reintroduce the *critique of social domination* as a core concern of critical theory.

The early Honneth's theorization of the "hidden morality" of the working class and the techniques of capitalist domination demonstrates his determination to normatively reorient Habermasian critical theory from discourse ethics towards a phenomenology of the moral experiences of underprivileged social groups, and to reorient it from a systems-theoretic to an action-theoretic account of social reproduction and change.

3. The normative/diagnostic tension within the mature theory of recognition

In Honneth's essays collected in *The Fragmented World of the Social* such as "Domination and Moral Struggle", we encounter for the first time an argument that the early Hegel's perspective on the universal prerequisites of human identity-formation – love, legal respect and cultural esteem – could present a fruitful normative and social-theoretical corrective to Habermas' "linguistically reductionist" concept of intersubjectivity.

The Struggle for Recognition can be read as Honneth's attempt to transform his criticism of Habermas into a positive vision of a new intersubjectivist critical theory, built on a conflict-theoretic account of societal evolution and reproduction and an alternative account of human self-formation. Honneth explicitly defines his project in the spirit of *The Critique of Power*, as an attempt at a synthesis of Foucault's concept of strategic action and Habermas' account of the normativity of everyday linguistic interaction: "any attempt to integrate the social-theoretical insights of Foucault's

premise that communicative action might not be the ultimate mode of action-coordination in some areas of social life" (DERANTY, 2011, p. 64).

historical work within the framework of a theory of communicative action has to rely on a concept of morally motivated struggle" (HONNETH, 1996, p. 1). Honneth grounds his theorization of human intersubjectivity in George Herbert Mead's notion of the actors' "moral-practical self-relation" as a constitutively interactive phenomenon.

Despite Honneth's critique of Habermas' focus on linguistic interaction, language does figure prominently in Honneth's reconstruction of George Herbert Mead's perspective, and is interpreted as the medium of the individuals' moral-practical self-formation. Honneth's elaboration of Habermas' language-centred social ontology in the *Struggle for Recognition* could, in my understanding, be summarized as follows: social actors do not merely interpret linguistic statements as true or false, right or wrong, truthful or insincere. Much more importantly, they *experience* the others' actions in a normative way, which involves their cognitive capacities, their emotional apparatus and their somatic reactions, fused within Honneth's perspective in the concept of "practical self-relation".

It could be argued that, for Honneth, the main concern of critical theory should not be the internal logic of the medium of interaction (the rules of communication), but the logic of the actors' diverse socially shaped *expectations* of how they should be treated in interactive situations. Habermas' theory is centred around the assumption that the telos of language is the very act of understanding, more precisely the establishment of a consensus undistorted by power or the imperatives of self-preservation (HABERMAS, 1984). Honneth, on the other hand, argues that social actors engaged in symbolic interaction do not merely strive towards an understanding free of coercion, but that they expect a certain positive disposition (attitude) from their interactive partners that Honneth terms "recognition" (HONNETH, 1996).

Expectations of recognition are framed by a historical normative order of interaction (an institutional system), which itself represents a temporary resolution of conflicts between social groups over the institutionalization of evaluative patterns (patterns of recognition).

Recognition in Honneth is a *social-ontological* concept which purports to explain the universal intersubjective logic of human self-formation, and relations of social power should be understood as *intrinsic* to all the historically existing asymmetrical patterns of recognition. Symmetrical recognition, as I understand Honneth, should be treated as a regulative ideal, extrapolated from the historical tendencies of a gradual normative progress of humanity and projected into the future, in more or less the same way as Habermas' conception of the "ideal communication community" (HABERMAS, 1984).

The Struggle for Recognition transforms the normative foundations of intersubjectivist critical theory in a far-reaching manner. Through a synthesis of the early Hegel and Mead, Honneth introduces into critical theory a concept of human *self-realization*, conditional upon the ability of individuals to obtain adequate recognition, and thus develop a "healthy" self-relation. In Habermas we find little discussion of the criteria by which the "health" of a particular subjectivity can be judged, apart from the arguments that ego-development depends on acquiring communicative competence and that the emancipatory process in history revolves around the rationalization of symbolic interaction (HABERMAS, 1984, 1987). Habermas refrains from articulating positive accounts of human "flourishing" precisely because he wants to completely overcome the metaphysical legacy within critical theory. As far as the theory of communicative action is concerned, autonomous life depends on the ability of actors to exercise communicative reason, as the latter opens up the discursive space for formulating particular conceptions of the "good life". However, Habermas does not go so far as to argue that the exercise of communicative reason is an intrinsic component of leading a "good life". Honneth, on the other hand, formulates a substantive theory of self-formation which, somewhat ambiguously, accords to intersubjective recognition both the role of a "precondition" of self-realization and that of its actual "substance", as critics such as Nancy Fraser have observed (FRASER & HONNETH, 2003).

Honneth's account of the struggle for recognition presents a highly reflexive attempt to articulate an interactionist and conflict-theoretic alternative to the functionalism of Habermas' perspective, and a substantive yet post-metaphysical alternative to the proceduralism of discourse ethics. However, the developed theory of recognition thus not only takes over, but accentuates the fundamental normative-diagnostic tension at the core of Habermasian critical theory. Whereas in Habermas we encounter the tension between the reconstruction of the normativity of ordinary language and the social-theoretical account of the two logics of action-integration, Honneth's theory of the subject and social ontology are even more difficult to reconcile with his attempts to reconstruct the moral experiences of ordinary actors and his insistence on the contingency of historical moral progress.

4 – Social pathology as misdevelopment: a re-actualization of Habermasian social critique

Honneth's recent attempts to articulate a critique of the social pathologies of contemporary capitalism have, paradoxically, brought him closer to the spirit of systems theory that constituted one of the main targets of his early criticism of Habermas. Already in his debate with Nancy Fraser, Honneth does not defend his "moral-theoretical monism" consistently enough. Honneth argues that the principle of profit maximization can only become an a-normative "subsystem" of social action once it has historically "found sufficient normative agreement" (FRASER & HONNETH, 2003, p. 255-256). However, Honneth does not argue in his response to Fraser that economic action is in fact coordinated on the basis of action-guiding principles that embody the social actors' normative self-understanding. Even though Honneth argues that "structural transformations in the economic sphere are not independent of the normative expectations of those affected, but depend at least on their tacit consent" (FRASER & HONNETH, 2003, p. 250), he neglects the fact that, within his theoretical perspective, these

transformations should be understood as *the effects* of the social actors' normative expectations.

One important implication of Honneth's unwillingness to attempt a fully-fledged "monist" theorization of capitalism in the debate with Fraser, as I see it, is that the debate itself is no longer about whether there are two logics of action-coordination in modern societies or only one, but about the *relative importance* of systemic rationality in the economic sphere with respect to value-rational action. Honneth has thus already significantly relativized his criticism of Habermas' functionalism from *The Critique of Power* in this debate.

In his voluminous *Freedom's Right (Das Recht der Freiheit)*, Honneth (2011a) expands his earlier outline of a theory of moral progress from *The Struggle for Recognition* into a complex neo-Hegelian perspective on the normative logic of modernization in Western societies. Honneth's argument is developed through a detailed analysis of the genesis and evolution of the three central societal "sub-domains" in Western modernity: the private, the economic and the political. The main thrust of Honneth's "normative reconstruction" is the conceptualization of specific "normative claims" (*Ansprüche*) – the fundamental action-guiding principles that underpin these three central spheres of social action and constitute the essence of their "freedom potential". Honneth's normative reconstruction of the three constitutive spheres of society has the task of uncovering the "core values" that underlie them, and the main diagnostic task of Honneth's work is to determine to what degree these core values have been realized within the institutional life of the present-day developed societies.

Honneth argues in the spirit of Talcott Parsons' social theory that the reproduction of modern societies rests on the actors' common acceptance of the "carrying" ideals and values, which structure social interaction and define the most important tasks of social reproduction. However, Honneth stresses, in contrast to Parsons, that these core societal values do not only appear as "pressing" upon social actors from above, like "ultimate values", but that they also shape social interaction "from below", as it

were, through the process of socialization (HONNETH, 2011a, p. 18, my translation). Honneth once again stresses that, within his perspective, all spheres of action are *normatively* integrated, including the economic – there are no spheres of “a-normative sociality” in contrast to Habermas and Fraser. However, another central premise of *Freedom’s Right* that brings Honneth closer to the spirit of systems theory is that the normative reconstruction has to focus on those “values and ideals” that do not only provide actors with orientation in social interaction but *contribute to societal reproduction* (HONNETH, 2011a, p. 20, my translation).

Honneth’s central “diagnostic” argument is that there is a strong tendency in contemporary societies to overlook the fact that our experience of freedom has a multi-faceted nature, and to reduce it to the realm of state-sanctioned rights. This reduction is the source of a number of social *pathologies* that Honneth subsequently discusses in his analysis of the deficits of “legal” and “moral” freedom. As Honneth argues, a social pathology consists in the “curtailing [*Beeinträchtigung*] of the social actors’ rational capacities of taking part in diversified forms of social cooperation” (HONNETH, 2011a, p. 157, my translation). The key of the definition is the adjective “rational”: according to Honneth, pathology differs from injustice in that it manifests itself as a “reflexivity” disorder (or “second-order disorder”) – a situation in which some or most social actors are no longer able to comprehend the full meaning of the “primary action- and value-systems” of a given social order (ibid.).

The scope for theorizing pathology in Honneth’s latest work is delimited by the neo-Hegelian argument that modern actors are induced (by certain interiorized action-guiding principles) to “forget” that personal autonomy requires participation in the ethically substantive spheres of social action. In other words, the realms of social freedom are becoming increasingly “colonized” by the legal system and by an overly individualistic imperative of moral reflexivity. Honneth’s pathology diagnosis comes surprisingly close to Habermas’ theorization of modern social pathologies in terms of the “systemic colonization of the lifeworld”.

The two authors' concepts of social pathology converge around the argument that the spheres of social interaction belonging to the "lifeworld" or to the realm of "social freedom" are becoming increasingly "juridified" (HONNETH, 2011a; HABERMAS, 1987).

In terms of his analysis of the misdevelopments characterizing the modern capitalist economy, Honneth presents the current neoliberal constellation as a "progressive hollowing out of the normative guiding principle of collective social responsibility" (HONNETH, 2011a, p. 467, my translation). This process, as Honneth has depicted it, is a prime example of "misdevelopment" (*Fehlentwicklung*) within one potential sphere of social freedom, analogous with the above mentioned "pathologies" of legal and moral freedom. Honneth's shift towards systems theory is evident in this account, since he theorizes the contemporary changes in the labour market in terms of a "misdevelopment" rather than the effective strategies of *social domination*, as in the early essay "Moral Consciousness and Class Domination" and the more recent "Recognition as Ideology" (HONNETH, 1995 and 2007b). This shift can also be identified in Honneth's recent definition of "recognition orders" (in a rejoinder to his commentators in *Axel Honneth: Critical Essays*), where, instead of treating the latter as shaped by social struggle, he states that "these 'recognition orders' consist of institutionalised normative structures that have *grown up around the main tasks of social reproduction*, while making the latter dependent upon the mutual fulfillment of obligations and roles" (HONNETH, 2011b, p. 403, emphasis added).

As one can observe, Honneth's theoretical development seems to have followed the path of a gradual acceptance of Habermas' trust in the normative progress that has been achieved over the course of Western modernity. While the early Honneth seemed determined to identify forms of social domination and the suppression of conflict where Habermas primarily saw an already rationalized lifeworld, the Honneth of *Freedom's Right* at times appears even more conciliatory than Habermas in defining social pathology as a mere "forgetfulness" of the freedom-potentials already inherent in modern institutional complexes. Nevertheless,

Honneth's developmental path of a gradual (partial) reconciliation with Habermas through successive stages of immanent critique, as I tried to show, is a complicated, dialogical and meandering one.

Concluding remarks

In the above sections I tried to briefly reconstruct the logic of Axel Honneth's theoretical evolution as a form of continuous interrogation of Habermasian critical theory (a form of indirect "dialogue") that gradually gives shape to a whole new theoretical system, Honneth's theory of recognition. Even though the scope of this paper prevents a proper discussion of the complexity of Honneth's perspective that could dispute the charges of theoretical reductionism and essentialism, I tried to show that the "method" of Honneth's theory construction could be seen as a highly reflective gradual restructuring of the edifice of Habermasian intersubjectivist critical theory, which has retained up to the present some of the most fundamental "armature" of this edifice.

In that respect, I tried to show that Honneth's perspective is itself characterized by a specific "Habermasian" tension between two diverging theoretical imperatives: that of laying fully post-metaphysical normative foundations of critique and the imperative of articulating a "diagnostic" social critique that provides causal explanations of contemporary forms of social injustice, domination and pathology. Since one of Honneth's most important theoretical aims has been to radicalize social critique with respect to Habermas, his theoretical perspective in fact accentuates the tension between the two Habermasian imperatives. While it might seem that Honneth's recent "normative-reconstructive" theorization of the social pathologies of contemporary capitalism in the form of "normative paradoxes" finally resolves the Habermasian tension, the surprising introduction of systems-theoretic elements in *Freedom's Right*, on the other hand, indicates that, even though Honneth endorses Habermas' commitment to epistemological anti-authoritarianism, he is unprepared to fully

abandon epistemologically authoritarian social theory. The latter suggests that some of the Habermasian “armature” at the core of the mature theory of recognition persists.

References

ALEXANDER, J.; LARA, M. P. Honneth’s New Critical Theory of Recognition. **New Left Review**, 220, p. 126-136, 1996.

ANDERSON, J. Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition. In: PETHERBRIDGE, D. (ed.). **Axel Honneth: Critical Essays**. Leiden: Brill, 2011, p. 31-57.

v. d. BRINK, B; OWEN, D. (eds.). **Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

COOK, D. **Adorno, Habermas and the Search for a Rational Society**. London: Routledge, 2004.

DERANTY, J-P. **Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth’s Social Philosophy**. Leiden: Brill, 2009.

_____. Critique of Political Economy and Contemporary Critical Theory: A Defense of Honneth’s Theory of Recognition. In: SCHMIDT AM BUSCH, H-C.; ZURN, C. F. (eds.). **The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives**. Plymouth: Lexington Books, 2010, p. 285-317.

_____. Reflective Critical Theory: A Systematic Reconstruction of Axel Honneth’s Social Philosophy. In: PETHERBRIDGE, D. (ed.). **Axel Honneth: Critical Essays**. Leiden: Brill, 2011, p. 59-88.

FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**. London: Verso, 2003.

HABERMAS, J. **The Theory of Communicative Action**, vol. 1 (Reason and the Rationalization of Society). Transl. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

_____. **The Theory of Communicative Action**, vol. 2 (Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason). Transl. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1987.

_____. **Postmetaphysical Thinking**. Trans. William Mark Hohengarten. Cambridge, MA: The MIT Press, 1994.

BERG, T.; MIKLICH, T.; ZUCCA, D. Von Habermas zu Honneth – aber wohin? (I) and (II). In: HALBIG, C.; QUANTE, M. (eds.). **Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung**. Münster: Münsteraner Vorlesungen zur Philosophie, 2004, p. 45-60.

HONNETH, A. **Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory**. Transl. Kenneth Baynes. Cambridge, MA: The MIT Press, 1991.

_____. **The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy**. Transl. Mitchell G. Ash et al. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

_____. **The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts**. Transl. Joel Anderson. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996.

_____. **Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität**. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch, 2003.

_____. From Struggles for Recognition to a Plural Concept of Justice (Interview with Gwynn Markle). **Acta Sociologica**, vol. 47, n. 4, p. 383-391, 2004.

_____. Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel. **Critique & Humanism**, 22, p. 19-33, 2006.

_____. **Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory**. Transl. John Farrel et al. Cambridge: Polity Press, 2007a.

_____. Recognition as Ideology. In: v. d. BRINK, B; OWEN, D. (eds.). **Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007b, p. 323-347.

_____. **Reification: A New Look at an Old Idea**. Transl. Joseph Ganahl. New York: Oxford University Press, 2008.

_____. **Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory**. Transl. James Ingram. New York: Columbia University Press, 2009.

_____. **Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie**. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch, 2010a.

_____. **The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory**. Transl. Ladislaus Löb. Princeton, NJ: Princeton Monographs in Philosophy, 2010b.

_____. **Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit**. Berlin: Suhrkamp, 2011a.

_____. Rejoinder. In: PETHERBRIDGE, D. (ed.). **Axel Honneth: Critical Essays**. Transl. Joseph Ganahl. Leiden: Brill, 2011b, p. 391-421.

MARKELL, P. The Potential and the Actual: Mead, Honneth and the I. In: v. d. BRINK, B; OWEN, D. (eds.). **Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 100-132.

MCNAY, L. **Against Recognition**. Cambridge: Polity Press, 2008.

RENAULT, E. The Theory of Recognition and Critique of Institutions. In: PETHERBRIDGE, D. (ed.). **Axel Honneth: Critical Essays**. Leiden: Brill, 2011, p. 207-231.

ZURN, C. F. Introduction. In: SCHMIDT AM BUSCH, H-C.; ZURN, C. F. (eds.). **The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives**. Plymouth: Lexington Books, 2010, p. 1-19.

Normative Reconstruction and the Hermeneutics of Recognition¹

*Radu Neculau*²

Abstract: Axel Honneth's method of normative reconstruction works by verifying the motivational power of our orienting values, confirming the expressive capacity of practical norms with respect to these values, and sanctioning the adequacy of social institutions to their guiding norms. This paper examines these functions against the conceptual background provided by the notion of recognition as an interpretive practice and in contrast to two theoretical alternatives: Charles Taylor's account of practical reasoning as reasoning in transitions and Paul Ricoeur's conception of ideology critique.

Key Words: Normative reconstruction. Recognition. Hermeneutics. Axel Honneth. Paul Ricoeur. Charles Taylor.

Reconstrução normativa e a hermenêutica do reconhecimento

Resumo: O método da reconstrução normativa de Axel Honneth opera mediante a verificação do poder motivacional de nossos valores orientadores, a confirmação da capacidade expressiva das normas práticas com respeito a estes valores, e a sanção da adequação de instituições sociais às normas que as guiam. Este artigo examina estas funções tendo como pano de fundo conceitual a noção de reconhecimento enquanto prática interpretativa e em contraste com duas alternativas teóricas: a abordagem de Charles Taylor do raciocínio prático como raciocínio de transições e a concepção de crítica da ideologia de Paul Ricoeur.

Palavras-chave: Reconstrução normativa. Reconhecimento. Hermenêutica. Axel Honneth. Paul Ricoeur. Charles Taylor.

¹ Received on 26/09/2016 and accepted for publication on 01/12/2016.

² Associate Professor at the Department of Philosophy, University of Windsor, Canada. E-mail: neculau@uwindsor.ca.

Reconstrucción normativa y la hermenéutica del reconocimiento

Resumen: El método de reconstrucción normativa de Axel Honneth funciona mediante la verificación del poder motivador de nuestros valores orientadores, la confirmación de la capacidad expresiva de las normas prácticas con relación a estos valores y la sanción de la adecuación de las instituciones sociales respecto a sus normas rectoras. Este artículo examina estas funciones frente a la base conceptual brindada por la noción de reconocimiento como práctica interpretativa y en contraste con dos alternativas teóricas: la consideración de Charles Taylor del razonamiento práctico como razonamiento en transiciones y la concepción de crítica de la ideología de Paul Ricoeur.

Palabras clave: Reconstrucción normativa. Reconocimiento. Hermenéutica. Axel Honneth. Paul Ricoeur. Charles Taylor.

In *Pathologies of Reason*, Axel Honneth made the surprising observation that his earlier critical views of Adorno's social philosophy had subsequently been moderated by the realization that

Adorno's analysis of capitalism is [...] not an explanatory theory but a hermeneutic of a failed form of life. The components that [...] point in an explanatory direction, like his psychoanalytic theory or the culture industry thesis, have the sole function of hypothetically explaining the rise of particular modes of action and consciousness. The fundamental object of the analysis, however, is to understand them (HONNETH, 2009, p. 55).

In this paper I will argue that a similar judgment may apply to Honneth's own attempt in *Freedom's Right* to ground a conception of justice in a social analytic of the practices and institutional functions that realize (in rational or deformed ways) the normative potential of modern social life. The strategy adopted is to justify this assertion with reference to Honneth's conception of normative reconstruction and the views on practical reasoning and ideology critique of such hermeneutically inclined authors as Charles Taylor and Paul Ricoeur.

The argument developed in the present paper is based on two claims. The first claim is that the type of social analysis Honneth employs in *Freedom's Right* and elsewhere should be understood as an attempt to explain how social groups collectively generate and revise the content of the values that secure the normative reproduction of their society.³ Changes in the meaning of a value occur when individuals and groups interpretively test the value's practical instantiations (in the form of norms and institutions that regulate social interaction) against the evaluative background from which they are assumed to have emerged. The interpretation is determined in a battlefield of competing opinions and symbolically structured actions in which opposing individuals and groups fight over the correct understanding of the meaning of the values under which their needs and interests can be satisfied. On this view, Honneth's well-known account of the struggle for recognition, that is, his analysis of the conflict over which status functions should be acknowledged as legitimate based on the current understanding of the norms they are alleged to express, could be represented as a clash over the proper interpretation of the meaning of the values that authorize these norms. By explaining the struggle for recognition as a conflict over value interpretations, Honneth can be seen as describing social practices as implicitly interpretive practices.⁴

³ The value under consideration in Honneth's book is freedom and its expressions and manifestations in the various domains of social interaction that have emerged as a result of the gradual process of rationalization of the modern lifeworld. The present account attributes to Honneth a view of norms as rules of action that express implicit or explicit value orientations in the form of practical instructions on how to realize these orientations in a way that can satisfy value-interpreted needs. In this view, values are foundational with respect to norms but not the other way around.

⁴ If this account is correct, and if we accept the view that what we take to be social reality consists of facts embedded in interpretations, we should also feel entitled to assert that the objects of social analysis and the cognitive tools used therein must be seen as necessarily rooted in prior interpretations of the meaning of the values that guide the institution and administration

The second claim is that Honneth's own account of how such interpretive practices are validated or challenged is influenced by the hermeneutical-pragmatist critique of foundationalism, representationalism, and objectivism in philosophy and social theory.⁵ Apart from a few remarks about the need to free Hegel's social philosophy from its obsolete metaphysical infrastructure, there is little direct evidence of this influence in his published work. However, this insufficiently acknowledged dimension of Honneth's thinking is indirectly but persuasively exemplified by his development of the method of normative reconstruction as a tool for adjudicating claims of justice. This method is presented in systematic but still fairly schematic fashion in the introduction to *Freedom's Right* (HONNETH, 2014a), a subsequent article entitled *The Normativity of Ethical Life* (HONNETH, 2014b), and a detailed response to one of his critics in the special issue of the journal *Critical Horizons* that was dedicated to Honneth's book (HONNETH, 2015). In these texts, Honneth no longer describes the first-level interpretive practices of agents who engage in

of normative statuses. To say that social reality is interpreted or even doubly interpreted is to say that social facts are socially instituted normative statuses (things we take to have a certain significance based on whether and how they respond to or how they satisfy our needs) and our conceptual grasp of the facts we bring about through collective or individually aggregated attitudes of recognition of normative statuses is based on pre-existing horizons of meaning (the linguistically articulated values in terms of which we interpret our needs as legitimate generalizable interests).

⁵ Some of the main references are authors such as Heidegger, Gadamer, Ricoeur, and Taylor on the so-called Continental side of the analytic-Continental divide; the later Wittgenstein, Sellars, Quine, and Davidson on the analytic side; and Richard Rorty, Robert Brandom, and, to some extent, Jürgen Habermas, who are intellectually conversant with both philosophical traditions and are therefore able to draw on both. For an eminent account of this problematic and for valuable contributions to the debate, I refer the interested reader to the important work of Richard J. Bernstein (1983), the earliest and perhaps most perceptive biographer of the hermeneutical-pragmatist critique in philosophy and social theory.

communicative practices of recognition.⁶ Here, normative reconstruction is portrayed as something the critical social analyst *does* (or ought to do, as both observer and participant), it is the second-level reflective practice of extracting valid principles of social justice from the norms and values agents routinely appeal to whenever they engage in first-level interpretive practices of recognition. The claim in this paper is that a careful examination of Honneth's account of normative reconstruction reveals an endorsement of two major tenets of hermeneutical philosophy: (a) a form of hermeneutically grounded expressive inferentialism whose methodological function is to test the inner consistency of the norms of social interaction with their grounding principles (values) and the norms' instantiations (institutions and social practices); and (b) an explanation of how norms (and the values that are expressed through these norms) are either validated (or legitimized) and thereby reinforced, or critiqued (or de-legitimized) and therefore changed based on transformations in the cognitive and motivational make-up of the agents who engage in practices of interpretation and application.

In the remainder of this paper I pursue these points as follows: First, I introduce and examine the notion of normative reconstruction as Honneth presents it in several of his writings. Second, I make good of the claim that recognition is an interpretive practice from the ground up by examining several structural features that are common to all attitudes of recognition. In a third step, and using the notion of recognition as a conceptual bridge, I discuss what I take to be the hermeneutical dimension of the method of normative reconstruction with respect to the critique of norms and the overcoming of values. Finally, I consider the relative superiority of Honneth's hermeneutic approach against two

⁶ These practices assume the existence of a basic evaluative consensus around norms and a capacity to reason inferentially from values to their normative implications and reflectively from particular instances to the rules they instantiate. Honneth's challenge in his account of normative reconstruction is to reveal the untapped critical potential of this assumption.

conceptual alternatives: Charles Taylor's conception of practical reasoning and Paul Ricoeur's account of ideology critique.

What is normative reconstruction?

In *Freedom's Right*, Honneth discusses this method in the context of his attempt to "implement the normative aims of a theory of justice through social analysis, taking immanently justified values as a criterion for processing and sorting out the empirical material". As he argues,

Given institutions and practices will be analyzed in terms of their normative achievements and recounted in order of their significance for the social embodiment and realization of socially legitimated values. [...] 'Reconstruction' means that out of the entirety of social routines and institutions, we will only pick out those that are indispensable for social reproduction. And because the aims of social reproduction are essentially determined by accepted values, 'normative' reconstruction means categorizing and ordering these routines and institutions according to the impact of their individual contribution to the stabilization and implementation of these values (HONNETH, 2014a, p. 6).

This longer quotation seems to suggest that normative reconstruction may consist of two complementary movements or methodological directions of fit, each of which satisfies one of the two main functions of a critical theory of society. The first movement takes the social analyst from the existing values and ideals that determine the form of social reproduction in a society to their empirical actualization in norms and institutions that are essential to the society's reproduction. In this sense, practices that affirm our values and ideals in the social world have the concrete effect of normatively re-shaping it as *our* world, that is, as an instantiation of what it ought to be according to our ideals and

values. The other movement captures the theorist's attempt to see if the world we happen to inhabit is, indeed, ours, that is, if its core institutions, norms, and social practices truly match the values they are supposed to embody. The second movement is what allows the theorist to critically assess whether what we take to be an instantiation of our ideals really measures up to the evaluative standards that are implicit in it.

But how does normative reconstruction work and what is involved in it? The conceptual structure of this method is presented in more detail and with greater clarity in *The Normativity of Ethical Life*. This text, itself a selective recovery of valuable Hegelian ideas, was ostensibly elaborated in response to critics of *Freedom's Right* who faulted Honneth's ethical immanentism for allegedly erasing the distinction between embracing justified values and enforcing norms of social conformity. Hence, the text focuses on drawing a thicker line of demarcation, within the still immanent horizon of values of a historically given form of life, between what is acceptable to individuals as acculturated members of their social groups and what is also valid, and between their habitual following of existing social rules and their endorsement of norms of action that channel the motivational power of the goods they value. The objective in this text is to determine how the interplay between norms, values, and practices secures the validity of the latter in a limited sense and without assuming, in a circular manner, that which had to be validated in the first place. Needless to say, this distinction is essential for a theory that tries to be both critical and extract its principles from the empirical material of ethical life.

In his paper, Honneth identifies two conditions that together guarantee that a human practice not only is accepted by the members of a group but is also valid. First, using the example of actions we may call free in a Kantian sense of the word, "practices can be candidates for 'ethical life' only if their normative structure gives rise to this sort of freedom". Thus, and generalizing from this example, "human activity counts as a socially realized form of morality not in virtue of being guided by any rules whatsoever but only in virtue of being guided by normative principles that allow

the participants to mutually view each other both as their authors and as their addressees" (HONNETH, 2014b, p. 819). Moreover, this quality of being both author of and subject to a norm is not something agents exercise by themselves, in isolation from other agents, but rather it is exercised collectively, in a condition of mutual authorization and control of the institution and application of norms that Honneth, following Hegel, calls recognition.

Second, Honneth argues that "the norm itself must be reflective of some ethical value that expresses the intentions and inclinations of each of the agents... collectively accepted norms must be such as to display a certain ethical purpose" (HONNETH, 2014b, p. 820-1). While the first condition satisfies the requirement that the institution and application of a norm that regulates a social practice be governed by higher-level norms of mutual recognition (as normative principles), the second condition establishes the validity of a norm depending on whether the value it purportedly expresses resonates with the agents whose actions are normatively regulated in accordance with an interpretation of what that value commands them to do. The norm is valid not just because it is intersubjectively acknowledged as authoritative, but also because participants in a practice regard the values on which the norms or rules of action are based as "conditions of their own self-realization". Hence, "social norms that are objectively valid, in contrast to ones that merely enjoy de facto acceptance, are distinguished both by the fact that they are appealed to as principles for the reciprocal evaluation of actions within a group and by the fact that they express values affirmed by the members of the group" (HONNETH, 2014b, p. 821). If we combine these two conditions, we can safely assert that a practice that is guided by a norm is justified and the norm that regulates it is valid, if agents can regard themselves both as authors and subjects of that norm and as conveyors and competent interpreters of the meaning of the underlying value that the norm is alleged to express.

These two conditions of normative validity spell out in more detail and with greater clarity the relations of mutual determination between values, norms, and actions that the method of normative

reconstruction tries to conceptually capture for the purpose of critical social analysis. However, there are several other aspects of Honneth's account of normative reconstruction that are worth exploring not only because they further explicate the content of this notion, but also because they highlight its indebtedness to a social philosophy of hermeneutical-pragmatist inspiration. One such aspect concerns the expressive relation between values, norms, and practices that underlies the framework of recognition within which claims of normative validity are decided. The point of discussing this relation is to reveal that it is ultimately interpretive in nature. The other aspect concerns the dialectic of interpretation and application that is at work in recognition and, more specifically, how this dialectic generates changes in the evaluative content of norms, institutions, or practices, and how these in turn change the meaning of the values they are supposed to express. The method of normative reconstruction not only verifies the consistency of a society's normative and institutional arrangements with its underlying evaluative framework, but can also undermine our confidence in that framework itself. By delegitimizing our values, normative reconstruction makes it possible to criticize these values and eventually overcome them.

Recognition as interpretive practice

What is essential to all conceptions of recognition, including Honneth's, is the idea that normative attitudes institute normative statuses. A normative status is something that can be instituted individually by means of such carriers of normative attitudes as speech acts or other media of symbolization. However, its maintenance or administration requires the collective acknowledgment that it has the claimed significance, or in other words, it requires attitudes of recognition. The general structure of all normative attitudes (and therefore also the structure of recognition) has the following form: taking X as Y in context C. Here, X could be a feature of the physical or social world that is assigned the special value or normative status Y based on some

function it fulfills within it. C is the general horizon of meaning within which an X can be interpreted as a Y. The “as” structure is the structure of symbolization or metaphorization that allows us to move from the realm of natural objects and sentience to the world of meaning and sapience. Most of the time, recognizing involves being able to identify or perceive various features of things (Xs) and then attributing them the right type of normative significance or Y (classifying them “as” statuses) based on what our group or culture (C) attributes such significance to. The “taking” itself is both an intentional act and the practical realization of an intention. Recognition is not just symbolic. When one recognizes a status, one also commits oneself to acting in a particular way that is required by the nature of what is recognized as a valuable feature of our shared world.

All theories that define recognition in this way must start from the insight that the identity of the various entities that make up our natural environment such as chairs and mushrooms is, for the most part, determined by what we, individually and collectively, take them to be, or by what function we, individually and collectively, assign to their substance. The ascription of function is usually based on how a given entity responds to or satisfies some specific needs, for instance, the need for physical support when we take a piece of wood to be a chair or the need to satisfy our hunger when we take a sponge-like fungus to be food.⁷ A piece of wood is taken to be a chair when it satisfies the kind of need that is typically and demonstrably fulfilled by the things we know as chairs, and a fungus is food because it can satisfy hunger the way food stuff does. What makes this theory interesting for social philosophy is that it extends the reach of the insight that normative attitudes determine normative statuses from physical to other kinds of objects, such as abstract entities (concepts or norms) or animated things like persons or souls (ourselves and others).

⁷ I base this (loosely) on Robert Brandom’s account of Hegelian recognition in his influential “The structure of desire and recognition. Self-consciousness and self-constitution” (BRANDOM, 2007).

The identity of the latter, for instance, what we take them to be, is constituted by how they respond to or satisfy an equally specific need or desire, such as a desire to be recognized as having a status that either identifies us as members of a group or distinguishes us from it.⁸ In this case, the need is to some extent physical (its satisfaction or non-satisfaction may involve physical objects and it can generate physiological effects) and to a greater extent socio-psychological (it has psychological effects in addition to the physiological ones and these effects are seen as a product of social interaction).⁹ What is more important, however, is that this new type of need itself has the structure of something we take “as” something (else). It is an instituted status function and we can only make sense of it if we interpret its meaning, what it is (the “as” component), in terms of other things that we value based on their proven ability to help us either satisfy needs or desires or quell them if they cannot be fulfilled. Thus, all theories of recognition that define the attitude of recognition in terms of the notion of “taking” (and these must include Honneth’s theory as well) must operate on the assumption that needs and values are interpretively connected in attitudes of recognition of status functions and that norms and institutions are practical tools that help us satisfy needs under a generally accepted interpretation of value.

We can verify this claim by taking a closer look at very simple operations of classification of entities in terms of recognized status functions. When we do so, it is immediately clear that the attitudes of recognition involved in such operations of classification have

⁸ To provide a simple example of taking that is of some relevance to the present discussion, let us say that the capacity to make decisions autonomously is taken to be a sign of moral and legal responsibility that allows us to recognize the possessor of such a capacity as a legal or moral agent with specific authorities and responsibilities that derive from having such a status.

⁹ This distinction between the psychological and the physiological may be hard to maintain empirically.

several, partially overlapping components.¹⁰ First, there is the cognitive dimension, the identification of status functions, or the subjective attitude of classifying things based on the function they fulfil, such as satisfying existing physical needs. Closely related to it is the attitude of re-identifying a thing as the same in a different context, that is, confirming that it fulfills the same function with respect to the same kind of needs that it did when it was last encountered.¹¹

Second, there is an implicit reflective dimension to recognition, which involves the acknowledgment that the cognitive authority we exercise in identifying and re-identifying status functions is social in nature, and that we become aware of it as soon as we start using concepts to classify things. These concepts come with standards of proper application that were not instituted by any individual concept user. Instead, they are based on existing practice, which means that deciding what counts as the successful deployment of a concept in response to a particular instance of an identified function is also not left to the discretion of any individual user. The authorship is collective and the authority to use these concepts is exercised jointly.

This introduces us to a third dimension of recognition, which is the realization that all concept users must share in the capacity to operate with concepts based on publicly available standards of use. To qualify as concept users, agents need to have specific qualities that enable them to identify and re-identify status functions and verify that others can do the same, and these qualities must reflect the nature of the objects of cognition, whether they are features of the natural world or features of the world of values. In the case of

¹⁰ They are distinguishable for purposes of analysis only. In practice, they describe different facets of the same phenomenon.

¹¹ This is the meaning of what Kant calls synthesis of recognition (*Rekognition*) in the concept in the transcendental deduction section of the first edition of the *Critique of Pure Reason*. The Kantian notion of recognition is different from Hegelian recognition or *Anerkennung*, which is an acknowledgment of value and the endorsement of the features that display it.

the latter, recognition involves the capacity to perceive a good that helps us interpret our needs and then attribute this capacity, as an evaluative quality, to the authors and authorized evaluators of our primary attitudes of identification and re-identification. In other words, it assumes a view of agents as ethically competent norm users who are thoroughly acculturated in the evaluative horizon of their communities of reference.

This brief examination of the three dimensions (or structural features) of all attitudes of recognition reveals that our need-structure is thoroughly interpreted; that the interpretation consists of assigning functions that have repeatedly and reliably proven their capacity to satisfy (or repress) needs; that such functions can be described or interpreted in terms of goods or values; that the norms involved in cognizing things “as” having certain functions (the practice of identifying and re-identifying statuses) are subject to the external authority of other competent appraisers; and that these appraisers can perceive the value of the function in terms of which we interpret needs on account of the fact that they also possess the type of qualities that enables them to perceive value and therefore correctly assess how others identify and re-identify functions. In other words, the analysis of recognition in the case of simple operations of classification directly reveals the theoretical grounds of the two main conditions that, according to Honneth, can make a norm valid (and not only socially accepted): they are instituted and maintained collectively, and they express shared value orientations. In addition to this, it demonstrates that the attitude of recognition is interpretive from the ground up and, consequently, that the expressive relations between values, norms, institutions and practices are ultimately a product of the basic interpretive work of assigning meaning based on how instituted status functions satisfy value-interpreted needs. These values are in turn validated intersubjectively by subjects who can recognize each other’s capacity to interpret and verify each other’s interpretation by appealing to the same evaluative standards.

Hermeneutics and normative reconstruction

As mentioned before, Honneth's social philosophy is implicitly hermeneutical in two ways, with respect to the first level practices of recognition that can be re-described as practices of interpretation, and with respect to the method of normative reconstruction that the analyst uses to sort them out. The account of recognitive practices as interpretive practices that was presented above directly vindicates the first claim. The second claim can be distilled into two components: the requirement that a normative system be expressively coherent, and the requirement that the agents' understanding of the norms be motivated by norm-backing values. The first of these two components can be further explicated as follows: Given that normative reconstruction means testing practices and institutions against norms, and norms against values, and considering that what we test are not dissimilar cognitive contents (representations of the good, rules of action, and actions) but, rather, accounts of the roles each of these contents must play in the wider evaluative context of our recognitive practices, it follows that, when we test the expressive consistency of a normative system that is shaped by attitudes and relations of recognition, we engage in a complex and multilayered process of interpretation that sets out to reconcile the meaning of: (a) the values that are expressed through norms, (b) the formal characteristics of the norms that are supposed to convey the content of these values, and (c) the concrete shape and mode of functioning of the institutions that are set up to carry out the practical intention of norms.¹²

¹² These various levels also contain specialized and institutionally regulated types of knowledge, such as academic discussions of values, legal analyses of juridical norms, administrative examinations of institutional setups. This specialized knowledge contains explicit rules for verifying that values are clearly articulated, norms consistent with their principles or with other norms, and institutions efficient. But the conclusions reached in each of these areas become elements of the overall process of interpretation that secures the expressive coherence of the normative system.

Earlier I claimed that normative reconstruction involves verifying that such interpretations are consistent with the premises from which they depart, which is to say that the practice of social analysis should be defined as a species of hermeneutically inflected expressive inferentialism (as opposed to verifying the truth of a statement or the rightness of a norm against standards of accuracy or objectivity that are derived from what we take to be the correctly represented social reality or an immediately accessible function of human rationality). Having established the interpretive nature of all norm-instituting attitudes of recognition, I can now further qualify this claim by adding that the “inferences” whose consistency we set out to demonstrate do not contain ground-level variables such as concrete social norms, institutions, or practices, but the interpreted meaning of such variables (what we take to be, or what counts “as”, a valid norm, a functioning institution, or an ethical practice) within the wider evaluative context in which they can have significance (or not). These meanings have to be both understood as well as accepted by those to whom the values speak and whose actions are regulated by norms and institutions.

The question of acceptance brings us to the other component of the claim regarding the hermeneutical dimension of normative reconstruction. All the links in the expressive inferential chain that connects values, norms, institutions, and practices have meaning in that they are status functions that must be grounded in motivational relations between agents and the values that shape their needs as legitimate interests. The expressive chain is anchored in motive-generating, value-interpreted needs that close this chain in an interpretive circle. Thus, the second hermeneutical aspect of normative reconstruction will concern the cognitive and motivational effects of norm application, including the changes in the way we interpret the meaning of a norm (or that of a value) when the application fails to yield the expected result.

The issue of failure in application is important in this context because when a norm fails to apply to a new type of action that resists being regulated by that norm, the regulative failure forces us to reconsider the content of that norm itself (HONNETH, 2014b,

p. 823). This is not a new idea. We know from Heidegger and Gadamer that the dialectic of interpretation and application that is prompted by instances of normative failure can produce significant changes in the content of a norm (HEIDEGGER, 2010, p. 72; GADAMER, 1989, p. 318, 329). What is new in Honneth's explanation is the notion that such changes in the meaning of a norm are triggered by the loss of expressive support from the underlying value, and that, in the absence of radical reinterpretations of the meaning of that norm or value, the original value becomes not only cognitively obsolete in relation to norms, institutions, and practices, but also affectively "faded", unable to motivate and stimulate, or to interpret some needs as legitimate and worth fulfilling (HONNETH, 2014b, p. 824).

The argument introduced here is that interpretation is a function of motivation, and that a motivational deficit will decrease our confidence that a value can resonate with our actual condition and that the matching norm will be seen as meaningful. Ultimately, this also affects how we determine that a norm is valid as opposed to merely accepted. If a value no longer resonates, a non-valid norm will be unable to successfully summon the motivational power of the value it claims to express. What eventually verifies that all these ontologically very different elements – norms, institutions, and practices – are consistent with each other and with their underlying values is whether individuals and groups are ready to accept them as being consistent, which is to say whether they believe (rightly or wrongly) that values resonate with them, that norms truly express values, and that institutions properly convey the authority of norms.

The resistance of an agent to a norm or institution opens up a gap between the actual needs of that agent and the claim that a norm can meet those needs because it expresses the value in terms of which needs are interpreted as legitimate interests. The gap reveals both a deficit in the motivational power of values and norms as well as a cognitive discrepancy between the meaning of a value (or interpretation of value) and the underlying norm. In Honneth's view, normative change in a society is driven by the need to fill in

this gap with a new norm that better expresses the original value or value-interpretation and therefore better responds to needs. The same reasoning underlies Honneth's defense of the idea of moral progress. Honneth often presents progress as a communal process of self-growth through moral learning that is prompted by struggles over the meaning and content of norms. The notion of progress can be made intelligible in terms of the idea of a cognitive gain that allows us to supply a new norm whenever there is a lag between a newly emerged need and the norm that was originally designed to satisfy it. In this sense, norms are deemed to be better if they closely track changing needs and the values used to interpret them. If we add to this the motivational dimension introduced above, we can perhaps say that normative growth and therefore normative progress can only occur within the temporal interval that is marked by the overlap between value interpreted status functions and the needs they help satisfy.¹³

When needs outrun values, gradual normative progress is replaced by radical evaluative change. Progress with respect to values requires finding a way to show how a new value is superior to the old one. This task is more difficult to prove than demonstrating the superiority of norms. The reason for this is that values, unlike norms, are foundational in Honneth's expressivist scheme. They are self-authenticating or self-validating manifestations of worth and hence not subject to the kind of validation or justification procedures in terms of values and needs to which we typically subject norms. The problem of how to explain a change in values is therefore compounded by the fact that we cannot easily explain the necessity of any such change. Honneth's only possible solution to this problem, to the extent that we can attribute him one, would be to argue that these values are not validated but legitimized, and that they are legitimized by their affective pull, by the feeling of familiarity we experience

¹³ The gap can be filled in by a new norm but also by an ideological value interpretation that represses needs instead of satisfying them, and the challenge for Honneth is to find a suitable criterion for distinguishing between them.

in their presence (which is likely generated by the fact that they are known to reliably satisfy our needs). Values are legitimized when individuals are moved to acknowledge them as appropriate inner reasons for action. Thus, and in a move that goes beyond the hermeneutical context within which it originated, the legitimacy of values or value interpretations will have to be ascertained based exclusively on their motivational capacity. We will say that values or value-interpretations are vindicated when agents are moved to act by their representation. Values lose their motivational power when they are unable to make sense of newly emerged needs. And this is precisely what prompts changes in the meaning of values.

The method of normative reconstruction can explain how a historically unfolding dialectic of interpretation and application that generates normative change can also make values appear ordinary and questionable, thereby eroding our trust in them. When that happens, we stop taking for granted our understanding of ourselves in terms of those values and instead open up to the possibility that our needs are not served by them. Values – just like norms (or Nietzschean metaphors) – start to fade and as a result become less apt at motivating and therefore empowering the wills of those agents who can institute and maintain a normative order. The result of this fading away of the motivational power of a value is the creation of an affective distance between that value and us. It is only from such a distance that we can appreciate that the value in question no longer defines us and that the values we currently favor are superior to those of the past.

We can see how this schema of explanation might work in Honneth's account of ideology, more specifically, his attempt to identify features that could turn the attitude of recognition into an attitude of submission to the normative or evaluative status quo. Honneth introduces as one possible instance of an ideological form of recognition the case of the prewar European male who "freely" submits to the motivational power of a nationalist ideology that promises to deliver him from his social insignificance in exchange for a heroic death on the battlefield (HONNETH, 2008, p. 326). Under what circumstances can we say that his willingness to

sacrifice himself for the fatherland is an instance of ideological compensation for the pain of a meaningless existence? Honneth's answer is that we can be certain of our judgment that the shopkeeper turned heroic soldier is the victim of an ideology only from the relative safety of our reflective distance from the values of the past that no longer move us (HONNETH, 2008, p. 327). In such cases, Honneth's conception of moral progress across values is in fact wrapped up in a phenomenological account of the objectivizing effect of temporal distance on our endorsement of values as true interpretations of our present needs.

Are there superior alternatives to normative reconstruction?

This discussion of normative and evaluative change sets the stage for an examination of the ways in which Honneth's hermeneutically inflexed account of normative reconstruction resembles (in theoretical intention) as well as overcomes the limitations of other, in certain respects more elaborate, explanations of normative and evaluative change, namely Charles Taylor's explanation of practical reasoning as reasoning in transitions (TAYLOR, 1995) and Paul Ricoeur's account of ideology critique (RICOEUR, 1986 and 1991). The former provides a very detailed description of normative and evaluative change that goes a long way to clarify some obscure aspects of Honneth's account of moral growth or moral learning. Ricoeur's explanation fills in one important gap in Taylor's conception of reasoning in transitions by presenting the dialectic of two forms of the imagination, ideology and utopia, as the medium in which we test the ultimate motivational power of the values that underwrite our norms of cognition and action.

Taylor presents his conception of practical reasoning as an alternative to what he calls apodictic reasoning. In his view, reasoning in transitions or *ad hominem* argumentation is a species of comparative argumentation that works without pre-given criteria because the criteria are generated by the comparison itself. Taylor examines this alternative in two different contexts of explanation,

the context of theoretical or scientific explanation and the context of moral argumentation. In each context he analyses two types of transitions, one more radical than the other, which gradually move us away from the model of apodictic reasoning.¹⁴ The first type of transition consists of providing an interpretation of the world (of nature or of human affairs) that is better at explaining some physical anomalies or moral conflicts than the model it attempts to supersede. The transition is therefore regarded as providing some cognitive gain. Taylor's historical example of such a gain focuses on the transition from the Aristotelian model of explanation of violent motion to the Galilean, which takes into account such physical facts as the gravitational pull of the earth and the force of inertia (TAYLOR, 1995, p. 43-7). Such a transition, Taylor argues, cannot be settled on the apodictic, criterial model of reasoning that claims to settle disputes based on incontestable epistemic principles, for in this model there can be no mediating epistemic principle that could do justice to both theories, and certainly not one that could do so on their own terms. As he argues, one theory looks at final causes and at our place in the moral universe while the other deals with our capacity for model manipulation and efficient control based on reliable prediction. According to Taylor, what we do have is the realization that we can make sense of the transition from the Aristotelian to the Galilean model but not the other way around. This is because the latter can account for both models on its own terms, whereas the former cannot. Thus, even when the two models are ultimately based in different or perhaps incompatible world-views or systems of value (one governed by the need to figure out one's moral position in the universe, the other by a naturalistic ideal of explanation that has already decided what that position is or that it need not concern itself with such questions), one can move from one to the other without having to decide the transition by appeal to criteria that both models could accept. The transition is a gradual abandonment of one position for another based on the

¹⁴ In his article, Taylor (1995) mentions three types of transitions but only two are relevant for the present discussion.

realization that the latter is comparatively “better” on the ground of some “extra-epistemic considerations” (TAYLOR, 1995, p. 46). The new theory or point of view is better because, as Richard Rorty has put it in a similar context of explanation, “they come to seem as better” (RORTY, 1982, p. xxxvii). The judgment involved is comparative, not apodictic. We realize what the superseded position was aiming for, but now we are pursuing something different, which is why we have no choice but to jettison the previous one as comparatively useless. Turning now to moral explanations, a similar type of account could justify the move from, say, an honor-based system of economic activity to a class-based one, and then the move from the ethics that underlies the class-based system to a capacity based ethics that emphasizes the worth of qualities other than lineage or social position. In these cases, we are dealing with a transition that can be described as a gain in moral understanding but only from the standpoint provided by the individualistic ethos that can satisfy the production requirements of the capitalist socio-economic system. From the perspective of the ancient code of honor, the protestant ethic is incomprehensible.

The second type of transition Taylor discusses illustrates not epistemic gain but rather error-reduction in cases of moral confusion about what values one truly endorses, or about which ones should take precedence in situations of conflict between two sets of values or their instantiation. Taylor’s examples deal with situations in which we correct a previous interpretation of our moral situation in relation to our perception of the good. The interpretation in all such cases is a transition that is mediated by a change in our interpretation of that good, or of what the good requires of us. Just like in the previous type of transition, the change that comes to be seen as the correction of an error looks more like a clarification of one’s position than a decisive appeal to foundations. In cases of moral clarification, reasoning in transitions means “making appeal to our implicit understanding of our forms of life” (TAYLOR, 1995, p. 49), that is, showing how we stand in relation to values, which values we truly endorse, how we respond to conflicts of value, and

so on. In other words, it means figuring out our position on a given moral map and, in the process, improving on its contents.

When Taylor talks about transitions, he clearly indicates that the justification for moving from one position to another is provided by the transition itself. However, for a transition to qualify as *ad hominem* argumentation, it would have to also provide the affective grounds for motivating a reasoner to accept the evaluative result of the transition. This, however, cannot be the work of the transition itself, if we understand the transition in strict cognitive terms. The cognitive component is necessary but not sufficient to accept the result of the transition. Understanding a change in the meaning of a norm or value cannot reliably motivate us to also endorse that change. If that were the case, we would never have to explain why agents who are exposed to the explanatory and practical collapse of, say, a political or religious worldview, still cling to it despite all the overwhelming factual and normative evidence that it should be abandoned. This further suggests that the motivational dimension that makes reasoning in transitions an *ad hominem* form of argumentation must be based in some kind of higher-level consensus, however implicit, on what agents could accept as a common good. Reasoning in transitions can explain normative and evaluative change in terms of cognitive growth or error reduction. However, without showing how changes in the agents' affective attachment to cognitive contents are necessarily linked to error reduction or cognitive growth, it seems unable to fully account for the motivational component of the shifts in the value orientations of a social group. By making it possible to argue that the interplay of interpretation and application not only generates changes in the content or meaning of norms and values, but (by demotivating agents) may also render these values powerless and therefore easier to abandon in favor of other values, Honneth takes one important step beyond the conception of evaluative change that is contained within Taylor's theory of reasoning in transitions.

Unlike Taylor, Ricoeur has a conception of ideology critique that explains normative-evaluative change as a process of

overcoming motivational deficits. The questions Ricoeur tries to answer in his work on ideology are the following: what happens to the normative thrust of the traditional, Marxist critique of ideology if, in the wake of the hermeneutical-pragmatist turn in philosophy, we discard the epistemological component of ideology (the inverted image that makes it “false”) and instead of consciousness and un-interpreted social reality, we refer to, as Ricoeur does (in the language of Clifford Geertz), “belief-systems” and “symbolized structures of action”? What follows if the expressive-causal account of how interests are reproduced in false consciousness is replaced by a Weberian theory of legitimacy deficit? What if the cognitive medium of a theory of representation is abandoned for an evaluative language in which individuals interpret social reality in terms of their orientation toward values (RICOEUR, 1986, p. 14-17, 254-9)? Last but not least, what becomes of the practice of ideology critique itself once we abandon traditional criteria of validation such as truth or normative rightness?

Ricoeur arrives at this own understanding of ideology by means of a regressive analysis of Marx’s notion of ideology as distortion of social reality, which leads him to a Weberian understanding of ideology as legitimation of domination and power relations, and then finally, via Clifford Geertz and Erik Eriksson, to a positive view of ideology as social integration that preserves the identity of groups through practices of mutual recognition (RICOEUR, 1986, p. 266-71). According to Ricoeur, such practices provide the normative medium of articulation for the constitutive links between selves and values (RICOEUR, 1992, p. 121-2), whose distortion leads some individuals and groups to accept or reject norms based on value-orientations they identify as their own even though their needs, whether they realize this or not (and especially when they do not realize it), might be better interpreted by a different set of values and better served by an alternative set of norms. In this interpretation, orientations to value are not implicitly ideological. However, some orientations to value necessarily assume ideological functions as soon as evaluative resources are used to cover up and thus to ignore or reinterpret

needs in ways that secure a strong cultural basis for control over the deliberative arena in which needs are selected – in the form of generalizable interests – for incorporation into (or satisfaction by means of) norms. Only if the exclusive orientation to some values implicitly distorts the choice of generalizable interests and thus the process of selecting appropriate valid norms can we call this orientation ideological and its effects on identity distortive. The task of ideology critique is to expose those latent distortive effects that are typically covered up in the process of the cultural reproduction of social groups. According to Ricoeur, such effects are revealed by the dialectic of two, equally pathological forms of the imagination, ideology and utopia. The pathology of ideology is distortion while the pathology of utopia is escapism (RICOEUR, 1991, p. 251). The dialectic is supposed to test our attraction to the vision of social life and our role within it that each of them provides, that is, the values that structure this life and shape our sense of orientation in it. As two species of the cultural imagination, ideology and utopia engage in a battle of motivations that puts the individuals who are exposed to it in a position to submit to the more powerful of the two in a way that also indicates the perceived superiority of one value over the other. Thus, the winner in the battle of motivations is the value whose superiority could not be asserted in terms of cognitive growth or error reduction alone.

If we were to critique Ricoeur's conception of ideology critique, we would have to point out that it is seriously limited by the fact that it fails to account for any independent epistemic conditions that may entitle agents to match the higher intensity of their attraction to a given value to a particular instance of cognitive growth. Unlike Honneth, Ricoeur pays no attention to the material conditions that make the recognition of a value orientation practical and not merely symbolic. In Ricoeur's portrayal, the dialectic of ideology and utopia is a game played exclusively by the two sides of the imagination, both of which seem utterly detached from the practical conditions of desire satisfaction. The imagination seems to be a form of free-floating reflection on cultural contents that bears no recognizable relation to our conscious or unconscious needs,

desires, impulses, or drives. However, this connection is essential to understanding the socio-cultural and political relevance of the imagination, and it is in this area that Honneth's theory is demonstrably superior. The link between the imagination (as the representation of a value in the shape of a form of social life) and the interpretation of our need structure in terms of such a value is much more clearly outlined in Honneth's writings. As Honneth argues in his essay on ideology, recognition is distortive as long as it is only symbolic or imaginary, that is, if it cannot match the conditions of satisfaction of the need or desire that it claims to respond to. The power to motivate that is exercised by a symbolic formation of the imagination cannot prevail if it is not backed up by corresponding normative and institutional value instantiations in the real world of social practice (HONNETH, 2008, p. 345). These instantiations are status functions that must conclusively, that is, practically, respond to needs. Needs cannot be indefinitely stifled or sustained by a value orientation that is not firmly anchored in the material conditions of practical life. If such were the case, it would not be long before the imagination would have to retreat to make room for real changes in our need basis.

In this paper, I argued that Honneth's method of normative reconstruction can only be assessed against the evaluative background provided by pre-existing attitudes of recognition. Given that attitudes of recognition are also interpretive practices through which agents affirm, validate, and pursue their value orientations, it follows that normative reconstruction can also be regarded as a higher-level form of interpretive practice that works by verifying the motivational power of our orienting values, the expressive capacity of practical norms with respect to these values, and the functional adequacy of social institutions in relation to their guiding norms. In the last part of the paper I compared Honneth's method to two alternative approaches that are also deeply indebted to hermeneutical philosophy: Charles Taylor's theory of practical reasoning and Paul Ricoeur's conception of ideology critique. Normative reconstruction is similar to these approaches in some respects – it presents normative change as a form of cognitive

growth and the critique of values in terms of interpretations that weaken their motivational power –, but it is also very different in other respects, namely, Honneth's account of normative change is more radical and far-reaching than Taylor's and his critique of values is more empirically grounded than Ricoeur's.

References

BERNSTEIN, R. J. **Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

BRANDOM, R. B. **The Structure of Desire and Recognition: Self-consciousness and Self-constitution.** *Philosophy and Social Criticism*, v. 33, n. 1, p. 127-50, 2007.

GADAMER, H.-G. **Truth and Method.** Transl. J. Weinsheimer and D. G. Marshall. New York: Crossroad, 1989.

HEIDEGGER, M. **Being and Time.** Transl. J. Stambaugh. Albany: SUNY Press, 2010.

HONNETH, A. Recognition as Ideology. In: v. d. BRINK, B; OWEN, D. (eds.). **Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 323-47.

_____. A Physiognomy of the Capitalist Form of Life. In: **Pathologies of Reason.** Transl. James Ingram and others. New York: Columbia University Press, 2009.

_____. **Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life.** Transl. Joseph Ganahl. New York: Columbia University Press, 2014a.

_____. **The Normativity of Ethical Life.** Transl. Felix Koch. *Philosophy and Social Criticism*, v. 40, n. 8, p. 817-26, 2014b.

_____. Rejoinder. Transl. Owen Hullah. **Critical Horizons**, vol. 16, n. 2, p. 204-26, 2015.

RICOEUR, P. **Lectures on Ideology and Utopia**, ed. George H. Taylor. New York: Columbia University Press, 1986.

_____. **From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II**. Transl. Kathleen Blamey and John B. Thompson. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1991.

_____. **Oneself as Another**. Transl. Kathleen Blamey. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

RORTY, R. **Consequences of Pragmatism: Essays: 1972-1980**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

TAYLOR, C. Explanation and Practical Reasoning. In: **Philosophical Arguments**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995, p. 34-60.

Mulheres catadoras: articulação política e ressignificação social através do trabalho¹

Camila Capacle Paiva²

Resumo: Nas cooperativas e associações de catadores de materiais recicláveis, 80% dos trabalhadores são mulheres. Esse artigo tem como objetivo abordar a situação de trabalho e de vida das mulheres catadoras. A precarização e a divisão sexual do trabalho estão presentes nas organizações de catadores, assim como a dupla jornada que as mulheres enfrentam, sendo elas responsáveis pelo trabalho reprodutivo. A maioria das catadoras possui baixa escolaridade. Porém, através do trabalho, elas se organizam, ocupam postos de liderança e lutam por seus direitos, ressignificando, assim, suas vidas.

Palavras-chave: Catadoras. Mulheres. Trabalho. Gênero. Reciclagem.

Women waste pickers: political articulation and social resignification through work

Abstract: In recyclable material waste pickers' cooperatives and associations, 80% of workers are women. This article aims to approach the work and living situation of women waste pickers. The precarization and sexual division of labour are present in waste pickers' organizations as well as the double shifts women face, since they are responsible for reproductive tasks. Most of the women waste pickers have low education. However, it is through work they get organized, occupy leadership roles and fight for their rights, resignifying their lives therefore.

Keywords: Waste pickers. Women. Work. Gender. Recycling.

¹ Recebido em 30/11/2015 e aprovado em 11/05/2016.

² Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Contato: camila.capacle@gmail.com.

Mujeres Recolectoras: articulación política y resignificación social por medio del trabajo

Resumen: En las cooperativas y asociaciones de recolectores de materiales reciclables, 80% de los trabajadores son mujeres. Ese artículo tiene el objetivo de abordar la situación de trabajo y de vida de las mujeres recolectoras. La precarización y la división sexual del trabajo están presentes en las organizaciones de recolectores, así como la doble jornada laboral que las mujeres enfrentan, una vez que son responsables por el trabajo reproductivo. La mayoría de las recolectoras posee bajo nivel educativo. Sin embargo, por medio del trabajo ellas se organizan, ocupan puestos de liderazgo y luchan por sus derechos, y así resignifican sus vidas.

Palabras clave: Recolectoras. Mujeres. Trabajo. Género. Reciclaje.

Introdução

Estudos recentes estimam uma população de 400 a 600 mil catadores de materiais recicláveis trabalhando nas cidades de todo o Brasil. Na sua maioria, são catadores autônomos, que vendem o material coletado para atravessadores. Uma parcela dessa população, cerca de 10%, optou por se organizar coletivamente em cooperativas ou associações de catadores. Estudos apontam ao menos 1.100 organizações coletivas de catadores em funcionamento (IPEA, 2010; FREITAS; FONSECA, 2011).

O alto índice de desemprego alcançado nos anos 1990 fez crescer de forma acentuada o trabalho não assalariado e distintas modalidades de trabalho informal, e nem mesmo o movimento de formalização do emprego, que teve início em 2000 e ganhou força em 2003, “conseguiu reverter a alta taxa de informalidade e precariedade do mercado de trabalho brasileiro” (ARAÚJO, 2012, p. 135).

O trabalho dos catadores está integrado, segundo Bosi (2008), ao processo de acumulação capitalista, e a condição de exclusão e miserabilidade em que vivem os qualifica para esse tipo de ocupação, tendo em vista o desemprego, a baixa escolaridade e a elevada faixa etária.

Waldman (2010, p. 17) ressalta que os resíduos se transformaram em uma opção de geração de trabalho e renda para

um “exército de catadores”, que se tornou “aspecto relevante na rotina dos centros urbanos de todo o mundo”.

Entre os catadores organizados em cooperativas e associações, 80% são mulheres (SEMUCSP, 2014). Essa pesquisa tem como objetivo abordar a situação de trabalho e de vida das mulheres catadoras que trabalham nesses grupos organizados.

No Brasil, existe a permanência de aproximadamente 1/3 das mulheres em atividades precárias. Nas últimas três décadas houve uma feminização do mercado de trabalho, com o ingresso de 32 milhões de mulheres, porém sem a superação da tradicional divisão sexual do trabalho (ARAÚJO, 2012; LOMBARDI, 2012).

Muitas mulheres foram trabalhar em cooperativas de reciclagem por estarem desempregadas ou não terem outras possibilidades de emprego. Algumas mulheres fizeram a opção por essa atividade em detrimento de outras, como, por exemplo, o de empregadas domésticas, devido às relações de trabalho mais horizontalizadas (FREITAS; NOBRE, 2012).

Nesses empreendimentos, além da precarização do trabalho, existe uma acentuada separação entre o que é “trabalho de homem” e “trabalho de mulher”, estereótipos que se naturalizam no cotidiano das atividades laborais e que demonstram uma outra questão que é a intrínseca ligação entre trabalho produtivo e trabalho reprodutivo.

Entre os catadores organizados, uma quantidade significativa de mulheres são chefes de família e identificam no trabalho informal uma maior margem para conciliar seus papéis produtivo e reprodutivo, devido a acordos mais flexíveis; porém, é justamente esse o elo de ligação entre gênero e precariedade (WIRTH, 2010).

A organização dos catadores, através do movimento social – Movimento Nacional dos Catadores de Materiais Recicláveis – MNCR, tem contribuído para o reconhecimento da profissão e para a conquista de leis e programas, que vêm auxiliando as cooperativas e associações a obter espaços, estrutura, contratos remunerados e demais ferramentas para a sustentação dos

empreendimentos e melhoria da renda dos cooperados, embora as condições de trabalho ainda sejam preocupantes.

Dentro do MNCR surge, no estado de São Paulo, a Secretaria Estadual das Catadoras de Materiais Recicláveis – SEMUCSP, com o objetivo de articular políticas e garantir direitos às mulheres catadoras, que são maioria, mas que ainda precisam ocupar os postos de decisão dentro e fora do MNCR e dos próprios empreendimentos.

A conquista do espaço de trabalho e da remuneração redefine os papéis sociais. A articulação política e o empoderamento dessas lideranças em busca de direitos e melhorias para as trabalhadoras representa uma ressignificação social para essas mulheres.

Materiais e procedimentos

Para o desenvolvimento da pesquisa, utilizamos uma breve revisão bibliográfica sobre a questão de trabalho e gênero e, especificamente, sobre essa relação dentro das cooperativas de reciclagem. Analisamos os documentos e vídeos encontrados sobre a criação da SEMUCSP e realizamos uma entrevista com Helena – presidente da Cooperativa Acácia de Catadores de Materiais Recicláveis de Araraquara, que é também uma das representantes da Coordenação Executiva da Secretaria.

Elegemos a Cooperativa Acácia para o trabalho de campo, uma vez que a mesma conta com 182 cooperados, sendo 144 mulheres e 38 homens. O Conselho Administrativo e os Conselhos Fiscal e de Ética são formados exclusivamente por mulheres. Existem 12 coordenações de grupos na cooperativa, sendo que 11 coordenadoras são mulheres. Apesar disso, existe uma clara divisão sexual do trabalho.

Por se tratar de um grupo homogêneo e tendo em vista o objetivo da pesquisa em ressaltar o papel das lideranças, convidamos as mulheres que ocupam os postos de coordenação dentro da cooperativa para compartilhar suas condições de trabalho e de vida. Compareceram ao encontro cinco catadoras: duas são

membros do Conselho Administrativo e três são Coordenadoras de grupos na Usina de Triagem.

A faixa etária variou de 28 a 43 anos. Duas estão casadas, uma delas pela terceira vez, e três estão solteiras, mas já foram casadas. Todas têm filhos. Duas terminaram o ensino médio e estão cursando Técnico em RH – são elas que participam do Conselho Administrativo e trabalham no escritório. As demais têm baixa escolarização – uma terminou o ensino fundamental e as outras duas são analfabetas e não estudaram.

Para reproduzir as falas e dar voz a essas mulheres, preservamos as identidades e as nomeamos por participante I, II, III, IV e V.

Trabalho de Campo/Grupo Focal – Cooperativa Acácia 2015

Nome	Idade	Escolaridade	Estado Civil	Filhos(as)	Cargo
I	28	Ensino médio completo	Solteira	1	Primeira Secretária
II	30	Ensino Fundamental completo	Solteira	4	Coordenadora Pré-triagem
III	34	Analfabeta, parou na 2ª série	Casada	4	Coordenadora Pré-triagem
IV	35	Ensino Médio completo	Solteira	1	Tesoureira
V	43	Analfabeta, não estudou	Casada	6	Coordenadora Esteira

O trabalho realizado com elas seguiu o modelo de grupo focal, tendo em vista que essa é uma técnica de pesquisa que consegue captar sentimentos e reações durante as discussões no grupo.

A pesquisa com grupos focais permite o alcance de diferentes perspectivas de uma mesma questão, permite também a concepção de processos de construção da realidade por determinados grupos sociais, assim como a compreensão de práticas cotidianas, atitudes e comportamentos prevalentes no trabalho com alguns indivíduos que compartilham traços em comum, relevantes para o estudo e investigação do problema em questão (LOPES, 2014, p. 485).

Para o encontro com elas, preparamos 30 questões que nortearam a discussão. Os temas foram: trabalho produtivo e reprodutivo, desigualdades de gênero, educação, qualificação e liderança.

O trabalho não foi diretivo, as questões tiveram apenas o intuito de facilitar e conduzir a discussão. O encontro foi gravado, transcrito e faz parte do Caderno de Campo de uma pesquisa mais ampla sobre Catadores de Materiais Recicláveis em Araraquara/SP.

Precarização e Divisão Sexual do Trabalho

De acordo com Bosi (2008), a cadeia produtiva da reciclagem tem como elemento estruturante a atividade dos catadores. Com base no trabalho precário, a coleta e a separação do material se tornam atividades viáveis e de baixo custo, valendo-se de um grande contingente de desocupados conversível em catadores, compensando o investimento em tecnologia e fazendo expandir a indústria de reciclagem no Brasil.

Gonçalves (2004) também vai dizer que a função do catador é o elemento base do processo da reciclagem. Porém, esse trabalho é visto como última opção pelos desempregados, por se configurar em uma atividade que está sempre disponível (BARBOSA, 2011).

Mesmo desempenhando um trabalho essencial para que os resíduos sejam convertidos novamente em matéria-prima pela indústria, o catador tem que disputar sua função com as empresas

de coleta e sofre a exploração dos atravessadores, que determinam o preço do material, e das empresas recicladoras, que se beneficiam do trabalho de baixo custo/precário (WIRTH, 2010).

Calderoni (1998) demonstra que os catadores atuam em condições insalubres e precárias, e que o esforço físico demandado na atividade é intenso. O rendimento dos catadores varia de acordo com a qualidade e a quantidade de resíduo sólido urbano coletado, mas, principalmente, de acordo com o preço do material no mercado.

É um trabalho precário, realizado em condições inadequadas, com alto grau de insalubridade, sem reconhecimento social, com riscos à saúde e com ausência de garantias trabalhistas. Entretanto, apesar das condições adversas, a catação possibilita a sobrevivência de muitos trabalhadores (BARBOSA, 2011, p. 37).

De acordo com o estudo realizado por Freitas e Fonseca (2011), cerca de 60% das organizações coletivas e dos catadores têm uma renda média abaixo do salário mínimo, e a faixa de instrução mais observada entre eles vai da 5ª a 8ª séries. Leite (2012) também afirma que os catadores fazem parte de uma população marginalizada, com baixa escolaridade, excluídos do mercado de trabalho formal.

Conforme já ressaltamos, 80% dos catadores que estão nas cooperativas ou associações são mulheres e esse aumento do trabalho feminino no setor de reciclagem vem ganhando notoriedade.

Podemos perceber um processo de dualização ou bipolarização da ocupação feminina, inclusive no trabalho doméstico (KERGOAT, 1998; KERGOAT; HIRATA, 2008). De um lado, cresce o grupo de mulheres com alta escolarização, profissões qualificadas e que externalizam o trabalho doméstico para mulheres mais pobres e vulneráveis; de outro lado, “permanece ou se expande o grupo de mulheres com pouca ou nenhuma qualificação, desempenhando atividades não valorizadas, comu-

mente sem contratos nem proteção legal” (LOMBARDI, 2012, p. 118).

No final da década de 2000 as desigualdades de gênero e cor são essenciais na explicação da informalidade, uma vez que os “dados indicam que houve uma redução da participação dos homens e dos brancos(as) e um crescimento da presença de mulheres e dos negros(as)” (ARAÚJO, 2012, p. 160). A autora ressalta ainda que, entre as mulheres, “as não brancas foram as mais penalizadas pelo desemprego, com uma taxa, em 2008, de 11%, contra 8,3 das brancas e amarelas” (ARAÚJO, 2012, p. 164).

A situação nossa como mulher catadora é muito mais complicada do que a das outras mulheres. Pelos dados de agora, do IBGE, as mulheres negras são as mais discriminadas, são as que mais estão morrendo, as que mais passam dificuldades. E a maioria dessas mulheres que estão na catação são negras, com baixa escolaridade, sem moradia... falta política pública de moradia, falta creche, falta respeito por essas mulheres trabalhadoras (PAIVA, 2015, entrevista Helena).

Podemos afirmar que existe uma relação direta entre a precarização do trabalho e o crescimento do número de mulheres nas cooperativas e associações de catadores. Tal relação pode ser explicada pelo baixo grau de escolaridade dessas mulheres, pela falta de oportunidades de emprego formal, assim como pela flexibilidade das regras de trabalho existente nas cooperativas, que tende a se adequar melhor ao peso que as atividades reprodutivas têm em suas vidas.

III: Eu sou analfabeta, tenho a cabeça muito ruim, costumo esquecer das coisas... minha família não parava, minha mãe colocou nós tudo pra roça, eu tava com 11 anos, eu e meus irmãos fomos rastelar café, cortemo cana, algodão e aí ficamos sem estudo. Então hoje eu me tornei essa pessoa assim, eu sei assinar meu nome porque eu aprendi aqui.

II: Estudei até oitava, parei porque arrumei minha filha, aí não tive mais coragem de estudar.

I: No início quando eu parei foi por conta de 'sem-vergonhice', vou falar a verdade. Eu só estudava e praticava esporte, capoeira e futebol e começou a pesar, aí eu larguei a escola com 15. Depois eu voltei a estudar e fiz até o segundo colegial. No terceiro eu engravidei e parei de novo. Voltei agora em 2013 e concluí o ensino médio.

IV: Eu concluí o ensino médio e parei porque engravidei, casei. E agora estou fazendo o curso técnico.

V: Eu nem estudei. Meu pai largou da minha mãe e eu fui morar com minha avó e ela mudava muito porque morava de aluguel e não tinha condições de pagar; o aluguel vencia, ela mudava de lugar, aí fiquei sem escola (PAIVA, 2015, p. 8 e 9).

Wirth (2010, p. 120) chega a concluir, após analisar cooperativas de catadores em Campinas, que a predominância feminina está ligada à precariedade na qual se encontram essas cooperativas. Ela ainda ressalta que a "articulação entre as tarefas produtivas e reprodutivas, que recai quase que exclusivamente sobre as mulheres, é uma das chaves explicativas para a situação comparativamente mais precária de inserção ocupacional da mulher".

IV: Eu acho que a linha de mercado para o homem tem outras opções que talvez sejam economicamente mais viáveis (pedreiro, servente), a oferta lá fora no mercado de trabalho é maior para homem do que para mulher. E eu vejo também aqui a questão da responsabilidade com a casa mesmo, a rotatividade de homens é maior que a de mulher porque 85% das mulheres são arrimo de família, elas que sustentam a própria casa, então param aqui mais do que os homens.

IV: Muito homem vem trabalhar aqui enquanto está com seguro desemprego. Só fica fixo os homens que já

têm algum benefício (aposentadoria, por exemplo), daí eles permanecem na cooperativa (PAIVA, 2015, p. 6).

Outra questão observada no interior desses empreendimentos é a divisão sexual do trabalho, que para Kergoat (2002) é organizada sobre dois princípios que se praticam socialmente: a existência de “trabalho de homem” e “trabalho de mulher” e a hierarquia que perpassa essa divisão, conotando ao trabalho masculino maior importância (e remuneração) do que ao trabalho feminino. Segundo a autora, no mercado de trabalho existe uma segregação horizontal da mulher, que se apoia na hierarquia entre os sexos.

Nas cooperativas de catadores observa-se uma divisão entre o trabalho masculino, ligado à operação de maquinário e à utilização de força física, e o trabalho feminino, que envolve habilidade, agilidade e atenção. As mulheres trabalham predominantemente na coleta e na triagem dos resíduos recicláveis, e os homens no carregamento, na prensagem e na armazenagem do material. Segue abaixo um trecho do trabalho de campo em que as mulheres comentam sobre essa divisão:

IV: A maioria na cooperativa é mulher e aí acaba ficando o serviço de maquinário para os poucos homens que tem. Eu não sei porque dessa cultura.

III: Nós já trabalhamos na prensa.

IV: Aqui tem mulher que trabalha na prensa, assim, na falta de deles. E na rua, por exemplo, o homem só é cargueiro, só cata o material e põe dentro do caminhão, acredito que pelo exercício físico mesmo de erguer o bag para colocar no caminhão, apesar que as mulheres vão para a carga também, quando não tem o homem.

Pesquisadora: É sempre a mulher assumindo a função do homem quando não tem o homem. O homem assume a função que a mulher tem quando precisa? Eles não vão para a esteira, não vão bater na porta dos moradores?

IV: Não, tem uns que vão até embora... que nem hoje, que não tem energia elétrica, não tem como ir para a prensa, tem alguns que preferem ir embora para a casa,

ao invés de ficar aqui fazendo outra coisa, ajudando as mulheres (PAIVA, 2015, p. 4).

Trabalhos como de Souza-Lobo (1991), de Kergoat (2002) e de Freitas e Nobre (2012) evidenciam a existência de uma certa naturalização das habilidades femininas, usada como justificativa para determinar uma remuneração inferior às trabalhadoras, inclusive por essas características não serem reconhecidas como qualificações. Em contrapartida, o trabalho masculino está relacionado à técnica e à utilização de máquinas.

Trabalho doméstico e cuidado dos filhos

Pesquisas indicam que as mulheres continuam sendo as principais responsáveis pelo trabalho reprodutivo (trabalho doméstico, cuidado dos filhos e da família) e que isso repercute no trabalho produtivo, ou seja, afeta diretamente as suas possibilidades de trabalhar e se dedicar à carreira profissional (FCC, 1998; LOMBARDI, 2012).

Essa divisão sexual do trabalho reflete o fato que a maioria dos homens exerce suas atividades no mercado de trabalho capitalista (o chamado “trabalho produtivo”) e as mulheres dividem seu tempo “naturalmente” entre a produção de mercadorias fora de casa e a realização das tarefas domésticas relativas aos cuidados da família (o dito “trabalho reprodutivo”) (CASTILHO; MELO, 2009, p. 137).

Em uma análise feita por Dedecca (2008) sobre a jornada de trabalho, dividindo-a em reprodução social e produção econômica, ele observou que as mulheres, além da jornada dedicada à produção econômica, dispõem uma maior dedicação à reprodução social, ou seja, quanto maior o tempo que a mulher trabalha “fora de casa”, maior sua jornada de trabalho total. O autor entende ainda que, quanto maior a flexibilidade da jornada

no trabalho produtivo, maior a precarização do trabalho, pois “o grau de precariedade da regulação social do trabalho tende a ser amplificada pela pressão sobre o trabalho de reprodução social” (DEDECCA, 2008, p. 294).

O peso para as mulheres das obrigações relativas às atividades reprodutivas permanece como um elemento a influenciar sua inserção e confinamento, principalmente no contexto da informalidade, nas atividades e relações de trabalho mais desqualificadas e desvalorizadas por serem vistas como uma continuidade das tarefas desempenhadas no espaço doméstico (ARAÚJO, 2012, p. 168).

Como vimos, entre as catadoras da Cooperativa Acácia, 85% são chefes de família, e todas as participantes do trabalho de campo afirmaram realizar as tarefas domésticas sozinhas ou com a ajuda dos filhos/as, antes de sair para o trabalho, na volta do trabalho ou aos finais de semana. Mesmo as casadas não contam com a realização do trabalho doméstico por parte dos maridos.

O trabalho associado permite certa conciliação entre o trabalho produtivo e o reprodutivo, devido a acordos mais flexíveis, que lhes permitem enfrentar os problemas privados e se manter no trabalho (WIRTH, 2010).

IV: Aqui, como é cooperativa, não tem umas regras como tem a CLT, quando é mulher na coordenação fica mais fácil a gente identificar e reconhecer o problema da outra, problema com os filhos, com creche quando não funciona, e eu sendo mulher e sendo mãe eu compreendo o problema que ela tem, porque eu também poderia ter, e para o homem já não (PAIVA, 2015, p. 5).

III: Eu tenho muito problema, minha mãe tá doente, eu comecei a mexer com os dentes, eu tenho muitos problemas na minha casa, então eu tenho que perder dia. De primeiro eu não faltava muito, eu vinha certinho, mas eu tenho meus problemas (PAIVA, 2015, p. 10).

Essa flexibilidade do tempo é vista de forma positiva pelas catadoras. Porém, “segue como questão controversa a possibilidade de conciliação entre trabalho e família. Algumas autoras e ativistas descrevem-na de forma positiva, outras problematizam o reforço de papéis tradicionais e a sobrecarga de trabalho das mulheres” (FREITAS; NOBRE, 2012, p. 400).

Além da sobrecarga pessoal, existe o ônus financeiro, uma vez que as horas trabalhadas a menos ou as faltas frequentes acarretam uma baixa de produtividade e, portanto, uma diminuição na renda geral da cooperativa e na renda particular de cada mulher que se ausenta (WIRTH, 2010).

As mulheres que participaram do trabalho de campo em Araraquara relataram que a maior dificuldade doméstica é o cuidado dos filhos, e quando recebem ajuda é de outras mulheres ou dos próprios filhos. Apenas uma das participantes diz que o marido é presente na educação dos filhos.

IV: O mais crítico, quando você volta para casa, não é nem o serviço, é ter ânimo e pique para acompanhar os filhos, que daí é a hora que eles querem atenção e eles não entendem que a sua trajetória começou muito cedo e eles estão lá com pique todo.

III: Meus filhos, eu não vi nenhum crescer. Eu sempre tive “escadinha”, então um vai cuidando do outro, o mais velho cuida do mais novo. Tão tudo criado, mas dá trabalho.

II: Os meus ficam em casa meio período, vão pra escola, dois de manhã e dois a tarde. As duas mais velhas estudam de manhã e chegam a tempo de fazer o almoço e levar as mais novas à tarde na escola (PAIVA, 2015, p. 6 e 7).

Desde 2008, os cooperados da Acácia recolhem o INSS, garantindo às mulheres o direito à licença maternidade. Porém, essa não é a realidade na maioria dos empreendimentos do setor. São frequentes os relatos como o da participante III:

III: Eu sofri, trabalhava até o fim da gravidez. Na época dessa mais nova eu trabalhei até o fim aqui no lixão, carregando material. O pai dela, nós tava juntos há 2 anos e ele começou com a droga. Então, a prima dele veio e levou a filha dele para criar. Os outros cinco foram cuidando um do outro desde bebê. Nunca tive ajuda de família, era eu e eu mesma (PAIVA, 2015, p. 5).

Muitas mulheres ficam afastadas de uma atividade remunerada devido ao casamento, à maternidade ou aos cuidados com a família, com algum idoso. Depois enfrentam certa dificuldade para se recolocar no mercado de trabalho, seja pela idade, pela falta de experiência ou investimento na carreira. “A cooperativa surge para essas mulheres como possibilidade de voltar a ter uma ocupação remunerada” (WIRTH, 2010, p. 194).

Luta por direitos e articulação política

O MNCR, fundado em junho de 2001, é um movimento social que busca a valorização de sua categoria enquanto ocupação, visando garantir o protagonismo de uma classe que é oprimida em meio a um setor tão concorrido e explorado como a cadeia produtiva da reciclagem. O movimento trava uma luta por direitos e melhoria das condições de trabalho, assim como se posiciona contra a incineração e a privatização do lixo. Sua estrutura organizativa é composta por uma Equipe de Articulação Nacional, com 5 membros, um de cada Região do país, por Coordenações Estaduais, Comitês Regionais e as Bases (cooperativas e associações afiliadas) (MNCR, 2014).

Porém, as mulheres catadoras, que são 80% dos catadores associados, não conseguem uma equidade política dentro do MNCR. Por serem maioria e ainda assim terem dificuldade de assumir os cargos na Articulação Nacional, pela necessidade de discutirem questões específicas sobre direitos das mulheres e melhoria das condições de trabalho, saúde e vida, elas se

articularam no estado de São Paulo e, em certa medida, romperam com a estrutura do MNCR.

Que a gente comece a fazer a diferença de fato, porque lá dentro da base, no dia a dia, quem faz a diferença somos nós e quando você olha lá para cima, infelizmente quem está são os homens e a gente tem que mudar isso, porque não é justo, a gente é mais de 80% mulher e a tomada de decisão não está nas mãos da gente (SEMUCSP, 2014: Maria Mônica da Silva, Coopcent ABC, MNRC).

De acordo com Margaret Matos, Procuradora do Trabalho, se a maioria dos catadores são mulheres, a proporção de mulheres na liderança tem que ser maior. Para Ronalda Barreto, da UNITRABALHO, o congresso faz uma discussão muito importante, pois coloca no centro do debate a questão da igualdade de direitos e de oportunidades, a igualdade de participação e o reconhecimento e valorização do trabalho, que vem sendo realizado majoritariamente por mulheres (SEMUCSP, 2014).

O I Congresso Estadual das Mulheres Catadoras de Materiais Recicláveis de São Paulo aconteceu na cidade de Ourinhos/SP, nos dias 01 e 02 de agosto de 2014. Compareceram 236 catadoras cooperadas ou associadas, representando 38 cidades. A demanda pela Secretaria de Mulheres já existia há cerca de quatro anos, e após diversas reuniões o Congresso foi organizado para efetivar essa demanda.

Na plenária, aprovou-se a Secretaria Estadual de Mulheres Catadoras de São Paulo – SEMUCSP, elegeu-se uma comissão de 13 mulheres representantes dos Comitês Regionais do MNCR e uma Comissão Executiva com seis mulheres. O I Congresso Estadual contou ainda com as seguintes oficinas: Violência contra a mulher e juventude; “Trabalho de homem” e “trabalho de mulher” dentro das bases; Mulheres catadoras negras; Mulheres e movimentos sociais; Troca de experiências entre estados; Sexualidade; Políticas públicas para mulheres catadoras.

Abriu bastante a cabeça da gente em relação à disputa de gênero dentro das cooperativas. (SEMUCSP, 2014: Maria Luciana da Silva – Grupo Chico Mendes – Diadema).

E hoje as mulheres estão dando uma aula de política, mostrando que a mulher também é a mãe, ela é a chefe de família, mas ela também sabe discutir política e sabe ir atrás dos seus objetivos (SEMUCSP, 2014: Marilza Aparecida de Lima – MNCR Paraná).

A maioria dos empreendimentos de catadores do estado de São Paulo, segundo Helena, têm presidentes mulheres, e uma das principais preocupações da Secretaria de Catadoras é formar e fortalecer essas presidentes para buscar uma articulação política com as prefeituras de suas cidades, no sentido de pleitear contratos remunerados de prestação de serviços para as cooperativas. “Boa parte dessas mulheres não têm estudo e vão ter que ir lá na prefeitura falar com o prefeito para ele pagar o seu trabalho no município, vão ter que buscar ajuda em uma Câmara Municipal, buscar ajuda de universidades para apoiar o seu projeto” (PAIVA, 2015: entrevista Helena).

A formação política é uma importante bandeira de luta do MNCR e é possível perceber isso nas falas exaltadas das lideranças. Ronalda Barreto (UNEB – UNITRABALHO) ressalta que “é preciso formação política para se ter autonomia. O inimigo não é o homem, mas é uma cultura machista que menospreza a mulher, que não confia na sua capacidade, então sempre nosso esforço é muito maior” (SEMUCSP, 2014: informação verbal).

Porque a gente faz parte, nós somos o Movimento Nacional dos Catadores e a gente nunca quis rachar, a gente quer somar forças, porque as mulheres são a maioria, (...) como que racha se nós somos 80%? Nós somos a maioria. Então, a tomada de decisão tem que estar também nas nossas mãos. A gente decidiu no Encontro que a Matilde ia fazer parte da

Articulação Nacional. Não respeitaram isso, os nossos companheiros não respeitaram isso. (...) tem um ditado que eu ouvia minha mãe dizer: que o oprimido vira opressor. É verdade isso, dentro do MNCR tem isso. A gente tem que mudar (SEMUCSP, 2014: Maria Mônica da Silva – Coopcent ABC – MNRC).

A SEMUCSP realizou, em setembro de 2015, o I Encontro das Mulheres Catadoras do Estado de São Paulo, em Osasco/SP. O encontro foi marcado pela articulação com mulheres de outros movimentos sociais: Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), Fórum Estadual de Mulheres Negras - SP, Movimento da Economia Solidária, Marcha Mundial das Mulheres (MMM) e Sindicato das Trabalhadoras Domésticas de Campinas; e também por oficinas temáticas. No encerramento ocorreu a “Marcha das Mulheres Catadoras – Lugar de Mulher é onde ela quiser!”, pelas ruas de Osasco (MNCR, 2015).

O trabalho realizado na Cooperativa Acácia nos fez perceber a importância e as dificuldades da liderança feminina na base, ou seja, no interior da organização. Como vimos, na Acácia, todos os cargos de liderança são ocupados por mulheres, com exceção de um coordenador homem.

As mulheres ressaltaram que é mais estressante ser coordenadora ou fazer parte da diretoria, já que elas têm mais responsabilidades. Elas afirmam ainda que a maioria dos coordenadores são mulheres porque estas se identificam mais com a cooperativa e com a causa, têm mais comprometimento, são mais antigas na cooperativa e faltam menos. Outra questão que vem à tona é o fato da cooperativa ser formada por uma maioria de mulheres e estas preferirem ser lideradas por outras mulheres:

III: Às vezes [as mulheres] nem se entendem, mas sabe como é. Por ser homem [referente ao coordenador], tem mulher que já começou a reclamar, tem coisas que ele fala que magoa, as vezes fala palavrão.

II: A mulher quer desabafar, ela vai desabafar com outra mulher, chama a coordenadora.

IV: A relação com a mulher é mais fácil, fica mais fácil a gente identificar e reconhecer o problema da outra (PAIVA, 2015, p. 5).

E como reagem os homens ao serem coordenados por mulheres? E como as coordenadoras entendem essa relação?

III: Tem deles que não gostam, não são todos que obedecem... eu acho que em qualquer firma, em qualquer trabalho que tem coordenadora mulher, você tem que ter pulso firme, porque se você começar a reganhar os dentes para eles, começar a conversar demais, eles entram feio.

IV: Tem que ter muito cuidado da relação de amizade não virar liberdade, porque aí o trabalho fica difícil.

III: Tem deles que não aceitam coordenadora mulher, não há meio de colocar na cabeça deles. Faz o serviço porque eu brigo, senão não vai não, eles fazem, mas não gostam (PAIVA, 2015, p. 5 e 6).

As mulheres encontram inúmeras dificuldades na base, mas vêm garantindo direitos e espaços de decisão, da mesma forma em que se articulam no estado de São Paulo. A SEMUCSP lançou uma campanha: “Mulher bonita é mulher que luta!”, com o intuito de vencer os estereótipos empregados à mulher e chamar as catadoras para a luta por direitos e melhores condições de trabalho. “Porque mulher bonita é só mulher magra, alta, bem vestida, pele linda? Para nós, mulher bonita é a que está na luta, no dia a dia, todos os dias... nós somos bonitas!” (PAIVA, 2015, entrevista Helena).

Ressignificação social: considerações finais

Sendo as mulheres as mais atingidas pelo desemprego e submetidas ao trabalho precário e informal, as cooperativas de

catadores de materiais recicláveis oferecem uma oportunidade de acesso ao trabalho e à renda, garantindo o sustento e até mesmo a inclusão social de milhares de mulheres. A participação em espaços de decisão contribui para maior autonomia das mulheres.

Observamos na Cooperativa Acácia mulheres que procuraram a cooperativa devido ao desemprego e à falta de oportunidade no mercado formal ou que estiveram desde criança na atividade de catação. Mulheres com baixa escolaridade e qualificação profissional. Mães e chefes de família que enfrentam dificuldades em conciliar o tempo entre o trabalho (produtivo) e o cuidado dos filhos.

Mulheres catadoras que entenderam a cooperativa como um espaço de trabalho em que é possível conversar e ter seus problemas validados. Mulheres que assumiram a coordenação da cooperativa e que se utilizam de “pulso firme” para organizar o trabalho. Mulheres que voltaram a estudar, que recebem formação política e que aprendem a importância da comunicação.

IV: Só que a Acácia me proporcionou várias oportunidades que em outro serviço qualquer eu não teria. Que nem eu costumo dizer, aqui eu já fui tomar café com o Presidente, se eu fosse empregada doméstica ou atendente em uma loja eu não teria essa oportunidade. E essas coisas valorizam a gente e fazem com que a gente goste do que a gente faz, apesar de ser cansativo, de ter as dificuldades. Hoje poderia ter maquinário que facilitasse nosso serviço (PAIVA, 2015 3).

III: Eu vou ver se eu volto a estudar ano que vem, porque está ficando difícil pra mim, agora que eu tô ficando mais velha é que eu tô se interessando em voltar a estudar, porque é muito ruim (PAIVA, 2015, p. 8).

IV: Tem um entusiasmo de quando a gente é coordenadora, porque a gente vê nosso esforço reconhecido, se você foi identificado no meio de tantos para ser coordenadora, é sinal que a gente é uma pessoa comprometida e isso estimula a gente.

Eu fui assumindo responsabilidades e isso estimulou até minha vida pessoal, porque aí eu peguei gosto em voltar a estudar. Eu ainda quero estudar para ser assistente social (PAIVA, 2015, p. 10).

As cooperadas, em geral, se sentem mais fortes e capazes de lutar por seus direitos. Criam laços de afetividade e reciprocidade que fortalecem suas relações familiares e desempenham um papel fundamental para o enfrentamento dos problemas cotidianos.

É através do trabalho também que muitas mulheres se sentem motivadas a voltar a estudar, a participar de cursos, encontros, congressos, viagens de trabalho. Conhecem mulheres catadoras de outras cidades, que vivem realidades tão diferentes e tão próximas ao mesmo tempo. Recebem formação política, entendem o que é disputa de gênero dentro das organizações de que participam, percebem a violência doméstica, a discriminação racial e a exclusão social a que são submetidas. Reconhecem o machismo, a falta de oportunidades, a naturalização das diferenças entre os sexos.

As mulheres se organizam dentro da base (cooperativas e associações), ocupam cargos de representatividade, assumem responsabilidades, se articulam politicamente nas instâncias estaduais e nacionais de representação da categoria, lançam campanhas, imprimem panfletos, vestem camisas próprias e pintam de lilás as bandeiras de luta. Tudo isso para dizer que estão ressignificando suas vidas e, portanto, seu papel social. Elas têm consciência de que a luta é difícil e longa, mas que é necessário dar o primeiro passo, e ele foi dado.

Referências

ARAÚJO, A. M. C. Informalidade e relações de gênero. In: GEORGES, I.; LEITE, M. P. (orgs.). **Novas configurações do trabalho e economia solidária**. São Paulo: Annablume, 2012, p. 135-172.

BARBOSA, M. **Condições de trabalho em unidades de triagem de resíduo sólido em quatro cooperativas de Campinas, SP:** caracterização e percepção de catadores. Tese (Doutorado) – Faculdade de Engenharia Civil, Arquitetura e Urbanismo, Universidade Estadual de Campinas, 2011.

BOSI, A. P. A organização capitalista do trabalho informal: o caso dos catadores de recicláveis. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 23, n. 67, p. 101-116, jun. 2008.

CALDERONI, S. **Os bilhões perdidos no lixo**. São Paulo: Humanitas Publicações/FFLCH-USP, 1998.

CASTILHO, M.; MELO, H. P. Trabalho reprodutivo no Brasil: quem faz? **Revista Economia Contemporânea**, v. 13, n. 1, p. 135-158, jan./abr. 2009.

DEDECCA, C. S. Regimes de trabalho, uso do tempo e desigualdade entre homens e mulheres. In: COSTA, A. O.; SORJ, B.; BRUSCHINI, C. HIRATA, H. (orgs.). **Mercado de trabalho e gênero: comparações internacionais**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2008, p. 279-298.

FCC – FUNDAÇÃO CARLOS CHAGAS. Banco de dados sobre o trabalho das mulheres, 1998. **Série Mulher, trabalho e família**. Disponível em: <<http://www.fcc.org.br/bdmulheres/serie2.php?area=series>>. Acesso em: 02 nov. 2015.

FREITAS, L. F. S.; FONSECA, I. F. **Caderno Diagnóstico – Catadores**. IPEA, 2011. Disponível em: <http://www.cnrh.gov.br/projetos/pnrs/documentos/cadernos/04_CADDIAG_Catadores.pdf>. Acesso em: 30 out. 2015.

FREITAS, T. V.; NOBRE, M. Possibilidades e limites na construção de igualdade de gênero na Economia Solidária. In: GEORGES, I.; LEITE, M. P. (orgs.). **Novas configurações do trabalho e economia solidária**. São Paulo: Annablume, 2012, p. 399-421.

GONÇALVES, R. S. **Catadores de materiais recicláveis: trajetórias de vida trabalho e saúde**. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública)

– Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca, 2004.

IPEA – INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. **Pesquisa sobre Pagamento por Serviços Ambientais Urbanos para Gestão de Resíduos Sólidos**. Relatório de Pesquisa. Brasília: IPEA, 2010.

KERGOAT, D. La division de travail entre les sexes. In: KERGOAT, J. (org.). **Le monde du travail**. Paris: La Découverte, 1998, p. 319-327.

_____. Percurso pessoal e problemática da divisão social e sexual do trabalho. In: HIRATA, H. **Nova divisão sexual do trabalho?** Um olhar voltado para empresa e a sociedade. São Paulo: Boitempo, 2002.

_____; HIRATA, H. Divisão sexual do trabalho profissional e doméstico Brasil, França e Japão. In: COSTA, A. O.; SORJ, B.; BRUSCHINI, C. HIRATA, H. (orgs.). **Mercado de trabalho e gênero: Comparações internacionais**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2008, p. 263-278.

LEITE, M. P. Cooperativas e trabalho: um olhar sobre o setor de reciclagem e fábricas recuperadas em São Paulo. In: GEORGES, I.; LEITE, M. P. (orgs.). **Novas configurações do trabalho e economia solidária**. São Paulo: Annablume, 2012, p. 227-267.

LOMBARDI, M. R. Anotações sobre desigualdades de gênero no mercado de trabalho. In: GEORGES, I.; LEITE, M. P. (orgs.). **Novas configurações do trabalho e economia solidária**. São Paulo: Annablume, 2012, p. 109-134.

LOPES, B. E. M. Grupo focal na pesquisa em ciências sociais e humanas. **Revista Educação e Políticas em Debate**, v. 3, n. 2, ago./dez. 2014.

MNCR – MOVIMENTO NACIONAL DOS CATADORES DE MATERIAIS RECICLÁVEIS. Disponível em: <www.mnccr.org.br>. Acesso em: 10 jan. 2014.

_____. **Mulheres catadoras**. Disponível em: <<http://www.mnccr.org.br/setores/mulheres-catadoras>>. Acesso em: 02 nov. 2015.

PAIVA, C. C. **Caderno de Campo da pesquisa com catadores de materiais recicláveis de Araraquara**: entrevista com Helena, presidente da Acácia e grupo focal com participantes I, II, III, IV e V. Doutorado, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. Unicamp, IFCH, 2015.

SEMUCSP. **Assim nasceu a Secretaria das Mulheres Catadoras de Materiais Recicláveis do Estado de São Paulo**. Produzido por Coopcent ABC com patrocínio da Secretaria Nacional de Economia Solidária – SENAES, do Ministério do Trabalho e Emprego – MTE, set. 2014.

SOUZA-LOBO, E. **A classe operária tem dois sexos**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

WALDMAN, M. **Lixo: cenários e desafios**: abordagens básicas para entender os resíduos sólidos. São Paulo: Cortez, 2010.

WIRTH, I. G. **As relações de gênero em cooperativas populares do segmento da reciclagem**: um caminho para a construção da autogestão. Dissertação (Mestrado em Educação) – Instituto de Educação, Universidade Estadual de Campinas, 2010.

A captura e produção da sexualidade em tempos de flexibilização do capital neoliberal¹

Janaina de Souza Monteiro²
Leonardo Lima Ribeiro³

Resumo: Partindo de premissas de Michel Foucault, conquanto nelas não se fixando, o presente trabalho explicita a sexualidade enquanto um instrumento biopolítico na atual configuração do modo de produção capitalista. É, ao mesmo tempo, mobilizado pela hipótese de que o capital neoliberal redimensiona de maneira significativa distintos campos da existência humana, tornando-os *flexíveis*, embora por vezes acoplados a determinados anacronismos. Neste contexto, a sexualidade é também redimensionada, anunciada ao fim do texto como expressão individual polimórfica, subsumida aos imperativos vigentes da economia política neoliberal.

Palavras-chave: Capital. Neoliberalismo. Sexualidade. Biopolítica. Biopoder.

Abstract: Starting from Michel Foucault's premises, although not sticking with them, this paper explicits sexuality as a bio-political mechanism in the current configuration of the capitalist mode of production. And, at the same time, it is mobilized by the hypothesis that neoliberal capital resizes significantly different fields of human existence, making them *flexible*, although sometimes coupled with certain anachronisms. In this context, sexuality is also resized, being announced in the end of the text as a polymorphic individual expression, subsumed to current imperatives of neoliberal political economy.

Keywords: Capital. Neoliberalism. Sexuality. Biopolitics. Biopower.

Resumen: Partiendo de premisas de Michel Foucault, este artículo explica la sexualidad como un mecanismo biopolítico en la configuración actual del modo de

¹ Recebido em 11/09/2015 e aprovado em 12/06/2016.

² Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e bolsista CAPES. Contato: janainamonteiro.jsm88@gmail.com.

³ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Contato: leoribeiro22@gmail.com.

producción capitalista. El artículo es, al mismo tiempo, movilizado por la hipótesis que el capitalismo neoliberal cambia significativamente el tamaño de diferentes ámbitos de la existencia humana, haciéndolos flexibles, aunque a veces acoplado a anacronismos determinados. En este contexto, la sexualidad también se cambia, ella es anunciada en el fin del texto como expresión individual polimorfa, subsumida a los imperativos actuales de la economía política neoliberal.

Palabras clave: Capital. Neoliberalismo. Sexualidad. Biopolítica. Biopoder.

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo compreender o papel da sexualidade enquanto instrumento biopolítico dentro da atual configuração do modo de produção capitalista. Para tanto, pensa-se ser necessário a operação de uma análise inicial de alguns conceitos abordados pelo filósofo francês Michel Foucault (1926-1984), os quais, ao que parece, são muito importantes para a compreensão da temática em questão. Neste sentido, utilizaremos num primeiro momento como referencial teórico a seguinte bibliografia do autor: *História da sexualidade I: a vontade de saber* (1976), *Em defesa da sociedade* (1997) e *Nascimento da biopolítica* (2004) – serão utilizadas ainda obras de alguns comentadores de modo a auxiliar na compreensão dos conceitos problematizados. Contudo, nossa discussão não se esgotará nisso, pois extrairemos conclusões que, apesar de partirem dos argumentos do filósofo, não os envolvem diretamente.

A sexualidade, da maneira como é analisada por Michel Foucault em seu livro *História da sexualidade I: a vontade de saber*, funciona, dentro de um dispositivo de poder (o dispositivo de sexualidade), como um instrumento privilegiado por meio do qual determinadas práticas de saber/poder têm acesso ao corpo dos indivíduos, a partir de determinado momento histórico. Tais práticas, ressalte-se, participam de um novo modo de atuação do poder estatal, o qual toma como objeto a vida do homem enquanto ser vivo. O advento desse novo tipo de poder coincide, justamente, com a configuração de uma nova forma de organização da

sociedade e de um novo modo de produção correspondente a ela: a sociedade burguesa e o modo de produção capitalista.

Partindo do contexto acima expresso, mas nele não se fixando, nossa hipótese é a de que o capitalismo, enquanto dispositivo produtor de subjetividades e seu desenvolvimento neoliberal e sua racionalidade nos marcos dos Estados contemporâneos que lhe dão aporte, redimensiona de maneira significativa campos essenciais da atividade humana – *trabalho, desejo e linguagem* –, tornando-os *flexíveis*. Trata-se da produção de uma demanda de individualização diversa, marcada pela exigência da eficiência e da eficácia como requisitos essenciais para a vida dos homens. É nesse contexto mais amplo que é subsumida a prescrição fundamental de um dever: o de um *mais gozar das identidades descentradas*. Portanto, é nas margens dessa subsunção que a sexualidade tem, decerto, seus delineamentos táticos redimensionados, podendo ser aqui entendida tanto como *uma* das articulações dispostas entre os níveis micro e macropolíticos (instrumento privilegiado de produção de subjetividades) quanto, por conseguinte, como expressão do individualismo polimórfico e multifacetado o qual torna-se não só palavra de ordem, mas a *expressão desejante* dos imperativos hodiernos da economia política neoliberal.

Para melhor desenvolver o que é proposto acima, disporemos a exposição em três momentos. No primeiro deles, abordaremos os conceitos de poder disciplinar, biopolítica e biopoder, de modo a situar conceitualmente a discussão nos termos de Foucault; no segundo, ainda fazendo apelo a este autor, trataremos do conceito de capitalismo enquanto dispositivo de poder e seu novo modo de configuração em articulação com os Estados que lhe dão suporte (biopoder); por fim, num terceiro momento, discutiremos como a sexualidade pode ser compreendida filosoficamente nos dias atuais, tomando em alta conta a configuração contemporânea específica das sociedades capitalistas, mescladas aos dispositivos disciplinares ainda cronicamente reconfigurados no modo de racionalidade neoliberal. Apresentaremos ainda, a título de conclusão, como alguns pensadores atualmente abordam a questão da sexualidade neste contexto.

1. Poder disciplinar, biopolítica e biopoder

Na aula do dia 17 de março de 1976 de seu curso no *Collège de France*, Michel Foucault diz que houve, no século XIX, a emergência de um dos fenômenos fundamentais no que concerne ao modo de atuação do poder estatal. Tal fenômeno se caracteriza pelo que ele chama de “assunção da vida pelo poder”, isto é, começa a se delinear nesse período uma preocupação com o “homem enquanto ser vivo [...] que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico” (FOUCAULT, 1997, p. 286). Segundo sua exposição, essa preocupação passa a ter espaço, relativamente à política estatal, graças a transformações ocorridas no modo de compreensão do que é a vida para uma certa teoria do direito, a teoria clássica da soberania.

Nessa teoria, o direito de vida e de morte é um dos atributos fundamentais do soberano, isto é, ao soberano cabe o direito de “fazer morrer e deixar viver” segundo sua vontade. Foucault explica que esse direito que se exerce sobre a vida é em realidade o direito que o soberano tem de matar. A vida, assim, é considerada como um direito somente enquanto algo de que o soberano pode dispor. Nesse sentido, o autor relata que houve uma transformação gradual no direito político que acabou, não por substituir, mas por modificar a antiga fórmula do direito soberano de fazer morrer e deixar viver, invertendo-a: surge assim um novo direito, ou melhor, um poder de “fazer viver e deixar morrer”. É a partir dessa inversão que a *vida* começa a aparecer como um problema político.

Analisando o surgimento da vida como problema a ser pensado pelo campo político a partir do nível dos mecanismos, das táticas, das tecnologias de poder, o filósofo aponta que se vê aparecer, mais ou menos desde a metade do século XVIII, uma nova tecnologia de poder a qual subsumi a *tecnologia de poder disciplinar*, que, como sabemos, lhe é anterior historicamente (mas não estruturalmente na contemporaneidade). Cabe salientar que a tecnologia de poder disciplinar, forjada em seus aspectos fundamentais entre o século XVII e o início do século XVIII, funciona como uma *anátomo-política* cujas práticas incidem diretamente sobre os corpos individuais

dos homens, tendo por objetivo principal distribuir e ordenar esses corpos no espaço, trabalhando-os, treinando-os de forma a maximizar e otimizar sua força para, em seguida, extraí-la sob a forma de trabalho útil. Pode-se afirmar que esta é uma *tecnologia disciplinar do trabalho*.

Pois bem, a nova tecnologia de poder que surge posteriormente às múltiplas tecnologias disciplinares, incorpora o objetivo de maximização e extração das forças corporais talhado pela disciplina, contudo seu alvo não é o corpo individual do homem, o homem-corpo. Essa tecnologia de poder se dirige à vida do homem enquanto ser vivo, o homem-espécie. Foucault chama esta tecnologia de *biopolítica*. Segundo o autor, a biopolítica é “uma tecnologia de poder que não exclui a técnica disciplinar, mas que a embute, que a integra, que a modifica parcialmente e que, sobretudo, vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela, e incrustando-se efetivamente graças a essa técnica disciplinar prévia” (FOUCAULT, 1997, p. 288-9). Portanto, por não estar no mesmo nível de atuação da disciplina, por este motivo não necessita excluí-la.

Como dito, os níveis em que atuam estas duas tecnologias de poder são distintos. Enquanto a disciplina atua sobre os corpos de forma a individualizá-los, a biopolítica toma esses corpos em conjunto, uma massa global que é afetada por processos (natalidade, mortalidade, doenças etc.) que são inerentes à vida. É justamente sobre estes processos que a biopolítica irá agir buscando compreender seu funcionamento e ocorrência, não para os suprimir, mas para controlá-los, regulá-los e, eventualmente, modificá-los conforme seja o caso. Enquanto as disciplinas funcionam buscando maximizar a força do corpo individual, a biopolítica busca assegurar sobre a população uma regulamentação. Assim, a disciplina, por seu lado, desenvolve-se no domínio topológico das instituições, zonas *múltiplas* em tenso equilíbrio as quais são passíveis de crônicos rearranjos (afinados à “ordem científica dos discursos” tecnológicos da vez); a biopolítica, por outro lado, instala-se a partir das operações de uma *unidade*, a saber: a do Estado. Ora, é o fato mesmo de esses conjuntos de

mecanismos de poder (“tecnologias de dominação”) estarem em níveis distintos – operando em registros singulares (multiplicidade institucional/unidade estatal), conquanto interconectáveis e passíveis de fricções interpenetráveis – que permite a eles não se excluírem e poderem articular suas práticas.

É precisamente a atuação articulada desses dois conjuntos de mecanismos de poder que irá caracterizar aquilo que Foucault chama de *biopoder* (FOUCAULT, 1976, p. 131). O biopoder é esse poder que tem como alvo a vida dos homens em conjunto, e que se exerce através da articulação entre o controle e o aperfeiçoamento dos corpos individuais e a gestão e regulamentação dos processos vitais das populações. Devemos identificar que o advento desse novo tipo de poder coincide, justamente, com o declínio do antigo regime da soberania e a configuração de uma nova forma de organização da sociedade e de um novo modo de produção correspondente a ela: a sociedade burguesa e o modo de produção capitalista.

O biopoder é indispensável ao desenvolvimento do capitalismo (FOUCAULT, 1976, p. 132-3), pois permite a composição de uma força de trabalho adequada às suas necessidades. Ou melhor, a elaboração de um corpo dinâmico de trabalhadores que passe a estar compreendido nos marcos de um aparelho capitalista de produção. Os trabalhadores, desse modo, tornam-se mais produtivos justamente porquê de antemão são interpelados para a docilidade. Portanto, como meio de garantir a eficácia da gestão do corpo majoritário desses trabalhadores segue-se o desenvolvimento de aparelhos estatais destinados à constituição e majoração artificial de formas de vida como campos de expressão na forma de labor ou tempo de *trabalho socialmente necessário* (homens contratualmente determinados à subsunção de suas existências enquanto força de trabalho).⁴

⁴ Cf. Foucault (2008). Ver especialmente a terceira parte intitulada “Disciplina” em que o autor trabalha a importância das disciplinas para o adestramento dos corpos visando sua docilização e a extração de suas forças de forma útil, necessárias não somente para as instituições disciplinares, mas inclusive para as fábricas.

O corpo identificado como força de produção, força de trabalho se torna alvo de interesse do capitalismo liberal. E os mecanismos inerentes ao biopoder lhe servem de apoio e combustível, porquanto proporcionem instrumentos para a produção e reprodução desta força de trabalho, auxiliem na organização social das populações e, mais importante, garantam a reprodução das relações de dominação e exploração (*Idem*). A preocupação com a população no contexto histórico de amadurecimento do capitalismo⁵ surge, para além da necessidade econômica do sistema de produção, como uma preocupação política de cunho governamental no cerne dos Estados que garantem a manutenção deste sistema.

⁵ O que não significa que devemos identificar o surgimento do capitalismo com o período em questão (entre meados do século XVII e decorrer do século XIX). Como bem sabemos as origens do capitalismo remontam ao declínio e fim da idade média. Grupos burgueses, por exemplo, já existiam entre os séculos XII e XIII, tomando aceleração de alguns de seus contornos mais ou menos bem delineados a partir do século XV, com o renascimento. Para aprofundamento dessa questão ver, por exemplo, o que nos diz Fernand Braudel no terceiro capítulo do segundo volume de seu clássico *Civilização material, economia e capitalismo – séculos XV-XVIII – Os jogos das trocas* (BRAUDEL, 1996, p. 207). Ressalte-se, contudo, que o que importa definir para os objetivos nesta e na próxima seção deste trabalho é fundamentalmente o amadurecimento de um certo aparelho de Estado europeu e suas operações biopolíticas, cada vez mais fortalecidas em paralelo à pressão da economia capitalista em todas as esferas do social – economia que avança inclusive sobre os modos de procedimento dos Estados modernos. Estes, por seu lado, não deixam de ter modos operação próprios. E uma das contribuições de Foucault é realçar justamente isso, ao demarcar a mobilidade dos mecanismos estatais biopolíticos elaborados através de uma economia social burguesa amadurecida. Tratam-se de processos políticos os quais paradoxalmente, rebatendo sobre a própria economia burguesa que lhes deu modulação inicial, intentam produzir unidades vitais de justificação da subjetividade liberal, o que também é reforçado por meio da pluralidade de distintas instituições sociais, que, por seu lado, têm dispositivos imanentes específicos. Por meio da totalidade dessa complexidade são exercidas a diversidade da produção de modos vida como constituição do corpo social humano moderno.

Este biopoder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Mas, o capitalismo exigiu mais do que isso; foi-lhe necessário o crescimento tanto de seu reforço quanto de sua utilizabilidade e sua docilidade; foram-lhe necessários métodos de poder capazes de majorar as forças, as aptidões, a vida em geral, sem por isto torná-las mais difíceis de sujeitar se o desenvolvimento dos grandes aparelhos de Estado, como *instituições* de poder, garantiu a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomo e de biopolítica, inventados no século XVIII como *técnicas* de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizadas por instituições bem diversas (a família, o Exército, a escola, a polícia, a medicina individual ou a administração das coletividades), agiram no nível dos processos econômicos, do seu desenrolar, das forças que estão em ação em tais processos e os sustentam; operaram, também, como fatores de segregação e de hierarquização social, agindo sobre as forças respectivas tanto de uns como de outros, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia; o ajustamento da acumulação dos homens à do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos à expansão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro, foram, em parte, tornados possíveis pelo exercício do biopoder com suas formas e procedimentos múltiplos. O investimento sobre o corpo vivo, sua valorização e a gestão distributiva de suas forças foram indispensáveis naquele momento (FOUCAULT, 1976, p. 132-3).

Abordaremos, a partir deste ponto, como capitalismo se desenvolve no interior de um tipo de racionalidade política conhecido por liberalismo e, também, como é possível que

seu funcionamento determine modos de existência e produza subjetividades adequadas à sua lógica.

2. Do liberalismo político ao neoliberalismo como arte de governar os vivos

No curso do ano de 1979, intitulado *O nascimento da biopolítica* (2004), Foucault analisa como surge e funciona a tecnologia de governo na qual pôde se desenvolver a tecnologia biopolítica. Esse tema foi abordado, em princípio, apenas a título de introdução, contudo, acabou tomando a totalidade temática do curso.

Nesse contexto, o autor analisa o surgimento, entre os séculos XVII e XVIII, de uma nova forma de racionalização da prática governamental chamada *razão de Estado*. Segundo o ele, a razão de Estado se caracteriza por considerar o Estado, em sua especificidade, como uma realidade específica e autônoma, a qual deve respeitar certo número de princípios e regras que lhe excedem e são exteriores. Este conjunto de regras, em princípio, admite que o Estado deve buscar se fortalecer em relação aos outros Estados por meio da acumulação de riquezas, aumentando sua população e criando um ambiente de regulamentação interno à esteira de mecanismos institucionais, militares e diplomáticos que permitam garantir a pluralidade dos Estados e o equilíbrio entre eles, mesmo em uma situação necessária de constante concorrência (cf. FOUCAULT, 2004, p. 9).

Por outro lado, para poder garantir seus objetivos externos, que são [auto]limitados, o Estado deve adotar, no que poderíamos intitular hoje de política interna, um *Estado de polícia* que implica a regulamentação e o controle das atividades dos indivíduos que o compõem. Aqui, se os objetivos externos do Estado são limitados (relativos a outros Estados, por exemplo), os objetivos internos são ilimitados, isto é, para garantir que o Estado possa manter certo equilíbrio concorrencial com os outros Estados, quem governa terá que regulamentar ilimitadamente a vida de seus súditos em

todas as diferentes camadas (entram aqui em jogo, exatamente, os mecanismos do biopoder estatal).

É nesse contexto que surgem inclusive discussões, no âmbito do direito, acerca da possibilidade de limitação da interferência do Estado na vida dos indivíduos. O direito, que antes era utilizado como multiplicador do poder real, com o desenvolvimento dessa nova racionalidade governamental da razão de Estado, passará a servir à tentativa de limitá-la de fora, no campo jurídico, impedindo o avanço indefinido da ação estatal que até ali já tomava corpo enquanto *Estado de polícia*. Contudo, essa tentativa de limitação extrínseca à razão de Estado, própria das exigências jurídicas à época, só poderia funcionar até determinado ponto, apenas se objetando a essa racionalidade em questão se, porventura, o governo ultrapassasse os limites da sua legalidade, isto é, quando fosse o caso de ser considerado como ilegítimo.

Por conseguinte, nos diz Foucault, adiante irá surgir uma forma de limitação da ação estatal que será interna a própria razão de Estado. Essa limitação dizia respeito a uma restrição de fato, que se delineava de forma geral em função dos objetivos de governo, tendo por função dividir as coisas a se fazer e, fundamentalmente, não sendo posta nem pelos que governavam nem pelos que eram governados. Tratava-se de uma demarcação geral, racional “entre o que é para fazer e o que não é para fazer”. Isso caracterizava o que Foucault chamava de *razão governamental crítica*.

Ainda para nosso autor, a questão fundamental para esse tipo razão governamental seria a de “como não governar demais”, opondo-se ao excesso de governo relativamente às regras de circulação internas à racionalidade de mercado, com seu *laissez-faire* (deixar-fazer). Com efeito, o instrumento intelectual que permitia a emergência de uma autolimitação da razão governamental era, justamente, a *economia política* enquanto “reflexão geral sobre a organização, a distribuição e a limitação dos poderes em uma sociedade” (FOUCAULT, 2004, p. 19). Esse novo tipo de racionalidade do governo, fundamentado por uma economia política como autolimitação da “arte de governar” e que tinha por princípio governar o mínimo possível era, decerto, o que

conhecemos por *liberalismo*.

Foucault analisa o liberalismo não como teoria, ideologia ou como uma “maneira de a sociedade se apresentar”, mas “como princípio e método de racionalização do exercício do governo, [...] que obedece [...] à regra interna da economia máxima” (FOUCAULT, 2004, p. 432). A preocupação nessa nova forma de racionalidade política era a de que os indivíduos enquanto sujeitos de direito (proprietários de si mesmos nas relações de troca) fossem respeitados em sua individualidade e tivessem garantias de liberdade de iniciativa. A sociedade de mercado como eixo de gestão da esfera da produção aparecia então adicionada a uma racionalidade de autocompreensão social como pacto subjetivo-objetivo selado entre cidadãos que circulavam na esfera do mercado como *sui juris* (senhores de si; donos de sua própria jurisdição), racionalidade vivente que seria simultaneamente administradora de pactos sociais mais amplos (família, por exemplo), tanto quanto condição e fim último da espessura que delimitava os campos de ação do governo Estatal.

É, portanto, a partir do liberalismo como racionalidade moral-jurídico-econômica de mercado e enquanto mediação da inter-relação entre os homens que deve se pôr a questão da necessidade do governo estatal, tanto quanto o problema da espessura delimitadora de suas esferas de ação. Ora, é precisamente aqui que o mercado surge como topologia discursiva a partir da qual a verdade da sociedade será produzida, demarcando simultaneamente o papel do Estado e seus limites em relação ela. De todo modo, para a temática de nosso trabalho, cujas veredas estão atravessadas pela luz da biopolítica contemporânea, o liberalismo como arte de autogoverno a partir produção dos discursos dos homens, suas inter-relações e espaços institucionais ainda é insuficiente. E a razão disso segue adiante.

Para Foucault é preciso que estejamos atentos para o desdobramento e ruptura desse *racionalismo liberal* como arte de governar os vivos à medida que ele se diferencia em

neoliberalismo, ou seja, uma racionalidade dominante que demarca o lugar das formas biopolíticas de gestão e produção das vidas na contemporaneidade. Justamente nesse sentido, observemos as palavras de Foucault ainda em *O nascimento da biopolítica* (aula de 21 de março de 1979), quando enuncia que:

A forma geral do mercado se torna um instrumento, uma ferramenta de discriminação no debate com a administração. Em outras palavras, no liberalismo clássico pedia-se ao governo que respeitasse a forma do mercado e se “deixasse fazer”. Aqui, transforma-se o *laissez-faire* em não deixar o governo fazer, em nome de uma lei do mercado que permitirá aferir e avaliar cada uma das suas atividades. O *laissez-faire* se vira assim no sentido oposto, e o mercado já não é um princípio de autolimitação do governo, é um princípio que é virado contra ele. É uma espécie de tribunal econômico permanente em face do governo. Enquanto o século XIX havia procurado estabelecer, em face e contra a exorbitância da ação governamental, uma espécie de jurisdição administrativa que permitisse aferir a ação do poder público em termos de direito, temos aqui uma espécie de tribunal econômico que pretende aferir a ação do governo em termos estritamente de economia e de mercado (FOUCAULT, 2004, p. 339).

Como é passível de observação, portanto, a reestruturação do mercado e dos modos de produção no seio do capitalismo (levando em consideração também sua financeirização excessiva), mediados agora pela insistência da racionalidade neoliberal como gestão e produção da vida social, passam a avançar com mais radicalidade sobre os modos hierárquico-institucionais de governo das formas de vida (ressalte-se o Estado). Assim, sejamos bastante precisos: trata-se precipuamente de redirecionar e/ou desdobrar, inclusive no tocante ao Estado e instituições claramente não econômicas (isto é, onde o mercado não opera produzindo mercadorias, até mesmo em *prisões!*), modos de racionalidade imanentes à esfera do mercado (FOUCAULT, 2004, p. 340). Ou melhor, nos lugares em que

não se opera a produção de mercadorias como engendramento de valores para a circulação no mercado passa-se a, paradoxalmente, diferenciar-se *uma grade de inteligibilidade econômica* que antes era apenas interna à lógica do mercado e seus sujeitos, tal como a concorrência enquanto intersubjetividade belicosa dos pares. Portanto, a racionalidade de mercado, o que Foucault compreende como neoliberalismo, reduplica-se e objetiva de um modo nefasto penetrar transversalmente os campos inter-relacionais vivos nos quais antes não estava impelida a agir na produção de sujeitos e seus discursos, sujeitos os quais, concorrendo nos múltiplos espaços institucionais enquanto “trincheiras do mundo contemporâneo”, passam a agir competitivamente, de toda maneira, como se estivessem a produzir subjetivamente mercadorias, embora nessa concreta ficcionalização não estejam realmente a produzi-las.

No limite, tomando então, precipuamente, o *mais-valor* mercadológico estritamente do ponto de vista da materialidade subjetiva não produtora de mercadorias e seus crivos em diversas organizações, até mesmo o poder público, como nos diz acima Foucault, incita seus membros a *racionalmente agir em termos de mercado*. Individualmente, então, cada um desses membros em síntese é “um sujeito que, no sentido estrito, procura em qualquer circunstância maximizar seu lucro, otimizar a relação ganho/perda; no sentido lato: aquele cuja conduta é influenciada pelos ganhos e perdas a ela associados” (FOUCAULT, 2004, p. 353). Trata-se da autovalorização de si como capital sob o registro de uma racionalidade concorrencial disposta num regime de guerra de subjetividades mercadológicas imanentes agora aos espaços (instituições de educação pública, por exemplo) nos quais, paradoxalmente, o mercado estruturalmente não opera na produção de mercadorias enquanto meio de acumulação de riquezas (como era o caso das relações de trabalho explorado, subsumidas às regras dos donos dos meios de produção – burgueses –, que também faziam circular as próprias mercadorias, sustentando tanto a espessura funcional do mercado em sua origem capitalista quanto o seu polo complementarmente necessário, a saber, a divisão dos trabalhadores nos âmbitos distintos de

labor). Portanto, não poderia ser de outro modo que, por exemplo, “o tribunal econômico passa a ser o objeto racional de aferição da ação do governo, compreendido agora estritamente em termos de economia e de mercado” (FOUCAULT, 2004, p. 339-41).⁶

3. A sexualidade nos marcos da racionalidade flexível neoliberal

Portanto, nessa configuração do capitalismo neoliberal, que tem na *racionalidade neoliberal* supracitada formas de regulação da pluralidade social, apercebem-se rupturas brutais no tocante aos processos de subjetivação, pelos quais passam então a se colocar no mundo em questão os trabalhadores. Por conseguinte, como desdobramento do que está aqui dito, uma espécie de *cultura do empreendedorismo* é inaugurada e se instaura como processo de investimento libidinal do trabalhador em si mesmo (o clássico *capital humano* desenvolvido pela Escola de Chicago) ao passo simultâneo em que se engendra uma dinâmica legal dos afetos de natureza mais polimórfica. Trata-se de uma cultura que tem, como um dos atributos da racionalidade neoliberal acima demarcada, relação direta na produção de sujeitos não apenas nas esferas do trabalho⁷ e do consumo, mas articulação imediata com regimes descentrados de interpelação de sexualidades individuais múltiplas, enquanto formas biopolíticas de vida as quais se autorregulam produtivamente à medida em que procedem como

⁶ Cf. também: Foucault (2004, p. 306-7).

⁷ “O problema fundamental, essencial, em todo caso primeiro, que se colocara a partir do momento em que se pretenderá fazer a análise do trabalho em termos econômicos será saber como quem trabalha utiliza os recursos de que dispõe. Ou seja, será necessário, para introduzir o trabalho no campo da análise econômica, situar-se do ponto de vista de quem trabalha; será preciso estudar o trabalho como conduta econômica, como conduta econômica praticada, aplicada, racionalizada, calculada por quem trabalha. O que é trabalhar, para quem trabalha, e a que sistema de opção, a que sistema de racionalidade essa atividade de trabalho obedece?” (FOUCAULT, 2004, p. 307).

espécie de mimese da fluidez produtiva das finanças, do mercado e das formas de produção de individualidade de/em instituições sociais variadas. Tais sexualidades, hoje em dia, estão sendo atualizadas, em seu registro de autoprodução específico, num compasso de expansão de sistemas plurais de gozo (cf. GADELHA, 2009, p. 146-147).

Ao que parece, trata-se de algo que o próprio Foucault não previra inteiramente em *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Nesta obra apresenta sua tese de que a sexualidade não fora integralmente reprimida, conquanto tenha sido interpelada no bojo das sociedades capitalistas à época a se exprimir minuciosamente sob procedimentos discursivos os mais diversos. Entretanto, quando o filósofo atina para polimorfismo de discursos sobre o sexo enquanto taxonomia de expressões sobre a multiplicidade da sexualidade, tinha precisamente o intuito de atestar, à ocasião do contexto por ele analisado (séculos XVII, XVIII, XIX), que tudo que fosse pertencente a esse polimorfismo classificado, direta ou indiretamente, era pelos seus atores relegado dissimuladamente ao “submundo” do social (embora ainda pertencentes a ele), e não projetado para o lado mais evidenciado de sua superfície.

Ora, o que estávamos antes explicitando aqui é algo relativamente diferente do que Foucault apontou na obra supracitada. Pois estávamos a inferir que, atualmente, as taxinomias do discurso sexual, enquanto procedimento racionalizado pelos seus atores como discursos e hábitos dos corpos, estão a passar paradoxalmente a perseverar cada vez mais *às claras* em nosso mundo atual, não sendo, portanto, produzidas na surdina (na tensão entre legalidade e ilegalidade), no intento de uma dissimulação crônica, mas, contrariamente, [re]elaboradas *ad infinitum*, para que *realmente* ocupem a superfície da sociedade – agora com determinadas sexualidades polimórficas apercebidas como radicalmente legítimas enquanto formas de vida.

De fato, o que aqui está em questão é um rearranjo paralelo da sexualidade em contínuo reequilíbrio com o mundo do consumo flexível e da lógica dinâmica e empreendedora dos modos de labor,

rearranjo delimitado nos marcos do capitalismo contemporâneo⁸. De todo modo, “[...] o trabalho é experiência igualmente afetiva. Há, portanto, sofrimento no trabalho, porém sofrimento que orienta a inteligência. E se há frustração, o prazer está sempre no horizonte [...] características afetivas [que] estão implicadas na inteligência que arrisca contornar a norma, porém sem alarde, e discretamente quebrar a disciplina” (ARANTES, 2014, p. 129-30).

Sylvio Gadelha, em seu livro *Biopolítica, governamentalidade e educação: introdução e conexões*, a partir de Michel Foucault (2009), aborda justamente nesse contexto o regime de tipologias individuais que seguem a partir dessa nova configuração do capitalismo, marcando-as com precisão sob a categoria por ele intitulada de *indivíduo microempresa*. No fundo, fica subentendido, em nosso entendimento, que se trata de categoria anunciada para explicitar a fusão entre formas de vida (campos de discurso em diferentes graus de interação) que devem delimitar a espessura subjetiva dos indivíduos contemporâneos. Tal categoria é fruto de uma cultura do empreendedorismo⁹, propagada pelos intelectuais do neoliberalismo norte-americano, a partir, segundo Foucault, dos estudos empreendidos por Theodore Schultz e Gary Becker, lançando mão da noção de capital humano¹⁰.

Mas o que vem ser capital humano no entendimento

⁸ Ver também: Guattari (1990).

⁹ Uma excelente revisão teórica sobre como a cultura do empreendedorismo se desenvolve nas periferias do Brasil, por exemplo, plasmadas como zonas “pacíficas” de exceção, sugere-se a leitura atenta do ensaio *Depois de junho a paz será total*, publicado em *O novo tempo do mundo* (2014), de Paulo Arantes. Conferir em especial as notas de rodapé 25, 26, 30, 31 e 32.

¹⁰ “Foi o que tentou fazer certo número deles, sendo o primeiro Theodore Schultz, que, no correr dos anos 1950-60, publicou um certo número de artigos cujo inventário se encontra num livro publicado em 1971 chamado *Investment in Human Capital*. Gary Becker publicou, mais ou menos nos mesmos anos, um livro com o mesmo título, e vocês tem um terceiro texto que é bastante fundamental e mais concreto, mais preciso do que os outros, que é o de Mincer sobre a escola e o salário, publicado em 1975” (FOUCAULT, 2004, p. 304).

desses autores? Capital humano é um conjunto de habilidades, capacidades e destrezas que se tornam *valores de troca*. Tais atributos empresariais são desvinculados das pessoas, que, conquanto sendo externos a elas, não deixam de lhes pertencer numa determinada imanência constitutiva, expressiva. Agora sendo valores acumuláveis de mercado e se intuindo como tais, as pessoas naturalizam com alegria a crença paralela de que podem almejar postular por autoinvestimento boas posições de trabalho mediante intenso comprometimento orgânico com as instituições da sociedade capitalista contemporânea¹¹. O que o próprio Foucault já nos dizia, à espessura das seguintes palavras:

Decomposto do ponto de vista do trabalhador, em termos econômicos, o trabalho comporta um capital, isto é, uma aptidão, uma competência; como eles [Schultz e Becker] dizem: é uma “máquina” [...] A aptidão a trabalhar, a competência, o poder fazer alguma coisa, tudo isso não pode ser separado de quem é competente e pode fazer essa coisa. Em outras palavras, a competência do trabalhador é uma máquina, sim, mas uma máquina que não se pode separar do próprio trabalhador, o que não quer dizer exatamente, como a crítica econômica, ou sociológica, ou psicológica dizia tradicionalmente, que o capitalismo transforma o trabalhador em máquina e, por conseguinte, o aliena. Deve-se considerar que a competência que forma um todo com o trabalhador é, de certo modo, o lado pelo qual o trabalhador é uma máquina, mas uma máquina entendida no sentido positivo, pois é uma máquina que vai produzir fluxos

¹¹ “E, com isso, se poderá ver, a partir dessa grade que projeta sobre a atividade de trabalho um princípio de racionalidade estratégica, em que e como as diferenças qualitativas de trabalho podem ter um efeito de tipo econômico. Situar-se, portanto, do ponto de vista do trabalhador e fazer, pela primeira vez, que o trabalhador seja na análise econômica não um objeto, o objeto de uma oferta e de uma procura na forma de força de trabalho, mas um sujeito econômico ativo” (FOUCAULT, 2004, p. 307-8).

de renda. Fluxos de renda, e não renda, porque a máquina constituída pela competência do trabalhador não é, de certo modo, vendida casualmente no mercado de trabalho por certo salário. [...] e vocês veem que estamos aqui no antípoda de uma concepção da força de trabalho que deveria se vender a preço de mercado a um capital que seria investido numa empresa. Não é uma concepção da força de trabalho, é uma concepção do capital-competência, que recebe, em função de variáveis diversas, certa renda que é um salário, uma renda-salário, de sorte que é o próprio trabalhador que aparece como uma espécie de empresa para si mesmo (FOUCAULT, 2004, p. 308-9).

É justamente no itinerário de sua autoconstituição no bojo desse esquema, que processos subjetivos individuais, por conseguinte, tornam-se eminentemente correlatos, ou melhor, homólogos estruturalmente ao próprio movimento intrínseco do capital. Aqui, o trabalhador não se observa mais como um simples trabalhador, mas como um trabalhador-capital (operário sócio minoritário do patrão), ou seja, como indivíduo, uma vida capital que em si e para si age como microempresa e que auto-investe suas próprias forças internas diferenciais nos diferentes campos institucionais público-privados com os quais se depara e interage.

No neoliberalismo – e ele não esconde, ele proclama isso –, também vai-se encontrar uma teoria do *homo oeconomicus*, mas o *homo oeconomicus*, aqui, não é em absoluto um parceiro da troca. O *homo oeconomicus* é um empresário, e um empresário de si mesmo. Essa coisa é tão verdadeira que, praticamente, o objeto de todas as análises que fazem os neoliberais será substituir, a cada instante, o *homo oeconomicus* parceiro da troca por um *homo oeconomicus* empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda (FOUCAULT, 2004, p. 310-11).

Assim sendo, “o poder não pode obter um domínio efetivo sobre a vida inteira da população a menos que se torne uma função integrante e vital que cada indivíduo abraça e reativa por sua própria conta e vontade [...] é a própria vida que é visada, no seu processo de produzir e reproduzir-se” (PELBART, 2003, p. 82). Justamente por isso “o imperativo da superação e da construção indefinida de si mesmo, ainda que conciliado pelo infinito de trabalho, no qual empregadores e funcionários se acasalam, engendra uma moral anti-democrática, mesmo que se considere a democracia liberal tradicional ou do bem-estar social” (DUNKER, 2016).

É em meio a esse contexto de auto-investimento do indivíduo microempresa que a produção de discursos de desejo também assume um regime dinâmico, flexível, porquanto não se trata mais de uma conjuntura que tenta pautar os espíritos da época a um único *ideal oficial*. O indivíduo reproduz, no campo dos desejos enunciados, a lógica flexível do trabalho (multitarefaismo funcional ou pluralidade intensiva de atividades) e da circulação de mercadorias, reforçando a produção interna de mais desejo, tal como se estivesse produzindo para si mais riqueza, passando no mesmo compasso de um objeto a outro, tanto quanto tomando como parâmetro a descartabilidade das pessoas como mercadorias fluidas¹².

¹² “Na verdade, perguntar-se sobre as mutações na corporeidade dos sujeitos seria um a forma de determinar o que são aquilo que poderíamos chamar de ‘identidades flexíveis’, ou seja, identidades que absorvem a dissolução mercantil das determinações de conteúdo (por isso são ‘flexíveis’), que flertam com a indeterminação mesmo sendo capazes de conservar a *determinação formal de predicação por propriedades* (por isso ainda são ‘identidades’). Identidades que se expressam em corpos não mais pensados como locus de determinações estáveis de conteúdo. Corpos em mutação e reconfiguração contínua, mas que determinam cada uma de suas figuras sob a forma geral da propriedade, do próprio, da extensão, do domínio consciente da vontade. Nossos corpos perderam qualidade narrativa, eles são habitados pela violência dos fluxos contínuos codificados pelam forma mercadoria, mas eles ainda sabem contar” (SAFATLE, 2015, p. 195).

Ao que parece é então nisto que a sexualidade contemporânea está radicalmente implicada: o investimento na própria “riqueza” redimensiona processos subjetivos de mais desejo, que, ao ser aqui anunciado tanto como discurso da livre circulação de afetos quanto como fluxo intensivo de produção de si, passa a ter seus mecanismos procedendo tal qual uma mimese da produção de mais-valia. Surge aqui algo muito curioso: ao espoliar de si todas as forças possíveis o indivíduo microempresa percebe-se ao mesmo tempo acumulando desejos infinitesimais (os quais, ele não o sabe inteiramente, evaporam com grande aceleração); ou seja, ao passo em que se destrói (ressalte-se, inclusive, alguns de seus mecanismos identitários) exprime uma intensa riqueza libidinal e psíquica, que lhe permite, mesmo que esgotado, gozar de imensas alegrias de momento, na crônica sensação de que é vencedor, conquanto plasmado sob o fundo da derrota¹³.

Ora, este não é o funcionário produtivo dos sonhos de qualquer empresa, não é o amante dos sonhos do mundo

¹³ “Graças à internalização desse ideal o risco de insegurança social produzido pela desregulamentação do trabalho foi suplantado pela promessa de plasticidade absoluta das formas de vida, ou seja, tal desregulamentação se traduziu em liberação da potencialidade de construir projetos conscientes de formas de vida, da mesma maneira que a intensificação do desempenho e das performances exigida pelo ritmo econômico neoliberal transformou em peculiar modo subjetivo de gozo. [...] A generalização da forma-empresa no interior do corpo social abriu as portas para os indivíduos se autocompreenderem como ‘empresários de si mesmos’ que definem a racionalidade de suas ações a partir da lógica de investimentos e retorno de ‘capitais’ e que compreendem seus afetos como objetos de um trabalho sobre si tendo em vista a produção de ‘inteligência emocional’ e otimização de suas competências afetivas. Ela permitiu ainda a ‘racionalização racional do desejo’, fundamento normativo para a internalização de um trabalho de vigilância e controle baseado na autoavaliação constante de si a partir de critérios derivados do mundo da administração de empresas. [...] Criando modos de governabilidade muito mais enraizados psiquicamente” (SAFATLE, 2015, p. 199-200). Para mais informações sobre o assunto conferir também Foucault (2004), especialmente as aulas dos dias 14 e 21 de março. Posições dessa natureza também já foram expressas de antemão em Dardot e Laval (2010).

do consumo, um homem ou uma mulher que, ostentando radicalmente o sucesso em diversos níveis, goza cronicamente com seu próprio desgaste, sua autodestruição vencedora? Essa forma de *vida dissoluta* não se reduziu hoje a esse monstro grotesco que nos tornamos, monstro com o qual convivemos porque há tempos fomos capturados pelo devir de um sistema reequilibrado de desejo, cuja exigência é simplesmente a de prestar contas com as esferas da produção e do excessivo consumo no capitalismo contemporâneo? Não há um chamamento interpelador voraz (por muitos de nós *em [re]produção*) que nos clama para uma acelerada existência dinâmica no trabalho, no consumo e na cama, por meio de que, com ou sem estimulantes, impera como dever arrojados autodestrutivos das finitudes humanas, que curiosamente se creem eternas? Essa *possibilidade de colocar a própria vida em questão*, “uma convulsão interior” de modo a “violiar a integridade dos corpos, de profanar as identidades definidas, de destruir a ordem descontínua das individualidades” (MORAES, 2013, p. 311) não é hoje em dia, paradoxalmente sob o pano de fundo de inflamados egocentrismos cristalizáveis, o justo imperativo de um reposicionamento enlouquecido da própria vida, tripartida em trabalho, desejo e linguagem a partir de demandas biopolíticas de transfiguração a todo custo – nos açoitando enquanto para elas sorrimos, embora também retroalimentemos infinitas desesperanças, lá onde o crônico sofrimento nunca está a passar?¹⁴

Uma consequência disto que abordamos não poderia ser outra que não um contexto de violência extremada, em meio a narcisismos que se debatem inclusive numa sexualidade do *mundo atonal*, para sentirem que são minimamente felizes. Trata-se de um “coletivo a partir de indivíduos que se dispõem a partilhar

¹⁴ Para maiores aprofundamentos específicos entre o sofrimento, modos de labor e desejo conferir, por exemplo, Dejours (2015). Cf. também para contextualizações do que aqui está dito no itinerário de um capitalismo à brasileira e, ressalte-se, numa perspectiva psicanalítica mais ampliada de *colonização do sofrimento* a partir do conceito de *condomínio*: Dunker (2015). Cf. ainda o trabalho de Viana (2013), e também Kehl (2009).

com outros o egoísmo solipsista de seu estúpido prazer”, pois “tanto o isolamento individual como a imersão do indivíduo na massa excluem a intersubjetividade propriamente dita, o encontro com o Outro” (ŽIŽEK, 2014, p. 50). É contra esse cinismo pós-ideológico escabroso, imanente ao capitalismo atual, que Vladimir Safatle também se volta em *Cinismo e falência da crítica* (2008).

4. Algumas ponderações conclusivas

Contudo, e como conclusão do presente trabalho, algumas considerações plasmadas na forma de ressalvas se fazem necessárias. A primeira delas pode ser aqui anunciada por meio da ponderação de que (conquanto tratemos acima da biopolítica e da sexualidade por ela envolvida e produzida como forma de vida flexibilizada, imanente ao narcisismo dinâmico subsumido no movimento autoproducente dos sistemas de governabilidade neoliberal, desdobrando-se em paralelo com os modos contemporâneos de trabalho tutelados a partir de técnicas inovadoras e eficazes próprias de uma *racionalidade dominante neoliberal*) a sistemática biopolítica, aqui em jogo para demarcação das formas de vida anunciadas à esteira da linguagem, do trabalho, do mercado e do desejo, não é vertida de um modo inteiramente pacífico.

É preciso, para tanto, enfatizar que o desdobramento das *operações sistemáticas da racionalidade dominante neoliberal* enquanto forma de governo produtora de sujeitos têm processos de domínio específicos nos campos em que se diferencia (trabalho, desejo, linguagem etc.). Isto é, deve-se pressupor que há, de antemão, uma espécie de desequilíbrio crônico entre trabalho, sexualidade, linguagem e mercado, mesmo quando estão subsumidos às estratégias ou investimentos da racionalidade neoliberal. Ressalte-se que isso se decorre porque trabalho, sexualidade, linguagem e mercado apenas entram em equilíbrio unívoco provisório e reajustável às custas de forçosas codificações hierárquicas de seus campos específicos de vida, o que se segue por meio da pujança de

uma racionalidade dominante neoliberal que, oprimindo sem se fazer sentir, opera com clamor de unidade contra a multiplicidade do vivido descentrado dos campos anunciados (trabalho, desejo, linguagem etc.).

Além do mais, e essa já é uma segunda ponderação, os investimentos dessa racionalidade só se atualizam de modo eficaz porque se travestem de processos vivos tal como fisionomias simuladas de vida, camuflando-se e expandindo-se na forma de modelos naturalizados de ação social tidos como autênticos, justamente lá onde apenas são artifícios. Trata-se, neste caso, de conferir uma dinâmica silenciosa de produção de sujeitos por disfarce, ao compasso funcional das distintas esferas institucionais que circunscrevem direta ou indiretamente trabalho, sexualidade, linguagem e mercado. Essa dinâmica, portanto, só é eficaz justamente porque procede com a precisão de saber tecnicamente que, no campo institucional preciso no qual atua, ou seja, lá onde o sujeito é passível de ser produzido por interpelação (a da sexualidade, por exemplo), uma estratégia de captura e produção de vida determinada só tem vazão por proceder como espécie de mimese específica de um aspecto da vida para a qual se volta à ocasião, demarcando assim evidentes restrições por simulação, restrições as quais passam a bloquear a infinidade de possibilidades de expressão da própria vida individual. É decerto esse aspecto mimético, ou melhor, de simulação, que tem então a força de codificar e delimitar as condutas (mesmo aquelas antes ainda não expressas) sob a égide da racionalidade dominante neoliberal. Podemos assim ressaltar que a racionalidade dominante neoliberal simula, imita producentemente vidas que, entretanto, de modo substantivo não reduzem seu sentido originário (como aquele que se desdobra em sexualidade e trabalho, por exemplo) ao controle biopolítico do neoliberalismo como único lugar possível de afirmação. É precisamente neste sentido que, como diz Vladimir Safatle em seu recente *Circuito dos afetos* (2015), jamais “chegaremos à atividade vital [naquilo que dela é realmente significativo] intensificando os processos internos ao capitalismo, mesmo que

em sua dinâmica o capitalismo procure, à sua maneira, mimetizar a vida”¹⁵ (SAFATLE, 2015, p. 453-4).

Mas, por outro lado, é justamente ao passo que uma simulação produtora de condutas viventes repete-se biopoliticamente, na forma de artifícios orgânicos de uma racionalidade dominante neoliberal, que se faz seguir modos de produção de vida que já não estão inteiramente vinculados à potência imanente (a ser ética e politicamente visada) factualmente transformadora, seja imanente às formas de desejar, de se relacionar ou de laborar.

O neoliberalismo não é apenas um modo de regulação dos sistemas de trocas econômicas baseado na concorrência e do dito livre comércio. Ele é um regime de gestão social e produção de formas de vida que traz uma corporeidade específica, uma corporeidade neoliberal. Margaret Thatcher mostrou ao menos a virtude da honestidade de afirmar que “a economia é o método. O objeto é modificar o coração e a alma”. Se Thatcher tivesse lido Foucault, ela complementarmente afirmaria que o coração e a alma são peças na dominação que o poder exerce sobre o corpo. [...] há uma instauração sensível da vida psíquica cujos mecanismos precisam ser compreendidos. É necessário ter isso em mente quando se perguntar o que seria então esse novo homem neoliberal, qual sua economia libidinal (SAFATLE, 2015, p. 95-6).

Construamos um exemplo a partir do que está supracitado. Ressaltemos aqui o erro em que incorrem alguns grupos de homossexuais ao peticionar em lutas políticas, conquanto nos marcos de um paradigma jurídico de racionalidade neoliberal, a demanda de aceitação institucionalizada de sua opção sexual como forma de vida, o que, numa ressonância, acaba por tender justamente à biopolítica da simulação produtora de suas vidas, porquanto passem a se mover e direcionar suas expectativas aos

¹⁵ Informações entre colchetes elaboradas pelos autores do presente escrito.

limites estritos do paradigma da sexualidade juridicamente situada de modo neoliberal. No limite, poderão incorrer num duplo erro, o primeiro deles sendo o de descambarem nos limites de uma petição a partir da qual solicitam que as instituições jurídicas (em autoconservação nos limites da racionalidade neoliberal, portanto) legitimem *contratualmente* (à lógica de subjetividades de pares que se relacionam ao modo capitalista da elaboração de contratos para aquisição propriedades particulares, e apesar da homofobia institucional burguesa imanente também às organizações jurídicas) a homoafetividade como discurso jurídico de gênero e enquanto direito social. Neste caso preciso, alguns grupos homoafetivos, em realidade, estão a peticionar uma guarida jurídica que poderá produzir um novo campo de concentração cultural igualmente preconceituoso, porquanto negociar com o inimigo a partir de suas cartas é entrar num jogo em que já sabemos de partida, mesmo antes da partida se iniciar, quem irá ganhar. Trata-se, portanto, de se voltar contra si mesmo. Como agravante, ressalte-se a isso o fato histórico de que

os dispositivos constitucionais se assemelham cada vez mais ao modelo europeu de uma convenção econômica cuja elaboração não emana de qualquer poder constituinte popular, tampouco requer a existência de um Estado, basta moeda e Banco Central, pois se trata apenas de assegurar a vida bruta do capital (ARANTES, 2014, p. 318).

Já o segundo erro de alguns desses grupos determinados tem uma gravidade ainda maior. Ele pode ser atestado pelo fato de que a petição da legitimação jurídica de modelos contratuais, segundo a qual são reinauguradas institucionalmente as relações de gênero, poderá, com a própria contribuição de casais homoafetivos, transmutar-se no parâmetro de uma nova tecnologia de dominação, destinada objetivamente tanto a cristalizar presentes formas vivas de relação quanto impedir que incipientes modos de relação social se afirmem como novidade. Neste caso, a demanda por direito social homoafetivo, quando instaurada tanto

não irá servir como meio de liberdade quanto será utilizada como objeto de novas hierarquizações e opressões culturais de gênero (que é múltiplo em seus modos de expressão, não se restringindo a modelos preestabelecidos), à esteira de uma simulação biopolítica da sexualidade “patologizadora” de grupos sociais no bojo da “fixidez de uma configuração estática da estrutura normativa” (SAFATLE, 2015, p. 434).

Aqui, portanto, jaz um evidente exemplo de como a sexualidade poderá ser simulada enquanto forma de vida administrada aparentemente transformadora. Nesse sentido, é o próprio modo de autocompreensão de si mesmo como posição topológica de um determinado grupo social que é refletido do ponto de vista de uma sexualidade já mediada por uma espécie de politização jurídico-biopolítica da cultura de gênero, por meio de que os próprios representantes da cultura de gênero são estrategicamente persuadidos a demandar direitos sócio-culturais às instituições neoliberais, cuja natureza é a de claramente contra eles se voltar¹⁶.

A pretensão de ser institucionalmente aceito torna-se a justa operação de, selando-se um pacto entre cultura de minorias, direito, Estado e capital, produzir-se um sujeito homoafetivo juridicamente mediado, possivelmente tornando unidimensional o campo vital da diversidade de gênero¹⁷. Levando em consideração

¹⁶ Excelentes trabalhos críticos sobre a relação entre o Estado e o direito como espaço legal tanto de exceção quanto de demanda social foram desenvolvidos por Giorgio Agamben a partir de Foucault. Conferir, por exemplo, Agamben (2005 e 2004). Sobre o livro *Profanações* conferir excelente entrevista concedida pelo filósofo italiano ao jornal Folha de São Paulo no dia 18 de outubro de 2005, disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1809200505.htm>>. Numa esteira mais marxista conferir o trabalho recém traduzido para o português de Bernard Edelman (2016). Do ponto de vista de uma etnografia brasileira atualizada, conferir a relação entre direito, cidadania, democracia, diferenças sociais e disputas por terra em Holston (2013).

¹⁷ Para maiores pesquisas sobre este ponto, conferir também, por exemplo, obras de Judith Butler, nas quais, com um pé em Foucault, como sempre, parece seguir na mesma linha de argumentação supracitada, ao se voltar contra certos tipos

isso, podemos enfim concluir que a potência de indeterminação do desejo e da sexualidade de uma vida não capturada (porque ainda não predeterminada em seu modo viver) cai inteiramente por terra. Ora, é justamente isso que não podemos aceitar.

Nossas sociedades contemporâneas são atravessadas por questões justas ligadas à ampliação do direito ao casamento para casais homossexuais, criando, com isso, a exigência de ordenamentos jurídicos igualitários no que diz respeito ao casamento. No

de discursos representativos do Eu fixado de gênero, os quais têm a propensão de capitular perante à pretensão de se deixarem subsumir binariamente às lógicas de constituição identitária nos marcos da racionalidade do capitalismo contemporâneo. Todavia, como alerta Safatle (2015) em posfácio da obra Butler (2015): “devemos lembrar como Butler aborda os problemas ligados à experiência do sexual em uma era histórica marcada por dois fenômenos centrais, o que define muito da peculiaridade de seu pensamento. Primeiro, a ascensão, a partir dos anos setenta, das lutas políticas de reconhecimento do que fora visto até então como socialmente minoritário (gays, mulheres, negros, travestis). Minoritário não no sentido de ser uma minoria numérica, mas de ser compreendido como marcado por uma minoridade social. No entanto, longe de aceitar que tais lutas representariam um deslocamento da política em direção ao campo da afirmação de “diferenças culturais” cada vez mais particularistas e críticas a qualquer forma de universalidade, Butler vê em tais lutas a possibilidade do advento de uma forma social caracterizada pelo reconhecimento dos limites de toda e qualquer identidade [...] Desta forma, Butler pode sintetizar a crítica do capitalismo enquanto forma social baseada na organização da vida a partir de um princípio de identidade que anima a figura do indivíduo. Uma crítica que não se contentará nem com a estratégia de multiplicação multicultural das identidades, nem com algumas formas de experiências comunais substancialmente enraizadas perdidas pelo processo de modernização capitalista” (SAFATLE, 2015, p. 176-8). Para concluir vejamos o que a própria Judith Butler nos diz conclusivamente: “O si-mesmo em questão é claramente ‘formado’ dentro de um conjunto de convenções sociais que suscitam a pergunta sobre se é possível ter uma boa vida dentro de uma má, e se deveríamos, ao nos reinventarmos com o outro e pelo outro, participar da recriação das condições sociais”. Que podem envolver *mutilações internas da consciência* (BUTLER, 2015, p. 170-71).

entanto, uma perspectiva realmente mais consequente deveria radicalizar essa demanda afirmando que cabe ao Estado simplesmente deixar de legislar sobre a forma do matrimônio, limitando-se a legislar única e exclusivamente sobre as relações econômicas entre casais ou outras formas de “agrupamentos afetivos”. Seria uma maneira de radicalizar o princípio de abertura do casamento a modelos não ligados à estrutura disciplinar da família heterossexual burguesa, com seu modo de gestão biopolítico da vida. Em vez de ampliar a lei para casos em que ela não contemplava (como os homossexuais), deveríamos simplesmente eliminar a lei criando uma zona de indiferença [cultural] desinstitucionalizada. [...] O Estado, com seu ordenamento jurídico, deve legislar sobre questões de ordem econômica, não sobre questões de ordem afetiva. [...] Nada impede que o Estado legisle sobre questões estritamente econômicas do casamento e das uniões estáveis (se entre homem e uma mulher, duas mulheres e um homem etc.) [...] no que diz respeito a formas afetivas, não cabe ao ordenamento jurídico predicar previamente os possíveis, mas acolher as efetivações múltiplas dos possíveis. Do ponto de vista do direito, tal multiplicidade deve ser indiscernível [...] Por mais que isso pareça ser contraintuitivo, a verdadeira política está sempre além da afirmação das identidades, sejam individuais ou coletivas. Ela inscreve, em estruturas sociais amplas, modalidades antipredicativas de reconhecimento que encontram sua manifestação em dimensões sociais da linguagem e do desejo [...] (SAFATLE, 2015, p. 363).

E um dos passos para essa resistência talvez seja fundamentalmente próprio da espessura tangencial de um desejo e de uma sexualidade implicados numa caminhada de abertura aos caminhos e possibilidades antes ainda imprevisíveis pelo campo da cultura e da subjetividade liberal possessiva nela envolvida, com imprevisibilidades irrepetíveis e não cristalizáveis. Assunto que será melhor desenvolvido em trabalhos futuros.

Referências

- AGAMBEN, G. **Profanações**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- _____. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- ARANTES, P. E. **O novo tempo do mundo**: e outros estudos sobre a era da emergência. São Paulo: Boitempo, 2014.
- BATAILLE, G. [1957] **O erotismo**. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- BRAUDEL, F. [1979]. **Civilização material economia e capitalismo – séculos XV-XVIII – Os jogos das trocas**. Trad. Telma Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- BUTLER, J. [2005]. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Trad. Rogério Bettoni. Belo horizonte: Autêntica, 2015.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. [2010]. **A nova razão do mundo**: ensaios sobre a sociedade neoliberal. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DEJOURS, C. [1998]. **A banalização da injustiça social**. Trad. Luis Alberto Monjardim. 7ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2015.
- DUNKER, C. I. L. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**: uma psicopatologia do Brasil entre muros. São Paulo: Boitempo, 2015.
- _____. O esgotamento da democracia liberal a 61%. **Blog da Boitempo**, São Paulo, 11 de abril de 2016. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2016/04/11/o-esgotamento-da-democracia-liberal-a-61/>>. Acesso: em 11 abr. 2016.
- EDELMAN, B. **A legalização da classe operária**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.
- FOUCAULT, M. [1997] **Em defesa da sociedade**: Curso no Collège de France. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. [1976] **História da sexualidade 1**: A vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon de Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

_____. [1980] **L'impossible prison, recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle**. Paris: Éd. du Seuil, 1980.

_____. [1979] **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2008.

_____. [2004] **Nascimento da biopolítica: Curso no Collège de France**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes: 2008.

_____. [1975] **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2008.

GADELHA, S. **Biopolítica, governamentalidade e educação: introdução e conexões, a partir de Michel Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

GUATTARI, F. [1989] **As três ecologias**. Trad. Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, 1990.

HOLSTON, J. **Cidadania Insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

KEHL, M. R. **O tempo e o cão**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

MACHADO, R. Introdução – Por uma genealogia do poder In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2008.

MORAES, E. R. Traços de Eros. In: BATAILLE, G. **O erotismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

PELBART, P. P. [2003] **A vida capital: Ensaios de Biopolítica**. São Paulo: Iluminuras, 2009.

SAFATLE, V. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

_____. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VIANA, S. **Rituais do sofrimento**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

ŽIŽEK, S. [2008] **Violência: seis reflexões laterais**. Trad. Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

Articular trabalho profissional e vida familiar no contexto da flexibilização: quais os desafios para as mulheres?¹

Taís Viudes de Freitas²

Resumo: No contexto da flexibilização das relações de trabalho, o tempo de trabalho se torna, cada vez mais, variado e imprevisível. Fruto da divisão sexual do trabalho, cabe às mulheres articular esfera profissional e familiar. A rede de apoio entre mulheres aparece como estratégia decisiva frente às novas modalidades temporais de trabalho. Esse artigo visa compreender como se dá a articulação entre a esfera profissional e a vida familiar hoje, analisando o papel das redes de cuidado femininas, a partir da experiência das trabalhadoras do comércio varejista de hipermercado, em particular as operadoras de caixa, e do teleatendimento.

Palavras-chave: Flexibilização. Articulação trabalho e família. Redes de cuidado. Super e hipermercado. Teleatendimento.

Reconciling professional work and family life in the context of flexibility of labor relations: what are the challenges for women?

Abstract: Working time, in the context of flexibility of labor relations, becomes increasingly diverse and unpredictable. Because of the sexual division of labor, it is the responsibility of women to articulate work and family sphere. The support network among women appears as a decisive strategy facing the new working arrangements of time. This paper aims to understand how the “reconciling” between work and family takes place nowadays, analyzing the role of women’s care networks. We focus on the experience of female workers in retail hypermarket, in particular cashiers and telemarketing operators.

Keywords: Flexibility. Work-family reconciling. Care networks. Super and hypermarket. Call center.

¹ Recebido em 27/11/2015 e aprovado em 28/05/2016.

² Doutora em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Contato: taisvf@yahoo.com.br.

Articular el trabajo profesional y la vida familiar en el contexto de la flexibilidad de las relaciones laborales: ¿Qué desafíos para las mujeres?

Resumo: El tiempo de trabajo, en el contexto de la flexibilidad de las relaciones laborales, se vuelve más variado e imprevisible. Fruto de la división sexual del trabajo, es responsabilidad de las mujeres articular la vida profesional y la familiar. La red de apoyo entre las mujeres es una estrategia importante frente a las nuevas organizaciones del tiempo de trabajo. Este texto tiene como objetivo entender la articulación entre el trabajo profesional y la vida familiar hoy, analizando el papel de estas redes, a partir de la experiencia de las trabajadoras de supermercados, particularmente las cajeras, y de la industria de call center.

Palabras clave: Flexibilidad. Articulación trabajo y familia. Redes de cuidado. Súper/Hipermercado. Call center.

Introdução

Desde os anos 1970, o mundo do trabalho vivencia uma série de transformações que engendrou novas formas de organizar e gerir o processo produtivo, tornando-o mais flexível. Estas transformações, fortemente ancoradas no desenvolvimento de novas tecnologias, procuravam possibilitar uma maior regulação da produção conforme a demanda e a oscilação do mercado.

No Brasil, segundo Krein (2007), tais mudanças ocorreram, principalmente, nos anos 1990, intensificando a flexibilização das relações de trabalho no país. As alterações na legislação trabalhista brasileira e nos acordos coletivos permitiram às empresas promover ajustes nos elementos centrais do trabalho. Assim, as empresas passaram a ter uma maior liberdade para modificar as atividades, contratar e despedir os funcionários, e alterar os salários conforme o desempenho de cada trabalhador. Em relação à jornada, elas passaram a ter maior liberdade para reduzir, alterar e ampliar o tempo de trabalho, fazendo com que este se tornasse cada vez mais variável, irregular e imprevisível.

As mulheres são fortemente afetadas por tais mudanças. Segundo Araújo (2007, p. 3), “na sua heterogeneidade, o processo de reestruturação produtiva tem uma nítida dimensão de gênero, pois seus efeitos perversos, desiguais e excludentes atingem de

forma particular as mulheres”. Elas aparecem como alvos principais dos trabalhos em tempo parcial e terceirizados, por exemplo³. A flexibilidade é, portanto, marcada por uma dimensão de gênero, seguindo a lógica da divisão sexual do trabalho (HIRATA, 2007).

Esta, como define Kergoat (2003), é baseada em dois princípios: o da separação e o da hierarquização, isto é, há trabalhos de homens e trabalhos de mulheres, sendo atribuído maior valor aos primeiros. Essa relação assimétrica entre os sexos se estabelece dentro e fora do mercado. Apesar das inúmeras transformações vividas na sociedade, as desigualdades entre os sexos ainda persistem.

Na esfera produtiva, as mulheres são minoria no conjunto de ocupados e são mais afetadas pelo desemprego⁴. Quando inseridas no mercado de trabalho, elas se encontram em maior proporção que os homens nos postos de trabalhos menos qualificados e mais mal remunerados: 29,8% das mulheres e 21,1% dos homens recebem até um salário mínimo (IBGE, 2014a). Além disso, mesmo tendo maior escolaridade que os homens, elas seguem recebendo salários inferiores aos deles e encontram maiores dificuldades para ascender nas carreiras e ocupar postos de liderança nas empresas⁵.

Assim como na esfera produtiva, as desigualdades de gênero também seguem fortes na esfera familiar. Nela, as mulheres continuam sendo as principais responsáveis pelas atividades domésticas e de cuidados. É o que evidenciam os dados sobre o tempo dedicado a estas atividades no país. No ano de 2013, as mulheres gastavam em média 20,6 horas semanais com os

³ Ver, por exemplo, a análise de Hirata (2009).

⁴ Em 2013, elas correspondiam a 42,7% dos ocupados. Em relação à taxa de desocupação, enquanto a feminina era de 8,3%, a masculina era de 4,9% (IBGE, 2014b).

⁵ Elas, em 2013, recebiam, em média, 73,7% do salário masculino (IBGE, 2014a). Em relação à dificuldade na progressão na carreira, essa é simbolizada na literatura do tema pela existência de um teto de vidro, que barra ou retarda a possibilidade de ascensão na carreira entre as mulheres (DAUNE-RICHARD, 2003).

afazeres domésticos enquanto os homens gastavam 9,8 horas⁶. Ao computar a jornada de trabalho total (isto é, trabalho remunerado e não remunerado), os homens trabalhavam, em média, 51,6 horas semanais e as mulheres 56,4 horas (IBGE, 2014b).

Assim, a maior participação feminina no mercado de trabalho não reduziu sua responsabilidade na esfera doméstica. Ao contrário, contribuiu para sobrecarregá-las de trabalho⁷, vivenciando jornadas de trabalho totais extensas. Enquanto isso, os homens pouco alteraram suas práticas quanto ao trabalho doméstico e de cuidados.

Do mesmo modo, também não houve uma melhor partilha dos cuidados entre as famílias e o Estado. A oferta de políticas públicas de cuidado no país ainda é muito limitada. Apesar da expansão da oferta de creches e pré-escolas nas últimas décadas, seu alcance é baixo, sobretudo entre as crianças pequenas e as famílias mais pobres⁸. Os dados apontam que, em 2013, a taxa de escolarização das crianças de 0 a 3 anos e de 4 a 5 anos de idade correspondia, respectivamente, a 23,2% e 81,4%, sendo a frequência à creche 32,8% maior entre a população no estrato de renda mais alto do que aquelas no estrato mais pobre (IBGE, 2014b).

Essa ausência de políticas públicas de cuidado tem impacto direto sobre a inserção profissional feminina. Estudos apontam

⁶ Os dados indicam que enquanto a participação masculina no lar tem permanecido praticamente estável nas últimas décadas, as mulheres têm reduzido lentamente a sua carga de trabalho com os afazeres domésticos, o que estaria vinculado a mudanças culturais e ao desenvolvimento tecnológico, mas também à externalização e à mercantilização de parte das tarefas domésticas (SUCUPIRA; FREITAS, 2014).

⁷ A sobrecarga de trabalho das mulheres – comumente chamada de “dupla jornada de trabalho” – é, desde os anos 1970, denunciada pelos movimentos feministas.

⁸ Se aqui inserimos a creche como política de cuidado, cabe ressaltar que não estamos desconsiderando sua dimensão educativa, que visa garantir o desenvolvimento pleno e integral das crianças, o que envolve o educar e o cuidar.

que quando os filhos frequentam a creche, a mulher tem mais chance de se inserir no mercado formal de trabalho, em postos mais qualificados e com maior remuneração (MONTALI, 2014; SORJ; FONTES, 2010).

Para as mulheres inseridas no mercado formal de trabalho, a legislação trabalhista brasileira (CLT) prevê algumas medidas voltadas a promover uma melhor articulação entre trabalho e família, como a licença maternidade, direito à amamentação, acesso à creche ou auxílio-creche etc. No entanto, Sorj, Fontes e Machado (2007) apontam que estas medidas são muito limitadas e excluem parte das mulheres trabalhadoras, uma vez que se restringem àquelas com contrato de trabalho formalizado. Ademais, elas seguem uma orientação sexista ao serem direcionadas às mulheres e se focarem apenas na primeira infância, reforçando o cuidado infantil como responsabilidade feminina (RICOLDI, 2010).

O quadro acima evidencia a persistência da divisão sexual do trabalho no interior das famílias e a postura familista adotada pelo Estado brasileiro, que relega às famílias a responsabilidade pelo cuidado. Diante da não partilha igualitária do trabalho doméstico e de cuidados com os homens e da ausência de suporte do Estado, cabe às mulheres, em âmbito doméstico e privado, encontrarem soluções cotidianas para articularem a vida profissional e familiar⁹.

Essa articulação é marcada por tensões e conflitos, uma vez que os tempos da esfera profissional e da vida familiar não são regidos pelas mesmas lógicas. O tempo do trabalho doméstico e dos cuidados, segundo Carrasco (2003), não é linear, mas, sim, constante, seguindo o ciclo das necessidades humanas, e, por isso, ele é, muitas vezes, incompatível com o tempo do trabalho produtivo capitalista – linear, determinado e cronometrado.

⁹ Optamos, neste texto, por falar em “articulação” no lugar de “conciliação” para nos referirmos à relação entre a esfera do trabalho profissional e a familiar. Seguimos os apontamentos de Hirata e Kergoat (2008), as quais indicam que o termo “conciliação” tende a conotar uma relação harmoniosa entre essas duas esferas, mascarando o conflito e a tensão que a envolve.

Podemos considerar que, no atual contexto de flexibilização do tempo de trabalho, em que este se torna cada vez mais irregular, imprevisível e incompatível com a dinâmica familiar, a tensão no modo de vivenciar esses dois tempos – da esfera produtiva e da reprodutiva – se torna ainda mais intensa. Assim, este artigo visa compreender como se dá a articulação entre trabalho e família hoje, frente ao atual contexto de flexibilização, procurando, a partir dos resultados, identificar elementos de mudanças e permanências nessas práticas ao longo do tempo¹⁰.

A presente análise é parte da pesquisa de doutorado realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Unicamp (FREITAS, 2016)¹¹. A pesquisa, de caráter qualitativo, foi realizada por meio de entrevistas com trabalhadoras/es de dois segmentos profissionais: o teleatendimento e o comércio varejista de super/hipermercados, em particular as operadoras de caixa¹². Foram entrevistadas trabalhadoras e ex-trabalhadoras de duas empresas desses ramos na Região Metropolitana de São Paulo.

A escolha dessas duas atividades se justifica pelo fato de elas serem desempenhadas majoritariamente por mulheres e por, nelas, as práticas de flexibilização heteronômicas do tempo de trabalho (LAGO, 2008) – isto é, impostas às trabalhadoras¹³ –

¹⁰ Este artigo é uma versão modificada do trabalho apresentado no 39º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu-MG, 2015. Uma primeira análise do tema, com alguns resultados parciais da pesquisa, foi publicada em Freitas (2014). Aqui, procuramos aprofundar a análise, nos focando nas redes de cuidado.

¹¹ A pesquisa foi realizada com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado de São Paulo (FAPESP, processo n. 2011/06611-6).

¹² Ao longo deste texto, a referência ao conjunto de trabalhadoras/es dos dois segmentos, bem como do grupo entrevistado será feita no feminino, uma vez que estas atividades são majoritariamente ocupadas por mulheres.

¹³ As práticas heteronômicas do tempo de trabalho (tomando a expressão usada por Lago, 2008) se referem às mudanças no tempo de trabalho realizadas pelas empresas e impostas às trabalhadoras, sem que essas tenham autonomia para regular, negociar ou organizar seu próprio tempo de trabalho. Fazer essa ressalva é necessário, pois, recorrentemente, dissemina-se no

serem recorrentes. Assim, verifica-se o prolongamento da jornada de trabalho (particularmente no caso das operadoras de caixa), o trabalho aos domingos, em feriados e no período noturno, além da alteração periódica do horário de trabalho ou do dia de descanso, como analisaremos a seguir.

A flexibilidade do tempo de trabalho

As empresas gozam, hoje, de uma maior liberdade para prolongar, reduzir e alterar o tempo de trabalho, ajustando-o de acordo com a produção e a demanda de clientes. Entre as principais práticas de flexibilização da jornada de trabalho, Krein (2007) cita o sistema de compensação da jornada, especialmente por meio do banco de horas, o trabalho aos domingos, as variadas formas de composição da jornada e a sofisticação dos mecanismos de controle, que possibilitam intensificar o ritmo de trabalho¹⁴.

Nos dois segmentos por nós estudados, verificamos certas estratégias de flexibilização da jornada, como elencaremos brevemente abaixo. Tais práticas têm desdobramentos sobre o modo como as trabalhadoras vivenciam suas atividades profissionais. Porém, seus efeitos vão além da esfera do trabalho, afetando também a vida social e familiar das trabalhadoras, como analisaremos adiante.

Cabe primeiramente apontar que a jornada de trabalho de uma teleatendente no Brasil é de 36 horas semanais, limitada a 6 horas diárias. Na empresa estudada, ela é realizada em seis dias por semana. Já a jornada da operadora de caixa de super/

discurso empresarial a ideia de que a flexibilidade no trabalho é sinônimo de autonomia e de maior qualidade de vida. Não é o caso das práticas analisadas por nós.

¹⁴ Para uma análise sobre as mudanças na legislação trabalhista quanto ao tempo do trabalho, principalmente a partir dos anos 1990, ver Cardoso (2009).

hipermercado é de 44 horas semanais, e, na empresa estudada, ela é realizada em seis dias por semana de segunda-feira a domingo.

O primeiro traço comum entre ambas as atividades é o trabalho realizado por escala de revezamento "6 x 1", isto é, seis dias trabalhados e um dia de descanso. As escalas são organizadas de distintas maneiras, seja com as folgas fixas (o dia de descanso cai sempre no mesmo dia na semana) ou variáveis (o dia de descanso se altera a cada semana). Em nossa pesquisa não verificamos consenso entre as trabalhadoras de ambos os grupos quanto à preferência por um dos dois tipos de escala. Entretanto, constatamos que, no caso das folgas variáveis, as trabalhadoras eram informadas com pouco tempo de antecedência sobre seus dias de não trabalho, o que dificultava a organização da vida diária.

Eu vou folgar na semana, mas a gente nunca sabe o dia certo (Cristiane, Operadora de caixa de supermercado, 25 anos, casada, sem filhos, 01/06/2012)¹⁵.

As escalas de revezamento são organizadas de forma variada, algumas sendo complexas. Dependendo do modo como são estabelecidas, ocorre de as operadoras permanecerem trabalhando durante vários dias consecutivos (de oito até onze dias seguidos), sem o dia de descanso, gerando uma sobrecarga de trabalho e, conseqüentemente, um desgaste físico e mental.

Outro ponto comum a ambas as atividades é o trabalho realizado aos domingos, em feriados e no período noturno, uma vez que grande parte dos estabelecimentos tem seu horário de funcionamento estendido e alguns funcionam ininterruptamente.

No segmento do comércio varejista de super/hipermercado, desde os anos 1990 – quando se iniciou a implementação do trabalho aos domingos no país (KREIN, 2007) – cresce o número de estabelecimentos que funcionam aos domingos e feriados, e que estendem suas atividades ao período noturno. Do mesmo

¹⁵ Os nomes das entrevistadas foram alterados a fim de garantir seu anonimato.

modo, no segmento de teleatendimento, a necessidade de serviços de atendimento ao consumidor (SACs) durante as 24 horas do dia também exige o funcionamento de empresas aos finais de semana, feriados e à noite¹⁶. Isso implica um número cada vez maior de trabalhadoras exercendo suas atividades nestes dias e períodos, o que leva ao estabelecimento de uma divergência ou discrepância entre seu tempo de trabalho profissional e os tempos dos demais membros da família.

O trabalho aos finais de semana e em dias festivos foi elemento de queixa entre as entrevistadas quanto à sua jornada de trabalho, diante da impossibilidade de participarem de eventos sociais e familiares¹⁷. As trabalhadoras têm a percepção de que deixam de conviver com amigos e com a família em momentos importantes e lamentam estar ausentes enquanto os familiares estão reunidos.

Eu não gosto de trabalhar no domingo. [...] Domingo é triste, porque você vê todo mundo em casa e eu ter que sair. E, pelo horário que eu estava trabalhando, das 17h, 17h30, o horário que eu estava saindo estava todo mundo descansando, com aquela cara de domingo, sabe? Final de domingo. Todo mundo naquele final de domingo e eu tendo que ir trabalhar, era horrível (Adélia, teleoperadora, 30 anos, casada, dois filhos [4 anos e 9 meses], 20/06/2012).

Outra prática verificada é a possibilidade de as empresas estenderem a jornada ou alterarem os horários de trabalho de seus funcionários. Em relação ao prolongamento da jornada de trabalho, esta é recorrente no segmento de super/hipermercado.

¹⁶ Para os serviços de SACs, a Portaria 2014, de 13/10/2008, passou a exigir seu funcionamento ininterrupto durante as 24 horas do dia e em sete dias da semana. Disponível em: <<http://www.procon.sp.gov.br/texto.asp?id=2586>>. Acesso em: 24 set. 2015.

¹⁷ A insatisfação com o trabalho aos finais de semana também foi verificada por Oliveira (2009) em sua pesquisa no segmento de teleatendimento.

Nos dias de maior fluxo de clientes, a jornada de trabalho diária é estendida: as operadoras de caixa devem permanecer em atividade até o momento em que a chefe lhes autorize a fazer o fechamento do caixa e encerrar sua jornada de trabalho¹⁸. No entanto, nos dias em que há mais movimento de clientes, essa autorização demora a vir, ultrapassando o horário formal de término da jornada.

Essas horas adicionais realizadas são computadas no banco de horas. Tal sistema permite que horas suplementares sejam realizadas, mas sem que sejam remuneradas, devendo ser, posteriormente, compensadas pelo trabalhador. Na maior parte das vezes, a empresa é quem decide o momento em que as horas adicionais serão realizadas e quando serão compensadas. Para Cardoso (2009), esse sistema é hoje a principal forma de flexibilização da jornada de trabalho. O banco de horas acarreta duas consequências para as trabalhadoras: a primeira é que faz com que elas realizem por mais tempo o trabalho sob pressão, uma vez que a empresa tende a exigir que elas realizem as horas adicionais nos momentos em que o fluxo de clientes é maior e, portanto, quando o trabalho é mais intenso, e tende a liberar a compensação das horas nos momentos em que há um menor número de clientes e o trabalho é menos intenso. Isso, por sua vez, leva a um maior desgaste físico e mental das trabalhadoras. A segunda consequência é que, diante da baixa possibilidade de negociação entre empresa e trabalhadoras, esse sistema permite à primeira melhor organizar o quadro de funcionários de acordo com a produção e o fluxo de clientes, mas não permite às segundas organizarem seu horário de trabalho de acordo com suas necessidades ou a de seus familiares. É, portanto, uma flexibilidade e gestão do tempo do trabalho que se impõe de cima para baixo, sem que as trabalhadoras tenham autonomia para usar essa flexibilidade a seu favor.

No segmento de teletendimento, diferentemente, não há uma recorrência do prolongamento da jornada de trabalho.

¹⁸ Do mesmo modo, elas devem aguardar autorização para usufruírem as pausas destinadas à refeição e ao descanso, bem como para ir ao toalete, por exemplo.

Esta é fixada em seis horas diárias, com pausas para descanso regulamentadas¹⁹. Tal limitação da jornada, resultado de embates entre sindicatos, empresas e Estado, teria como objetivo proteger a saúde das trabalhadoras, dado o trabalho intenso e submetido a forte estresse. No entanto, apesar da jornada de trabalho reduzida, a forte pressão que as teleoperadoras vivenciam gera uma alta taxa de adoecimento e de rotatividade nesse segmento.

No que se refere à alteração dos horários de trabalho, encontramos esta prática nos dois grupos. No caso da empresa de comércio varejista analisada, os horários de entrada e de saída do trabalho podem sofrer alterações periódicas, podendo ser semanais ou diárias, de modo a permitir a adequação do número de funcionários ao fluxo de clientes, prática mais comumente verificada nos grandes estabelecimentos (principalmente nos hipermercados).

Tem dias que eu entro mais cedo porque eles trabalham com revezamento de escala, né. Às vezes, eu entro mais cedo, às vezes um pouquinho mais tarde. Aí tem uma escala que a gente tem que seguir. Não é todo dia certinho às 11 horas. Sempre que necessário eles mudam a escala (Carla, fiscal de frente de caixa de hipermercado, 27 anos, solteira, sem filhos, 03/03/2012).

O mesmo foi verificado no segmento de *call center*, principalmente no que se refere ao teleatendimento receptivo, isto é, quando o cliente entra em contato com a empresa. Nele, o horário é frequentemente ajustado de acordo com o fluxo de ligações.

¹⁹ A Norma Regulamentadora n. 17 define parâmetros e diretrizes quanto à ergonomia no trabalho. Em março de 2007, o Ministério do Trabalho e Emprego aprovou o Anexo II desta norma voltado exclusivamente ao trabalho de teleatendimento/telemarketing, definindo diretrizes sobre a jornada de trabalho, as pausas de descanso e refeição (Disponível em: <http://www.guiatrabalhista.com.br/legislacao/nr/nr17_anexoII.htm>. Acesso em: 24 set. 2015).

Em pesquisa anteriormente realizada em uma empresa de *call center* (FREITAS, 2010), já havíamos identificado essas mudanças no horário de trabalho, ocorrendo, às vezes, de modo abrupto. Na ocasião, o grupo de teleoperadoras entrevistado teve seu turno de trabalho alterado pela empresa, passando do período noturno para o período da manhã ou vespertino. A consequência foi uma alteração nas práticas cotidianas das teleoperadoras, que se viram diante da necessidade de ajustar suas demais atividades ao novo horário de trabalho²⁰.

Assim, podemos notar que as práticas de flexibilização do tempo de trabalho são múltiplas. Como procuramos mostrar, elas afetam a experiência vivida pelas trabalhadoras na esfera do trabalho profissional, intensificando o ritmo e aumentando a carga de trabalho, reduzindo o controle delas sobre a atividade e seu tempo de trabalho. Mas seus efeitos vão além, afetando também suas vidas cotidianas e as dinâmicas familiares.

Cardoso (2009) aponta que, com a flexibilização, o tempo do trabalho se torna cada vez mais diverso, desigual, diferente e imprevisível. Isso, por sua vez, também torna o tempo de não trabalho imprevisível, uma vez que dificulta a possibilidade de os trabalhadores programarem com antecedência suas atividades cotidianas.

Além disso, verificamos que o tempo livre e aquele dedicado à convivência familiar são limitados pelo tempo de trabalho. Este último passa a se sobrepor e a ditar as demais atividades. No entanto, cabe apontar que esses efeitos não recaem do mesmo modo entre homens e mulheres. Para elas, a responsabilidade quase exclusiva pelo trabalho doméstico e de cuidados impõe alguns desafios e tensões quanto ao modo de vivenciar os diferentes tempos sociais.

Uma das consequências para as mulheres é a limitação de seu tempo livre. Essa parece ser uma realidade na vida feminina, o que apenas se agrava diante da flexibilização heteronômica do tempo de trabalho. A pesquisa realizada por SOS Corpo e Data Popular

²⁰ A análise completa se encontra em Freitas (2010), pesquisa de mestrado desenvolvida com apoio da FAPESP (processo n. 2008/51714-5).

(2012) indicou que as mulheres gostariam de ter mais tempo em seu dia-a-dia para se dedicarem, principalmente, a cuidar de si (58% de mulheres responderam afirmativamente a esse item), ficar com família e filhos (46%), se divertir (42%), dormir e descansar (32%), limpar e cuidar da casa (16%), estudar e fazer curso (11%), entre outras.

Em nossa pesquisa, a quase totalidade das trabalhadoras afirmou que o dia de não trabalho é dedicado à realização das atividades domésticas, como fazer a faxina, lavar e passar roupa. Desse modo, além do dia de não trabalho ser limitado (uma vez na semana), o tempo que deveria ser livre, destinado ao ócio e ao lazer, é consagrado, por elas, ao trabalho doméstico. Pudemos identificar ainda que as atividades de lazer das entrevistadas também são limitadas, aparecendo, principalmente, a ida à igreja ou ao *shopping*.

Grande parte das mulheres entrevistadas, sobretudo aquelas que tinham filhos pequenos, indicou que a carga de trabalho total é intensa, considerando as 24 horas do dia insuficientes para dar conta de suas múltiplas atividades. Recorrentemente, elas se referiram ao seu dia-a-dia como “corrido”. Uma trabalhadora foi entrevistada três vezes durante essa pesquisa: quando não planejava ter filhos, quando estava grávida e após sua filha ter completado um ano. Questionada sobre o que havia mudado em sua vida entre as duas últimas entrevistas, sua resposta foi que a vida estava bem mais corrida. O trabalho de cuidados aparece como um dos elementos que mais sobrecarrega as mulheres de trabalho.

Deste modo, o tempo do trabalho produtivo e o da vida familiar se encontram em conflito no dia-a-dia das trabalhadoras, aparecendo como uma fonte de tensão. A flexibilização tende a agravar isso na medida em que exige uma maior disponibilidade temporal das trabalhadoras à esfera produtiva, o que é muitas vezes incompatível com suas responsabilidades dentro da esfera doméstica.

As mulheres que são mães vivenciam esse conflito de maneira ainda mais intensa. Entre elas, a limitação na convivência familiar, a percepção de sua ausência no lar e o sentimento de

culpa por não conseguirem desempenhar o seu “papel de mãe” como gostariam apareceram, em seus relatos, como uma fonte de sofrimento²¹.

Essa tensão é em parte diminuída quando as mulheres contam como uma rede de apoio para dar conta de suas múltiplas tarefas e responsabilidades. A importância dessa rede feminina nos lares brasileiros, envolvendo, sobretudo, outras mulheres da família, principalmente a avó, irmã, outra familiar ou vizinha, já foi apontada por uma série de estudos desde a década de 1980 (BRUSCHINI, 1990; SORJ, 2004). Em nossa pesquisa, verificamos que ela segue tendo um papel fundamental para as mulheres articularem trabalho profissional e vida familiar. Passaremos, então, a analisar quem são as mulheres que participam dessas redes hoje.

Redes de cuidado entre mulheres

As redes de cuidado, envolvendo principalmente as mulheres, são decisivas para a inserção da força de trabalho feminina²². Chabaud-Rychter, Fougeyrollas-Schwebel e Sonthonnax (1985) apontaram que há estabelecida socialmente uma circulação do trabalho doméstico, que envolve a linhagem feminina da família, particularmente mães e filhas. Assim, essas mulheres da família estariam inseridas em um circuito de troca de

²¹ Araújo e Scalon (2005), analisando um *survey* sobre as atitudes e percepções de homens e mulheres, constataram que a ausência feminina no espaço doméstico para o cuidado dos filhos e a possibilidade de conciliação das duas esferas foram os elementos considerados mais problemáticos por homens e mulheres na relação entre realização pessoal da mulher, trabalho profissional e maternidade.

²² Os estudos sobre migração internacional também apontam essa importância, indicando, no processo de globalização, o estabelecimento de cadeias de cuidado formadas por mulheres. Ver, entre outros, Hochschild (2008) e Orozco (2012).

trabalho doméstico e de cuidados, que permeia toda sua vida – em alguns momentos necessitam de mais cuidado e, em outros são, principalmente, fornecedoras de cuidado.

Em nossa pesquisa, identificamos que essa rede segue presente, sendo decisiva na vida das mulheres. Pudemos constatar que as mulheres que participam dessa rede realizam, principalmente, o trabalho de cuidado das crianças pequenas. Geralmente são mulheres que não estão inseridas no mercado de trabalho ou que realizam trabalhos informais e autônomos.

Em muitos casos, essa ajuda envolve a participação de mais de uma mulher da família. Uma das teleoperadoras entrevistadas indicou que sua mãe cuidava de seu filho nos dias da semana, enquanto sua filha frequentava a creche da empresa²³. Aos sábados, quando ela trabalhava, sua sogra também lhe ajudava, cuidando do seu filho enquanto sua mãe cuidava de sua filha. Dessa forma, estabelecia-se um circuito de cuidados entre essas várias mulheres e as crianças²⁴.

Do mesmo modo, muitas vezes, essa ajuda se volta a mais de uma mulher da família. Assim, uma mulher – seja a mãe, a sogra ou uma tia – cuida do filho de mais de uma mulher da família, permitindo que várias delas se mantenham inseridas no mercado de trabalho. No caso de uma teleoperadora entrevistada, sua sogra cuidava de sua filha, bem como cuidava do filho de sua cunhada que trabalhava na mesma empresa de teleatendimento. As redes que se formam são, portanto, redes mais amplas que não envolvem apenas mãe e filha, ou sogra e filha, por exemplo.

Além disso, parte dessas relações envolve uma transação monetária, ainda que ocorra de modo informal e que seja, na maioria das vezes, apontada como uma “ajuda”. Assim, grande

²³ Uma análise sobre a oferta de creche pelas empresas analisadas é apresentada em Freitas (2016).

²⁴ Em outra ocasião falamos no estabelecimento de uma ciranda do cuidado entre essas mulheres (FREITAS, 2014). Os estudos no Brasil sobre a circulação de crianças, como realizados por Cláudia Fonseca, são fundamentais para compreender essas dinâmicas estabelecidas. Ver: Fonseca (2006).

parte das mulheres entrevistadas paga um valor a esta mulher que cuida dos seus filhos, mesmo que ela seja de sua família e o valor pago seja baixo.

Eu pago a minha tia. Eu pago R\$300,00, né. É pouco, mas eu pago R\$300,00. É, eu dou trezentos para ela. Mas aí essa parte já era da minha parte [nas despesas familiares]. Era minha parte eu pagar a minha tia (Carina, operadora de caixa de hipermercado, 26 anos, casada, uma filha [2 anos], 06/03/2013)²⁵.

É preciso salientar que esse pagamento não se constitui em novidade. Nos anos 1980, o papel das creches domiciliares ou “mães crecheiras”, isto é, quando uma mãe cuida, em sua própria casa, dos filhos de outras famílias, recebendo um valor por esse trabalho, foi analisado por Rosenberg (1986). Em nossa pesquisa, no entanto, a maior parte dos casos trata de uma relação monetária envolvendo as mulheres da mesma família, o que pode indicar um elemento de mudança nas relações estabelecidas nos últimos tempos. Assim, é uma mulher da família que permanece no lar para que outras se mantenham inseridas no mercado de trabalho, sendo remunerada para isso. De certa forma, isso lhe permite contornar sua ausência do mercado de trabalho ou o baixo rendimento pelos trabalhos informais.

Ainda, há outro elemento importante que facilita o acionamento da rede de cuidados: trata-se da proximidade espacial entre as famílias (morando em mesma casa, terreno, rua ou bairro). O quintal ou a proximidade das casas possibilitam que sempre tenha alguém “de olho” nas crianças enquanto a mãe trabalha. Machado (2010) aponta que a coabitação é uma estratégia de compartilhar suportes econômicos, materiais e emocionais, pautados em uma lógica de solidariedade familiar. Afirmamos que a proximidade espacial é também uma estratégia de compartilhar

²⁵ Esse valor correspondia a quase um terço de seu salário bruto.

cuidados, envolvendo o grupo familiar e, principalmente, as mulheres desse grupo.

Essa rede formada por mulheres não é novidade, como mostraram os trabalhos de Souza-Lobo (1991) e Bruschini (1990). Porém sua continuidade ao longo do tempo indica que a desigualdade de gênero em âmbito doméstico e no interior das famílias é uma esfera que resiste às mudanças. Ainda que algumas práticas se alterem, são ainda as mulheres, quase exclusivamente, que dão conta do trabalho doméstico e de cuidados. No atual contexto de irregularidade e imprevisibilidade do tempo de trabalho, podemos afirmar que essa rede feminina de cuidados segue cumprindo um papel decisivo para a manutenção de grande parte das mulheres no mercado de trabalho.

Considerações finais

Desde os anos 1990, ocorre uma intensificação da flexibilização das relações de trabalho no Brasil, que dá maior liberdade às empresas para ajustar os elementos do trabalho de acordo com a produção. Em relação à jornada, uma série de estratégias permite às empresas alterarem, prolongarem ou reduzirem o tempo de trabalho (KREIN, 2007), tornando-o mais flexível, variável e irregular.

Para os trabalhadores e as trabalhadoras, estas práticas de flexibilização do tempo de trabalho – quando impostas e com baixo grau de negociação com as empresas – não têm significado uma melhor organização de suas vidas diárias. Enquanto elas permitem às empresas melhor organizarem o trabalho de acordo com o fluxo produtivo e de clientes, elas não possibilitam aos trabalhadores e às trabalhadoras melhor gerirem seu tempo de trabalho conforme as suas necessidades e dinâmicas familiares.

Ao contrário, a imprevisibilidade e a variabilidade do tempo de trabalho criam, como apontou Cardoso (2009), um abismo entre esse tempo e os tempos sociais, bem como o tempo dos demais membros da família e amigos, dificultando a organização das

atividades cotidianas. Além disso, elas levam à intensificação do tempo de trabalho e à redução do tempo livre.

Para as mulheres, a tensão se amplia na medida em que, de um lado, a flexibilidade exige uma maior disponibilidade temporal ao trabalho profissional e, de outro, elas seguem as principais responsáveis pelo trabalho doméstico e de cuidados nas famílias. A insuficiência das políticas públicas de cuidado e a desigual partilha do trabalho doméstico e de cuidado entre os sexos exigem que as próprias mulheres acionem estratégias que as permitam articular trabalho profissional e familiar. Entre estas estratégias, aparece o apoio de outras mulheres, sobretudo da família e da vizinhança. Assim, o trabalho doméstico e de cuidados segue, majoritariamente, circunscrito ao feminino e ao âmbito privado.

Essa rede familiar e, sobretudo, feminina não é novidade. Quando olhamos nossos dados em comparação aos estudos dos anos 1980 e 1990, nos parece que há muito mais elementos de continuidade do que de mudanças no que concerne à articulação entre trabalho e família. No contexto de flexibilização do tempo de trabalho, e inclusive por causa dela, as redes de cuidados seguem decisivas para que parte das mulheres garanta sua inserção no mercado de trabalho. De algum modo, essas mulheres precisam contar com a flexibilidade e a disponibilidade de outras mulheres para conseguirem articular seu trabalho profissional com a vida familiar e suas responsabilidades em âmbito doméstico.

Referências

ARAÚJO, A. Trabalho, precarização e relações de gênero em tempos de flexibilização e reestruturação produtiva. In: **Anais do XIII Congresso Brasileiro de Sociologia**. Recife: Sociedade Brasileira de Sociologia, 2007.

ARAÚJO, C.; SCALON, C. Percepções e atitudes de mulheres e homens sobre a conciliação entre família e trabalho pago no Brasil. In: ARAÚJO, C.; SCALON, C. (orgs.). **Gênero, família e trabalho no Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2005, p. 15-77.

BRUSCHINI, C. **Mulher, casa e família**. São Paulo: Vértice, Fundação Carlos Chagas, 1990.

CARDOSO, A. C. **Tempos de trabalho, tempos de não trabalho**: disputas em torno da jornada do trabalhador. São Paulo: Annablume, 2009.

CARRASCO, C. ¿Conciliación? No, gracias. Hacia una nueva organización social. In: AMOROSO, M. et al. **Malabaristas de la vida**: mujeres, tiempos y trabajos. Barcelona: Icaría editorial, 2003, p. 27-51.

CHABAUD-RYCHTER, D. ; FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, D.; SONTTHONNAX, F. **Espace et temps du travail domestique**. Paris: Méridiens, 1985.

DAUNE-RICHARD, A. Qualificações e representações sociais. In: MARUANI, M.; HIRATA, H. (orgs.). **As novas fronteiras da desigualdade**: homens e mulheres no mercado de trabalho. São Paulo: Senac, 2003, p. 65-76.

FONSECA, C. Da circulação de crianças à adoção internacional. **Cadernos PAGU**, n. 26, p. 11-43, 2006.

FREITAS, T. **Entre o tempo da produção econômica e o da reprodução social**: a vida das teleoperadoras. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2010.

_____. Trabalho, flexibilidade e família: uma combinação (im) perfeita. **Revista Estudos de Sociologia**, v. 19, n. 36, p. 147-162, 2014.

_____. **A quem serve a disponibilidade das mulheres?** Relações entre gênero, trabalho e família. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2016.

HIRATA, H. Flexibilidade, trabalho e gênero. In: HIRATA, H.; SEGNINI, L. (orgs.). **Organização, trabalho e gênero**. São Paulo: Senac, 2007, p. 89-108.

_____. A precarização e a divisão internacional e sexual do trabalho. **Sociologias**, n. 21, p. 24-41, 2009.

_____; KERGOAT, D. Divisão sexual do trabalho profissional e doméstico: Brasil, França e Japão. In: COSTA, A. et al. (orgs.). **Mercado de trabalho e gênero**. Rio de Janeiro: FGV, 2008, p. 263-278.

HOCHSCHILD, A. **La mercantilización de la vida íntima**. Buenos Aires: Katz, 2008.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios – Síntese de Indicadores 2013**. Rio de Janeiro: IBGE, 2014a.

_____. **Síntese de indicadores sociais: uma análise da condição de vida da população brasileira**, 2014. Rio de Janeiro: IBGE, 2014b.

KERGOAT, D. Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. In: EMÍLIO, M. et al. (orgs.). **Trabalho e cidadania ativa para as mulheres: desafios para as políticas públicas**. São Paulo: PMSP, 2003, p. 55-63.

KREIN, J. **Tendências recentes nas relações de emprego no Brasil 1990-2005**. Tese (Doutorado em Economia) – Instituto de Economia, Universidade Estadual de Campinas, 2007.

LAGO, J. La pauta de flexibilidad y “heteronomia” fuerte: el tiempo de las cajeras de hipermercado. In: PRIETO, C. et al (orgs.). **Nuevos tiempos del trabajo: entre la flexibilidad competitiva de las empresas y las relaciones de género**. Madrid: Centro de investigaciones sociológicas, 2008, p. 270-311.

MACHADO, S. S. Gênero, geração e o lugar das avós: estudo com famílias de bairro popular em Belém. **Revista de Políticas Públicas**, v. 14, n. 1, p. 131-137, 2010.

MONTALI, L. Família, trabalho e desigualdades no início do século XXI. In: **Anais do 38º Encontro Anual da ANPOCS**. Caxambu: ANPOCS, 2014.

OLIVEIRA, S. M. Os trabalhadores das centrais de teleatividades no Brasil: da ilusão à exploração. In: ANTUNES, R.; BRAGA, R. (orgs.). **Infoproletários: degradação real do trabalho virtual**. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 113-135.

OROZCO, A. Ameaça tormenta: a crise dos cuidados e a reorganização do sistema econômico. In: FARIA, N.; MORENO, R. (orgs.). **Análises feministas: outro olhar sobre a economia e a ecologia**. São Paulo: SOF, 2012, p. 51-93.

RICOLDI, A. A noção de articulação entre família e trabalho e políticas de apoio. **Mercado de trabalho**. IPEA, n. 42, p. 37-43, 2010. (Nota Técnica – IPEA).

ROSEMBERG, F. Creches domiciliares: argumentos ou falácias. **Caderno de Pesquisa**, FCC, n. 56, p. 73-81, 1986.

SORJ, B. Trabalho remunerado e trabalho não remunerado. In: VENTURI, G. et al (orgs.). **A mulher brasileira nos espaços público e privado**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004, p. 107-119.

_____; FONTES, A. Políticas públicas e articulação entre trabalho e família: comparações inter-regionais. In: FARIA, N.; MORENO, R. (orgs.). **Cuidado, trabalho e autonomia das mulheres**. São Paulo: SOF, 2010, p. 57-74.

_____; FONTES, A.; MACHADO, D. Políticas e práticas de conciliação entre família e trabalho no Brasil. **Cadernos de Pesquisa**, FCC, v. 37, n. 132, p. 573-594, 2007.

SOS CORPO; DATA POPULAR. **Trabalho remunerado e trabalho doméstico – uma tensão permanente**. Relatório de pesquisa, 2012. Disponível em: <http://agenciapatriciagalvao.org.br/wp-content/uploads/2012/12/pesq_trabalho_data_popular_sos_corpo.pdf>. Acesso em: 18 maio 2016.

SOUZA-LOBO, E. [1991]. **A classe operária tem dois sexos: trabalho, dominação e resistência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2011.

|226|

Articular trabalho profissional e vida familiar...

SUCUPIRA, F.; FREITAS, T. As desigualdades de gênero nos usos do tempo. In: MORENO, R. (org.). **Feminismo, economia e política**: debates para a construção da igualdade e autonomia das mulheres. São Paulo: SOF, 2014, p. 105-122.

Judith Butler e Nancy Fraser: uma breve introdução ao debate

Aléxia Bretas¹

O texto “Meramente cultural”, de Judith Butler, é de grande valia para o debate da teoria crítica nos dias atuais. Originalmente apresentado como conferência no evento “Repensando o marxismo”, em dezembro de 1996, o artigo foi publicado pela primeira vez no ano seguinte pela Duke University Press, na revista acadêmica *Social Text*, despertando as mais diversas reações dentro e fora da chamada esquerda cultural. Nesse mesmo volume da *Social Text*, aparece também a réplica de Nancy Fraser às críticas feitas por Butler, intitulada “Heterossexismo, falso reconhecimento e capitalismo: uma resposta a Judith Butler” – cuja tradução, ainda inédita no Brasil, será publicada pela *Revista Idéias* na Parte II do dossiê *Diálogos na Teoria Crítica*. Grosso modo, o embate travado nesses dois ensaios magistrais pode ser tomado como um interessante ponto de partida, a fim de potencializar a instigante e produtiva tensão estabelecida entre duas das mais expressivas, atuantes e prolíferas autoras progressistas da atualidade.

Agraciada em 2012 com o prestigioso prêmio Theodor W. Adorno, Judith Butler é mundialmente aclamada como uma das mais eloquentes precursoras da chamada teoria *queer*, além de uma das influências mais decisivas na tarefa de desconstrução dos múltiplos discursos e tecnologias que impactam a construção do sujeito no “Ocidente”, em grande medida, orquestrados por duas instituições seculares e estratégicas para o funcionamento

¹ Professora adjunta da Universidade Federal do ABC (UFABC). Contato: alexia.bretas@ufabc.edu.br.

capitalista: o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória. Nancy Fraser, por seu turno, é legítima herdeira da tradição teórico-crítica associada ao Instituto de Pesquisa Social, sendo reconhecida por Axel Honneth como uma das poucas pensadoras em condições de continuar e “redimir” o legado emancipatório da Escola de Frankfurt no século XXI.

Se ambas estão de acordo quanto à urgência na criação de alternativas transformadoras em condições de combater ou resistir aos dispositivos de normalização institucionalizados nas sociedades pós-disciplinares, não é decerto consensual a posição adotada por cada uma delas a respeito dos expedientes a serem mobilizados com este intuito. Assim, embora concordem quanto à importância do resgate de elementos do marxismo e do feminismo socialista dos anos 1970 devidamente informados por paradigmas mais recentes, como as análises do discurso, os estudos culturais e o pós-estruturalismo, Butler e Fraser discordam em aspectos centrais sobre *como* exatamente realizar este projeto comum de reivindicação e resistência política. O cerne de suas divergências teóricas encontra-se precisamente em um ponto bem específico de seu debate: a consideração das opressões sofridas por LGBTTs como uma forma de injustiça de falso reconhecimento (*misrecognition*), e não de má redistribuição (*maldistribution*). Segundo Butler, compreender tais formas de violência e assujeitamento como “meramente” culturais seria o mesmo que desqualificá-las como secundárias e, portanto, menos importantes que as injustiças “reais” cometidas contra mulheres, negros e trabalhadores, os quais seriam diretamente afetados pelas desigualdades produzidas pelas assimetrias da infraestrutura econômica propriamente dita.

Ao defender o caráter essencialmente subversivo e desestabilizador da teoria *queer* e suas práticas de insubordinação, Butler descarta a necessidade de articular uma agenda comum e única entre os irreduzivelmente diversos movimentos sociais, proclamando, em contrapartida, que a pluralidade e a diferença podem ser muito mais efetivas politicamente que a imposição artificial de uma falsa “unidade” obtida por meio da ressurgência

de novas formas de conservadorismo sexual, não raro associadas às figuras anacrônicas de uma monolítica ortodoxia marxista.

Meramente cultural²

Judith Butler

Proponho-me a considerar dois tipos diferentes de afirmações que têm circulado recentemente, representando a culminação de um sentimento que vem sendo construído há algum tempo. Um deles tem a ver com uma objeção explicitamente marxista à redução da pesquisa e do ativismo marxista ao estudo da cultura, às vezes entendido como uma redução do marxismo aos estudos culturais. O segundo tem a ver com a tendência a relegar os novos movimentos sociais à esfera da cultura, decerto para desqualificá-los como estando preocupados com o que é chamado “meramente” cultural, e então conceber esta política cultural como sectária, identitária e particularista. Se não dou nomes àqueles que sustentam esse ponto de vista, espero que seja perdoada. A suposição cultural em ação neste ensaio é que nós articulamos e ouvimos tais pontos de vista, que eles fazem parte dos debates que povoam a paisagem intelectual dentro dos círculos intelectuais progressistas. Presumo ainda que, ao ligar indivíduos a estes pontos de vista, corre-se o risco de desviar a atenção do significado e do efeito de tais concepções para uma política menor de quem disse o quê, e quem disse o quê de volta – uma forma de política cultural à qual, por enquanto, quero resistir.

² Este *paper* foi originalmente apresentado como uma palestra para o painel plenário sobre “Locations of Power” na conferência *Rethinking Marxism*, em Amherst, Massachusetts, em dezembro de 1996. Ele foi revisto para publicação.

Estas são algumas das formas que este tipo de argumento assumiu no ano passado: que o foco cultural da política de esquerda abandonou o projeto materialista de Marx, falhando em enfrentar questões de equidade e redistribuição econômica, e falhando também em situar a cultura nos termos de um entendimento *sistemático* dos modos sociais e econômicos de produção; que o foco cultural da política de esquerda a dividiu em seitas identitárias, e que, assim, perdemos um conjunto de ideais e metas comuns, um sentido de uma história comum, um conjunto de valores comuns, uma linguagem comum e até um modo de racionalidade objetivo e universal; que o foco cultural da política de esquerda substituiu uma forma de política trivial e autocentrada que foca em eventos, práticas e objetos transitórios, em vez de oferecer uma visão mais robusta, séria e abrangente das interrelações sistemáticas entre as condições sociais e econômicas.

Claramente, um pressuposto mais ou menos implícito em alguns destes argumentos é a noção de que o pós-estruturalismo se tornou um obstáculo para o marxismo, e que qualquer habilidade em prestar contas sistematicamente à vida social ou em fazer valer normas de racionalidade – sejam elas objetivas, universais ou ambas – é agora seriamente dificultada por um pós-estruturalismo que entrou no campo da política cultural, no qual ele é tido como destrutivo, relativista e politicamente paralisante.

Talvez vocês estejam se perguntando como é que posso dedicar tempo a ensaiar estes argumentos deste modo, dando-lhes audiência, por assim dizer; e pode ser que estejam imaginando ainda se estou ou não parodiando tais posições. Penso que elas são inúteis, ou considero que são importantes e merecem uma resposta? Se estivesse parodiando estas posições, isso poderia implicar que penso que elas são ridículas, ocas e estereotipadas, que elas têm uma generalidade e uma atualidade como discurso, que permite que sejam tomadas por quase qualquer um e soar convincentes, mesmo quando proferidas pela pessoa mais improvável. Mas e se o meu ensaio envolve uma identificação provisória com elas, ainda que eu mesma participe da política cultural sob ataque? Esta identificação temporária que realizo,

a qual levanta a questão se estou envolvida em uma paródia destas posições, não é precisamente um momento no qual, para bem ou mal, elas se tornam a minha posição?

Eu argumentaria que é impossível executar uma paródia de uma posição intelectual sem ter uma afiliação prévia com o que se parodia, sem ter e querer uma intimidade com a posição que se assume ou com o objeto da paródia. A paródia requer uma certa habilidade de identificar, aproximar e chegar perto; ela partilha uma intimidade com a posição da qual se apropria, que perturba a voz, o suporte, a performatividade do sujeito, de tal modo que a audiência ou o leitor não sabe muito bem onde você se apoia, se foi para o outro lado, se permanece do seu lado, se você pode ensaiar aquela outra posição sem se tornar presa dela no meio da performance. Vocês podem concluir: ela não está sendo séria de modo algum – ou podem concluir que esta é uma espécie de peça desconstrutiva e resolver olhar para outra parte a fim de encontrar uma discussão séria. Mas, se quiserem, eu os convidaria a tomar parte em minha aparente hesitação, porque penso que ela realmente atende ao propósito de superar divisões desnecessárias na esquerda, e isto é parte do meu propósito aqui.

Quero sugerir que os esforços recentes de parodiar a esquerda cultural não poderiam ter ocorrido se não houvesse esta afiliação e intimidade preliminares, e que entrar na paródia é entrar em um relacionamento de ambos: desejo e ambivalência. Na farsa do ano passado, vimos uma forma peculiar de identificação em progresso, na qual quem realiza a paródia aspira, bem literalmente, a ocupar o lugar do parodiado, não apenas para expor os ícones da esquerda cultural, *mas para adquirir e se apropriar desta própria iconicidade*, e então se abrir alegremente à exposição pública como quem realizou a exposição, assim ocupando ambas as posições na paródia, territorializando a posição daquele outro e adquirindo temporariamente fama cultural.³ Assim, não se

³ A referida farsa é: SOKAL, A. D. Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity. *Social Text*, n. 46-7, 1996, p. 217-52 [N. T.].

pode dizer que o propósito da paródia é denunciar o modo pelo qual a política de esquerda se tornou direcionada pela mídia ou centrada nela, degradada pelo popular e pelo cultural, mas, antes, precisamente entrar e mergulhar na mídia, para se tornar popular e triunfar nos mesmos termos que foram adquiridos por aqueles que se quer humilhar, assim reafirmando e incorporando os valores de popularidade e sucesso midiático que levam a crítica a começar. Considere o eletrizante sadismo, o alívio do ressentimento reprimido no momento de ocupar o campo popular que é aparentemente deplorado como um objeto de análise, prestando tributo ao poder do oponente, assim revigorando a própria idealização que se pretendia desmontar.

O resultado da paródia é paradoxal: a alegre sensação de triunfo proporcionada pelos avatares de um marxismo ostensivamente mais sério em seu momento de protagonismo cultural exemplifica e sintomatiza precisamente o objeto cultural da crítica a que ele se opõe; a sensação de triunfo sobre o inimigo, a qual não pode se dar sem, de algum modo estranho, tomar o próprio lugar do inimigo, levanta a questão de se os objetivos e metas desse marxismo mais sério não se tornaram desesperadamente deslocados em um domínio cultural, produzindo um objeto *transitório* de atenção midiática no lugar de uma análise mais sistemática das relações econômicas e sociais. Esta sensação de triunfo reinscreve uma *faccionalização* dentro da esquerda no momento mesmo em que os direitos sociais estão sendo abolidos nos Estados Unidos, as diferenciações de classe estão se intensificando em todo o globo, e a direita conquista com sucesso o terreno do “meio”, fazendo efetivamente a própria esquerda invisível dentro da mídia – exceto naquela rara ocasião em que uma parte da esquerda ataca a outra, produzindo um espetáculo para ser consumido pelo *mainstream* liberal e conservador da imprensa, o qual fica muito contente em desacreditar toda e qualquer fração da esquerda dentro do processo político e em negar a esquerda como um forte poder a serviço de uma mudança social radical.

A tentativa de separar o marxismo dos estudos da cultura e de resgatar o conhecimento crítico dos obstáculos ocultos da

especificidade cultural é simplesmente uma guerra por território entre os estudos culturais de esquerda e formas mais ortodoxas de marxismo? Como esta pretensa separação se relaciona com a afirmação de que os novos movimentos sociais dividiram a esquerda, privando-nos de ideais comuns, fracionando o campo do conhecimento e do ativismo político, reduzindo este último a uma mera reivindicação e afirmação de uma identidade cultural? A acusação de que os novos movimentos sociais são “meramente culturais”, de que um marxismo progressista e unificado deveria retornar a um materialismo baseado em uma análise de classe objetiva, presume ela mesma que a distinção entre a vida material e a vida cultural é estável. E este recurso a uma distinção aparentemente estável entre a vida material e a cultural é claramente um renascimento de um anacronismo teórico, o qual desacredita as contribuições à teoria marxista desde o deslocamento do modelo base-superestrutura de Althusser, assim como várias formas de materialismo cultural (por exemplo, de Raymond Williams, Stuart Hall e Gayatri Chakravorty Spivak). Com certeza, o inoportuno reaparecimento desta distinção está a serviço de uma tática que busca identificar os novos movimentos sociais com o meramente cultural, e o cultural com o derivado e secundário, adotando deste modo um materialismo anacrônico como a bandeira para uma nova ortodoxia.

Esta ressurgência da ortodoxia de esquerda clama por uma “unidade” que, paradoxalmente, viria a redividir a esquerda precisamente do modo que tal ortodoxia alega lamentar. Certamente, uma maneira de produzir esta divisão se torna clara quando perguntamos quais movimentos, e por quais razões, foram relegados à esfera do “meramente cultural”, e como esta mesma divisão entre o material e o cultural é taticamente invocada a fim de marginalizar certas formas de ativismo político. Como a nova ortodoxia na esquerda trabalha junto a um conservadorismo sexual e social, que procura fazer com que questões de raça e sexualidade sejam secundárias em relação à questão “real”

da política, produzindo uma nova e estranha formação de marxismos neoconservadores? Com base em quais princípios de exclusão e subordinação esta ostensiva unidade foi erigida? Quão rapidamente nos esquecemos de que os novos movimentos sociais baseados em princípios democráticos foram articulados contra uma esquerda hegemônica tanto quanto contra um centro liberal complacente e uma direita verdadeiramente ameaçadora? As razões históricas para o desenvolvimento de novos movimentos sociais semiautônomos foram alguma vez realmente levadas em conta por aqueles que agora lamentam sua emergência e os atribuem a estreitos interesses identitários? Esta situação não é simplesmente reproduzida nos esforços recentes de restaurar o universal por decreto, seja por meio da imaginária sutileza da racionalidade habermasiana ou de noções do bem comum que priorizam uma noção de classe racialmente purificada? Não é o ponto da nova retórica da unidade simplesmente “incluir”, por meio da domesticação e da subordinação, precisamente aqueles movimentos formados, em parte, em oposição a tal domesticação e subordinação, mostrando que os proponentes do “bem comum” falharam em ler a história que tornou este conflito possível?

Aquilo de que a ortodoxia ressurgente pode se ressentir em relação aos novos movimentos sociais é precisamente a vitalidade de que tais movimentos estão desfrutando. Paradoxalmente, os mesmos movimentos que continuam a manter a esquerda viva são responsabilizados por sua paralisia. Embora eu concorde que uma construção estreitamente identitária de tais movimentos possa levar a um estreitamento do campo político, *não há razão para presumir que tais movimentos sociais são redutíveis a suas formações identitárias*. O problema de unidade ou, mais modestamente, de solidariedade não pode ser resolvido por meio da transcendência ou da obliteração deste campo, e certamente não por meio da promessa vã de recuperar uma unidade forjada por meio de exclusões, que restitui a subordinação como condição de sua própria possibilidade. A única unidade possível não será a síntese de um conjunto de conflitos, mas será *um modo de sustentar conflitos de formas politicamente produtivas*, uma prática de contestação que

exige que estes movimentos articulem suas metas sob a pressão uns dos outros, sem conseqüentemente se confundirem com eles.

Esta não é exatamente a cadeia de equivalência proposta por Laclau e Mouffe, ainda que mantenha, de fato, importantes relações com ela.⁴ Novas formações políticas não se colocam em uma relação analógica umas com as outras, como se fossem entidades discretas e diferenciadas. Elas constituem campos de politização sobrepostos, mutuamente determinantes e convergentes. Com efeito, os momentos mais promissores são aqueles nos quais um movimento social vem a encontrar sua condição de possibilidade em um outro. Aqui a diferença não corresponde simplesmente às diferenças *externas* entre movimentos, entendidas como aquilo que os diferencia uns dos outros, mas, antes, à *autodiferença do movimento em si*, uma ruptura constitutiva que torna os movimentos possíveis em fundamentos não identitários, que instala um certo conflito mobilizador como base da politização. A criação de facções, entendida como o processo pelo qual uma identidade exclui outra a fim de fortalecer sua própria unidade e coerência, comete o erro de situar o problema da diferença como o que emerge *entre* uma identidade e outra; mas a diferença é a condição de possibilidade da identidade ou, antes, seu limite constitutivo: o que torna sua articulação possível é, ao mesmo tempo, aquilo que torna qualquer articulação final ou fechada impossível.

Dentro da academia, o esforço de separar os estudos de raça dos estudos da sexualidade e estes dos estudos de gênero marca várias necessidades de articulação autônoma, mas também produz invariavelmente um conjunto de confrontações importantes, dolorosas e promissoras que expõem os limites últimos de tal autonomia: a política de sexualidade dentro dos estudos afro-americanos; a política de raça dentro dos estudos *queer*, dos estudos de classe, do feminismo; a questão da misoginia dentro de qualquer um dos estudos acima; a questão da homofobia dentro do feminismo – apenas para nomear algumas. Isso parece ser

⁴ Ver meu diálogo sobre equidade com Ernesto Laclau em *Diacritics*, n. 27, 1997, p. 3-12.

precisamente o *tedium* das lutas identitárias que uma esquerda nova e mais inclusiva busca transcender. E, no entanto, para uma política de “inclusão” significar algo que não a redomesticação e a ressubordinação de tais diferenças, ela terá que desenvolver um sentido de aliança no curso de uma nova forma de encontro conflituoso. Quando os novos movimentos sociais são lançados como tantos “particularismos” em busca de um universal abrangente, é necessário perguntar como a própria rubrica do universal só se tornou possível por meio do apagamento dos trabalhos prévios do poder social. Isso não significa que os universais são impossíveis, mas apenas que um universal abstraído de sua situação no poder será sempre falsificador e territorializante, clamando para que se resista a ele em qualquer nível. Seja qual for o universal que se torna possível – e pode ser que os universais sejam possíveis apenas por um certo tempo, “relampejando” [*flashing up*] no sentido benjaminiano –, ele será o resultado de um difícil trabalho de tradução no qual os movimentos sociais oferecem seus pontos de convergência contra um *background* de permanente contestação.

Culpar os novos movimentos sociais por sua vitalidade, como alguns fizeram, é precisamente recusar-se a entender que qualquer futuro para a esquerda será construído com base em movimentos que levam à participação popular, e que todo esforço para impor de fora uma unidade a tais movimentos será rejeitado mais uma vez como uma forma de vanguardismo dedicado à produção de hierarquia e dissensão, produzindo o mesmo sectarismo que afirma ter vindo de fora.

A nostalgia de uma unidade falsa e excludente está ligada ao menosprezo do cultural e a um renovado conservadorismo social e sexual na esquerda. Algumas vezes, isso toma a forma de uma tentativa de ressubordinar a raça à classe, falhando em considerar o que Paul Gilroy e Stuart Hall argumentaram, a saber, que a raça pode ser uma modalidade na qual a classe é vivenciada. Deste modo, raça e classe se tornam analiticamente distintas apenas para perceber que a análise de uma não pode proceder sem a análise da outra. Uma dinâmica diferente está em processo em relação

à sexualidade, e proponho dedicar o restante deste ensaio a esta questão. Considerada inessencial àquilo que é mais premente na vida material, *a política queer é usualmente retratada pela ortodoxia como o extremo cultural da politização.*

Se as lutas de classe e de raça são entendidas como profundamente econômicas, e as lutas feministas como às vezes econômicas e às vezes culturais, as lutas *queer* são entendidas não apenas como lutas culturais, mas ainda como típicas da forma “meramente cultural” que os movimentos sociais contemporâneos assumiram. Consideremos o trabalho recente de uma colega, Nancy Fraser, cujas concepções não são de modo algum ortodoxas, e quem, pelo contrário, tem buscado encontrar caminhos para oferecer um quadro referencial abrangente para a compreensão das relações interligadas entre os vários tipos de lutas emancipatórias. Volto-me para o seu trabalho em parte devido ao fato de encontrar ali a pressuposição que tanto me preocupa, e porque eu e ela temos uma história de argumentação amigável – a qual confio que vá continuar a partir daqui como uma interlocução produtiva⁵ (esta é também a razão pela qual ela permanece sendo a única pessoa que concordo em nomear neste ensaio).

No livro recente de Fraser, *Justice Interruptus*, ela acertadamente observa que “hoje, nos Estados Unidos, a expressão ‘política de identidade’ é cada vez mais utilizada como um termo depreciativo para o feminismo, o antirracismo e o anti-heterossexismo”.⁶ Ela insiste que tais movimentos têm tudo a ver com a justiça social, e argumenta que qualquer movimento de esquerda deve responder a seus desafios. Não obstante, ela reproduz a divisão que localiza certas opressões como parte da política econômica, e relega outras à esfera exclusivamente cultural. Abrindo um leque que abarca desde a economia até a cultura política, ela situa as lutas lésbicas e gays no polo cultural

⁵ Ver BENVABIB, S.; BUTLER, J; CORNELL, D.; FRASER, N. (orgs.). **Feminist Contentions: A Philosophical Exchange**. New York: Routledge, 1994.

⁶ FRASER, N. **Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition**. New York: Routledge, 1997, p. 17.

deste espectro político. A homofobia, ela argumenta, não tem qualquer raiz na economia política, pois os homossexuais não ocupam qualquer posição distintiva na divisão do trabalho, estão distribuídos ao longo de toda a estrutura classista, e não constituem uma classe explorada. “[A] injustiça que eles sofrem é essencialmente uma questão de reconhecimento” (ibid., p. 17-18), afirma Fraser, construindo deste modo as lutas lésbicas e gays como questões meramente de reconhecimento cultural, em vez de reconhecê-las como lutas seja por equidade ao longo de toda a esfera da economia política, seja pelo fim da opressão material.

Por que um movimento preocupado em criticar e transformar os modos por meio dos quais a sexualidade é regulada socialmente não deveria ser entendido como central para o funcionamento da economia política? Certamente, o fato de que esta crítica e esta transformação são centrais para o projeto do materialismo era o argumento incisivo das feministas socialistas e daqueles interessados na convergência entre o marxismo e a psicanálise nos anos 1970 e 1980; e foi claramente inaugurado por Engels e Marx com sua insistência em que o “modo de produção” precisava incluir, também, formas de associação social. Em *A ideologia alemã* (1846), Marx celebrenemente escreveu: “os homens, que diariamente reproduzem sua própria vida, começam a produzir outros homens, a propagar sua espécie: a relação entre homem e mulher, pais e filhos, a *família*”.⁷ Apesar de Marx vacilar entre considerar a procriação como uma relação natural ou social, ele deixa claro não apenas que um modo de produção é sempre combinado com um modo de cooperação, mas ainda que, significativamente, “um modo de produção é em si mesmo uma ‘força produtiva’” (ibid.). Engels claramente desenvolve este argumento em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884), oferecendo ali uma

⁷ TUCKER, R. C. (org.). *The Marx-Engels Reader*. New York: Norton, 1978, p. 157.

formulação que se tornou, por algum tempo, talvez a citação mais amplamente mencionada nas pesquisas feministas-socialistas:

De acordo com a concepção materialista, o fator determinante na história é, em última instância, a produção e a reprodução da vida imediata. Isso, outra vez, adquire um duplo caráter: de um lado, a produção dos meios de existência, de alimento, vestuário, abrigo e das ferramentas necessárias a esta produção; de outro lado, a produção dos próprios seres humanos, a propagação da espécie.⁸

Com certeza, muitos dos argumentos feministas durante este período procuraram não apenas identificar a família como parte do modo de produção, mas também mostrar como a própria produção do gênero tinha que ser entendida como parte da “produção de seres humanos”, em conformidade com as normas que reproduziam a família heterossexualmente normativa. Assim, a psicanálise surgia como um modo de mostrar como o parentesco operava para reproduzir pessoas em formas sociais que atendiam aos interesses do capital. Mesmo que alguns participantes destes debates tenham cedido o território do parentesco a Lévi-Strauss e

⁸ ENGELS, F. **The Origin of the Family, Private Property and the State**. New York: International Publishers, 1981, p. 71-2. Neste parágrafo, Engels continua a observar como as sociedades se desenvolvem de um estágio no qual são dominadas pelo parentesco a um outro em que são dominadas pelo Estado, e neste último desenvolvimento, o parentesco é subsumido pelo Estado. É interessante notar a convergência deste argumento com as observações de Foucault no volume 1 de *The History of Sexuality* (FOUCAULT, M. **The History of Sexuality**, vol. 1: An Introduction. Trad. Robert Hurley, New York: Norton, 1978), obra em que argumenta o seguinte: “Particularmente do século XVIII em diante, as sociedades ocidentais criaram e instalaram um novo dispositivo, o qual foi superposto ao anterior” (p. 106). O parentesco determina ostensivamente a sexualidade na forma inicial, a qual Foucault caracteriza como “um sistema de aliança” (p. 107), e continua a apoiar uma organização mais recente da “sexualidade”, mesmo quando esta última mantém alguma autonomia em relação àquela primeira. Para uma discussão mais extensa desta relação, ver minha entrevista com Gayle Rubin: *Sexual Traffic*. **Differences**, vol. 6, n. 2-3, p. 62-97, 1994.

aos sucessores lacanianos desta teoria, outros ainda sustentavam que uma consideração especificamente social da família era necessária para explicar a divisão sexual do trabalho e a reprodução do trabalhador marcada pelo gênero [*gendered*]. Essencial para a posição feminista-socialista da época foi precisamente a concepção de que a família não é um dado natural e que, como um arranjo social específico de funções parentais, ela permanecia historicamente contingente e, em princípio, transformável. A pesquisa nos anos 1970 e 1980 buscava estabelecer a esfera da reprodução sexual como parte das condições *materiais* da vida, como um traço próprio e constitutivo da economia política. Ela também procurava mostrar como a reprodução de pessoas marcadas pelo gênero, de “homens” e “mulheres”, dependia da regulação social da família e, de fato, da reprodução da família heterossexual como um espaço para a reprodução de pessoas heterossexuais aptas a entrarem na família como uma forma social. Com certeza, a pressuposição tornou-se, no trabalho de Gayle Rubin e outros, que a reprodução normativa do gênero era essencial para a reprodução da heterossexualidade e da família. Deste modo, a divisão sexual do trabalho não podia ser entendida separadamente da reprodução de pessoas marcadas pelo gênero, e a psicanálise entrava usualmente como um modo de compreender os vestígios psíquicos daquela organização social, bem como os modos por meio dos quais aquela regulação aparecia nos desejos sexuais dos indivíduos. Então, a regulação da sexualidade foi sistematicamente vinculada ao *modo de produção* adequado ao funcionamento da economia política.

Importa notar que ambos, gênero e sexualidade, tornam-se parte da vida material não apenas pelo modo com que eles servem à divisão sexual do trabalho, mas também porque o gênero normativo serve à reprodução da família normativa. A questão aqui é que, contra Fraser, as lutas para transformar o campo social da sexualidade não se tornam centrais para a economia política na medida em que podem ser diretamente relacionadas a questões de exploração e não remuneração do trabalho, mas, antes, porque elas não podem ser compreendidas sem uma expansão da própria

esfera “econômica” para incluir tanto a reprodução de bens quanto a reprodução social de pessoas.

Dados os esforços das feministas socialistas para entender como a reprodução de pessoas e a regulação social da sexualidade faziam parte do próprio processo de produção e, deste modo, da “concepção materialista” da economia política, como é que de repente, quando o foco da análise crítica passa da questão de como a sexualidade normativa é reproduzida para a questão *queer* de como esta mesma normatividade é confundida pelas sexualidades não normativas que ela abriga dentro de seus próprios termos – para não mencionar as sexualidades que prosperam e sofrem fora daqueles termos –, a ligação entre tal análise e o modo de produção é repentinamente abandonado? É apenas uma questão de reconhecimento “cultural” quando as sexualidades não normativas são marginalizadas e rebaixadas, ou entra no jogo a possibilidade de subsistência? É possível distinguir, mesmo analiticamente, entre uma falta de reconhecimento cultural e uma opressão material, quando a própria definição legal de “pessoa” é rigorosamente circunscrita às normas culturais que são indissociáveis de seus efeitos materiais? Tome-se, por exemplo, aquelas instâncias nas quais lésbicas e gays são rigorosamente excluídos das noções de família sancionadas pelo Estado (que, segundo as leis de imposto e propriedade, forma uma unidade econômica); detidos na fronteira; considerados inadmissíveis à cidadania; têm seletivamente negado o status de liberdade de expressão e de associação; têm o direito negado, como membros do exército, de falar sobre seus desejos; ou são desautorizados por lei a tomar decisões médicas emergenciais a respeito de um companheiro à beira da morte, a receber as propriedades de um parceiro morto, ou a receber do hospital o corpo de um parceiro morto – estes exemplos não indicam a “sagrada família” mais uma vez restringindo as vias pelas quais os interesses de propriedade são regulados e distribuídos? Isso é simplesmente a circulação de atitudes culturais difamatórias ou tais privações marcam uma operação específica de distribuição sexual e de gênero de direitos legais e econômicos?

Caso se continue a tomar o modo de produção como a estrutura definidora da economia política, então certamente não faz qualquer sentido para as feministas rejeitarem o *insight* duramente conquistado de que a sexualidade deve ser entendida como parte desse modo de produção. Mas ainda que se tome a “redistribuição” de direitos e bens como o momento definidor da economia política, como Fraser faz, como é que podemos falhar em reconhecer como as operações de homofobia são centrais ao funcionamento da economia política? Dada a distribuição de assistência médica neste país, é realmente possível dizer que as pessoas gays não constituem uma “classe” diferencial, considerando como a organização de assistência médica e de produtos farmacêuticos, orientada pelo lucro, impõe encargos diferenciais sobre aqueles que vivem com o HIV e a AIDS? Como podemos entender a produção da população HIV-positiva como uma classe de devedores permanentes? Os índices de pobreza entre lésbicas não merecem ser pensados em relação com a heterossexualidade normativa da economia?

Em *Justice Interruptus*, apesar de Fraser reconhecer que o “gênero” é “um princípio básico estruturador da economia política”, a razão que ela oferece para isso é que ele estrutura o trabalho reprodutivo não remunerado.⁹ Mesmo que ela deixe muito claro seu apoio às lutas emancipatórias lésbicas e gays, bem como sua oposição à homofobia, ela não dá continuidade de modo suficientemente radical às implicações deste apoio para a conceitualização que oferece. Ela não pergunta como a esfera da reprodução que garante o lugar do “gênero” dentro da economia política é circunscrito pela regulação sexual; ou seja, ela não questiona as exclusões obrigatórias por meio das quais a esfera da reprodução se torna delimitada e naturalizada. Existe alguma maneira de analisar como a heterossexualidade normativa e seus “gêneros” são *produzidos* dentro da esfera da reprodução sem notar os modos compulsórios pelos quais a homossexualidade e a bissexualidade, assim como o transgênero, são produzidos como uma sexualidade “abjeta”, e sem estender o modo de produção

⁹ FRASER, op. cit., p. 19.

para dar conta precisamente deste mecanismo social de regulação? Seria um erro entender tais produções como “meramente culturais” se elas são essenciais para o funcionamento da ordem sexual da economia política – isto é, se constituem uma ameaça fundamental a sua própria viabilidade. O econômico, vinculado ao reprodutivo, está necessariamente ligado à reprodução da heterossexualidade. Não é que formas não heterossexuais de sexualidade são simplesmente deixadas de fora, mas que sua supressão é essencial para a operação daquela normatividade prévia. Isso não é simplesmente uma questão de certas pessoas sofrendo uma falta de reconhecimento cultural por parte de outros, mas, antes, um modo específico de produção e troca sexual que atua para manter a estabilidade do gênero, a heterossexualidade do desejo e a naturalização da família.¹⁰

Por que, então, considerando este lugar fundamental da sexualidade no pensamento da produção e da distribuição, a sexualidade emergiria como uma figura exemplar para o “cultural” no contexto de formas recentes de argumentos marxistas e neomarxistas?¹¹ Quão rapidamente – e às vezes inadvertidamente – a distinção entre o material e o cultural é reconstruída quando contribui para a definição das linhas que descartam a sexualidade da esfera da estrutura política fundamental! Isso sugere que a distinção não é um fundamento conceitual, já que reside em uma amnésia seletiva da própria história do marxismo. Afinal, além da suplementação estruturalista de Marx, considera-se que a distinção entre cultura e vida material entrou em crise a partir dos mais diferentes cantos. O próprio Marx argumentou que as *formações*

¹⁰ Além disso, ainda que Fraser distinga entre questões de reconhecimento cultural e de economia política, é importante lembrar que somente entrando na troca alguém se torna “reconhecível”, e que o reconhecimento, ele mesmo, é uma forma e pré-condição da troca.

¹¹ O lugar da sexualidade na “troca” foi o foco de muitos dos trabalhos que procuraram reconciliar a noção de Lévi-Strauss de parentesco, baseada em narrativas normativas da troca heterossexual na estrutura social exogâmica, com as noções marxistas de troca.

econômicas pré-capitalistas não poderiam ser completamente retiradas dos mundos culturais e simbólicos nos quais estavam integradas, e esta tese orientou o importante trabalho em antropologia econômica (Marshall Sahlins, Karl Polanyi, Henry Pearson) que expande e refina a tese de Marx em Formações econômicas pré-capitalistas, que busca explicar como o cultural e o econômico, eles mesmos, tornaram-se estabelecidos como esferas separadas – de fato, como a instituição do econômico como uma esfera separada é a consequência de uma operação de abstração iniciada pelo capital mesmo. O próprio Marx estava consciente de que tais distinções são o efeito e a culminação da divisão do trabalho, não podendo, portanto, ser excluídas de sua estrutura. Em *A ideologia alemã* ele escreve, por exemplo, que “a divisão do trabalho só se torna verdadeiramente tal a partir do momento em que uma divisão entre o trabalho material e o mental aparece”.¹² Isso move, em parte, o esforço de Althusser em repensar a divisão do trabalho em “Ideologia e aparatos ideológicos de Estado” em termos da reprodução da força de trabalho e, mais enfaticamente, “das formas de sujeição ideológica que [sustentam] a reprodução das habilidades da força de trabalho”.¹³ Esta ênfase do ideológico na reprodução de pessoas culmina no inovador argumento de Althusser de que “uma ideologia sempre existe em um aparato e em sua prática ou práticas. Esta existência é material” (ibid., p. 166). Assim, mesmo se a homofobia fosse concebida somente como uma atitude cultural, esta atitude ainda deveria ser localizada no aparato e na prática de sua institucionalização, isto é, em sua dimensão material.

No contexto da teoria feminista, a virada para Lévi-Strauss trouxe a análise da troca de mulheres para a crítica marxista da família, adquirindo por algum tempo um *status* paradigmático para pensar ambos gênero e sexualidade. Além disso, foi este

¹² TUCKER, op. cit., p. 51.

¹³ ALTHUSSER, L. Ideology and Ideological State Apparatuses. In: **Lenin and Philosophy, and Other Essays**. Trad. Ben Brewster. New York: Monthly Review, 1971, p. 133.

movimento importante e problemático que perturbou a estabilidade da distinção entre a vida cultural e a vida material. Se as mulheres eram uma “dádiva”, segundo Lévi-Strauss, então elas entravam no processo de troca de maneiras que não podiam ser reduzidas a uma esfera cultural ou material apenas. De acordo com Marcel Mauss, cuja teoria da dádiva foi apropriada por Lévi-Strauss, a dádiva estabelece os limites do materialismo. Para Mauss, o econômico é somente uma parte de uma troca que assume várias formas culturais, e a distinção entre as esferas econômica e cultural não é tão nítida quanto viria a parecer. Apesar de Mauss não atribuir ao capitalismo a distinção entre vida cultural e vida material, ele oferece uma análise que culpa os modos atuais de troca por formas brutas de materialismo: “originalmente a *res* não precisava ser a coisa crua, meramente tangível, o simples e passivo objeto de transação que se tornou”.¹⁴ Ao contrário, a *res* é compreendida como sendo o local para a convergência de um conjunto de relações. Similarmente, a “pessoa” não é primariamente separável de seus “objetos”: a troca consolida ou ameaça os vínculos sociais.

Lévi-Strauss não apenas mostrou que esta relação de troca era simultaneamente cultural e econômica, mas também tornou a distinção inapropriada e instável: a troca produz um conjunto de relações sociais, comunica um valor cultural ou simbólico (cuja junção se torna decisiva para o afastamento laciano de Lévi-Strauss), e assegura vias de distribuição e de consumo. Se a regulação da troca sexual torna a distinção entre o cultural e o econômico difícil, se não impossível, então quais são as consequências para uma transformação radical dos contornos da troca na medida em que eles excedem e confundem as estruturas de parentesco ostensivamente elementares? A distinção entre o econômico e o cultural seria mais fácil de traçar se as trocas sexuais não normativas e contranormativas viessem a constituir o circuito excessivo da dádiva em relação ao parentesco? A questão não é se a política sexual pertence assim ao cultural ou ao econômico, mas

¹⁴ MAUSS, M. **An Essay on the Gift**. Trad. W. D. Halls. New York: Norton, 1990, p. 50.

como as próprias práticas de troca sexual confundem a distinção entre as duas esferas.

Com efeito, os esforços justapostos dos estudos *queer*, lésbicos e gays têm procurado desafiar a suposta ligação entre o parentesco e a reprodução sexual, assim como a ligação entre a reprodução sexual e a sexualidade. Pode-se perceber nos estudos *queer* um retorno importante à crítica marxista da família, baseado em um insight mobilizador sobre uma *abordagem de parentesco socialmente contingente e socialmente transformável*, a qual se distancia do *pathos* universalizante dos esquemas de Lévi-Strauss e Lacan, que se tornaram paradigmáticos para algumas formas de teorização feminista. Apesar de a teoria de Lévi-Strauss ter ajudado a mostrar como a normatividade heterossexual produzia o gênero a serviço de seu próprio autorreforço, ela não pôde oferecer as ferramentas críticas para apontar um caminho para fora de seus impasses. O modelo compulsório de troca sexual reproduz não apenas a sexualidade limitada pela reprodução, mas também uma noção naturalizada de “sexo” para a qual o papel relevante na reprodução é central. Na medida em que os sexos naturalizados funcionam para assegurar a díade heterossexual como a estrutura sagrada da sexualidade, eles continuam a subscrever os direitos legais, econômicos e de parentesco, bem como aquelas práticas que delimitam o que será uma pessoa socialmente reconhecível. Insistir que as formas sociais da sexualidade não apenas excedem, como ainda confundem os arranjos heterossexuais de parentesco, bem como a reprodução, é também argumentar que aquilo que pode ser qualificado como uma pessoa e um sexo será radicalmente alterado – um argumento que não é meramente cultural, mas que confirma o lugar da regulação sexual como um modo de produzir o sujeito.

Estariamos talvez testemunhando um esforço acadêmico para melhorar a força política das lutas *queer* mediante a recusa em ver a mudança fundamental na conceitualização e na institucionalização das relações sociais que elas demandam? Seriam a associação do sexual com o cultural e o esforço

concomitante em tornar autônoma e degradar a esfera cultural, as respostas irrefletidas a uma degradação sexual percebida como tendo lugar dentro da esfera cultural, um esforço em colonizar e conter a homossexualidade na e como a própria cultura?

Buscando desconsiderar o cultural, o neoconservadorismo dentro da esquerda sempre pode ser apenas uma outra intervenção cultural, seja lá o que mais for. E ainda assim, a manipulação tática da distinção entre o cultural e o econômico para reinstaurar a noção desacreditada de opressão secundária apenas provocará, mais uma vez, a resistência à imposição de unidade, fortalecendo a suspeita de que aquela unidade só é adquirida por meio de amputações ou ressubordinações violentas. De fato, acrescentaria que a compreensão desta violência foi o que levou à afiliação da esquerda ao pós-estruturalismo, o que é uma via de leitura que nos permite entender o que precisa ser suprimido de um conceito de unidade para que ele ganhe a aparência de necessidade e coerência e permita que a diferença permaneça constitutiva de qualquer luta. Esta recusa a se tornar, de novo, subordinado a uma unidade que caricaturiza, desmerece e domestica a diferença se torna a base para um impulso político mais expansivo e dinâmico. Esta resistência à “unidade” pode trazer consigo a cifra da promessa democrática na esquerda.

Tradução: Aléxia Bretas

Publicação original: BUTLER, J. Merely Cultural. **Social Text**, vol. 15, n. 3-4, p. 265-277, 1997. Agradecemos à Duke University Press pela permissão de publicar a tradução deste ensaio.

Entrevista com Maurizio Lazzarato¹

Gustavo Bissoto Gumiero²

Maurizio Lazzarato, filósofo e sociólogo italiano, é um dos maiores críticos do capitalismo da atualidade. Em sua juventude, na Itália, estudou Ciências Políticas na *Università di Padova* e participou ativamente da *autonomia operaia*, movimento de grandes lutas operárias que ocorreram principalmente no norte da Itália, demonstrando seu forte engajamento político. Forçado a se exilar na França, em 1982, lá começava uma nova etapa em sua vida. Depois de ter exercido diversos tipos de trabalho nos primeiros anos – para ele, duros no sentido econômico, mas divertidos do ponto de vista de experiência de vida –, ingressava na *Université Paris 8*. A partir de então, Lazzarato será cada vez mais influenciado pelo pensamento da dupla de pensadores Gilles Deleuze e Félix Guattari, cujo resultado aparecerá em suas obras mais recentes, como *Signos, máquinas, subjetividades*.³ No Brasil, sua pesquisa é conhecida de forma segmentada, parcelar. Suas únicas obras publicadas até 2010 eram *Trabalho imaterial*⁴ e *As revoluções do capitalismo*,⁵ cujas páginas estão longe de representar a plenitude

¹ Recebido em 14/09/2015 e aprovado em 03/04/2016.

² Doutorando em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Contato: gustavo.gumiero@gmail.com.

³ LAZZARATO, M. **Signos, máquinas, subjetividades**. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: N-1/SESC-SP, 2014.

⁴ LAZZARATO, M.; NEGRI, A. **Trabalho imaterial**: Formas de vida e produção de subjetividade. Trad. Monica de Jesus Cesar. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

⁵ LAZZARATO, M. **As revoluções do capitalismo**. Trad. Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

do pensamento mais recente de Lazzarato. Sobre o conceito do “trabalho imaterial”, largamente discutido no Brasil, é necessário salientar que foi usado somente em seus primeiros escritos, e nunca mais retomado pelo autor, que recusa fortemente a ideia dos desdobramentos posteriores de tal conceito, como “trabalho cognitivo”.

A entrevista a seguir, originalmente em italiano, foi realizada em 9 de julho de 2015, por meio de conferência Skype.

Gustavo Bissoto Gumiero: *Onde e em que ano o senhor nasceu?*

Maurizio Lazzarato: Nasci em uma pequena cidade que se chama Meduna di Livenza, província de Treviso, Vêneto,⁶ Itália, em 1955.

GBG: *Como se deu a sua chegada e participação na autonomia operaia italiana?*

ML: No início dos anos 1970, existiam movimentos por toda a Itália e nós nos organizamos em vários pequenos grupos em nossas pequenas cidades de dois, três mil habitantes. Sou filho de operários, e por isso conheci muita gente. E então eu tinha uma relação com alguns grupos da autonomia. Depois, enquanto meus amigos foram trabalhar, eu entrei na universidade.

GBG: *Qual universidade?*

ML: Università di Padova. Eu fiz Ciências Políticas.

⁶ A região do Vêneto, no nordeste da Itália, é uma das mais ricas daquele país e compõe, junto com as regiões da Lombardia e Piemonte, o “coração industrial” do país.

GBG: *Foi na Universidade de Padova que começou a amizade com Antonio Negri?*

ML: Na realidade, Negri não era militante [da *autonomia operaia*] em Padova. Lá ele era somente professor. Ele era militante em outra cidade, em Milão, e por isso não tinha nenhuma relação. E eu também era muito jovem, tinha cerca de 22 anos a menos que Toni [Negri], e era militante da autonomia cuja base estava em Padova, e por isso não conhecia Toni pessoalmente.

GBG: *E que marcas pessoais e intelectuais a participação na autonomia deixou na sua vida?*

ML: Foi muito importante, pois eu comecei a estudar, militar, e era um movimento muito forte na Itália naquele período. Eu já tinha percorrido uma certa estrada para a política anteriormente, mas foi lá que isso se realizou e, fundamentalmente, permaneci sempre muito fiel a esse princípio da militância – mesmo se depois, aqui na França, não fiz uma verdadeira militância política, sempre permaneci ligado a essa história.

GBG: *E por que o senhor teve que fugir da Itália no início dos anos 80?*

ML: Eu tinha um mandado de busca por formação de quadrilha e associação subversiva, e sabendo disso, escapei para a França, pois o [Françês] Mitterrand tinha dado a possibilidade de um asilo político, e por isso eu cheguei aqui [na França] em 1982.

GBG: *E quando chegou na França, o que mudou na sua vida?*

ML: Algumas coisas, porque fundamentalmente se tratava de uma derrota política. E depois também as dificuldades de viver aqui. Por muitos anos, exercemos diversos tipos de trabalho, em obras etc., e foi somente no fim dos anos 80 e início dos anos 90 que voltei a trabalhar de novo teoricamente, porque Toni [Negri] também chegou e reconstruiu um pouco os círculos de discussão; mas por seis, sete anos o meu problema era como sobreviver.

GBG: *Foram, então, anos duros?*

ML: Sim, duros, mas também tranquilos. Para dizer a verdade, eu me diverti. Duros do ponto de vista econômico, mas como éramos jovens, não é que fosse muito pesado para nós, pois nos bastava pouco. E descobrimos um outro mundo. A fase anterior [na Itália], do ponto de vista político, estava fechada, e não sabíamos muito bem o que fazer.

GBG: *E com quem o senhor morava na França?*

ML: Com colegas italianos. No início, assim que chegamos, não conhecíamos ninguém, mas existia uma forte solidariedade entre nós e alguns franceses nos ajudaram, por isso ficamos unidos em grupo por muitos anos.

GBG: *E nos anos 90 foi extinto o mandado de busca?*

ML: Sim, o processo foi anulado, não existia mais o mandado de prisão do grupo.

GBG: *E depois desses primeiros sete, oito anos na França, o senhor começou a estudar e chegou a conhecer Deleuze e Guattari? Como foi esse processo intelectual?*

ML: Não conheci o Deleuze. O Guattari era mais próximo, ajudou muito os italianos. Eu ia aos seminários dele, mas não entendia nada do que ele contava na época. Ele tinha a revista *Chimères*. Eu ia aos seminários e depois participava do grupo de discussão, mas não posso dizer que era próximo dele. Fui à casa dele, mas não era “amigo” dele. E ele era de outra geração, mais velho ainda que Toni [Negri], cerca de 25 anos mais velho que eu. Foi naquela época que comecei a estudar Deleuze, Foucault, Guattari, mas eu pouco os entendia.

GBG: *Agora gostaria de entrar mais profundamente na sua obra. Seu primeiro trabalho foi Trabalho imaterial?*

ML: Sim, quando chegamos aqui, começamos a repensar o conceito de trabalho. A primeira coisa que fizemos foi tentar uma redefinição de como o trabalho deveria ser considerado. E então inventamos essa categoria de trabalho imaterial, que depois eu praticamente nunca mais utilizei porque não estava convencido de que era certa.

GBG: *Aqui no Brasil, sua obra mais conhecida é exatamente Trabalho imaterial, publicada inicialmente em 2001, dez anos após a publicação em francês. Mas eu digo que o Maurizio Lazzarato que escreveu Trabalho imaterial não é o mesmo Maurizio Lazzarato que escreveu Videofilosofia,⁷ cinco anos depois, por exemplo. Vi uma mudança muito grande nesses cinco anos que separam essas duas obras. Vejo poucas coisas*

⁷ LAZZARATO, M. **Videofilosofia:** La percezione del tempo nel postfordismo. Roma: Manifestolibri, 1996 (inédito em português).

em comum no seu pensamento. Vejo que o senhor toma uma distância de Negri e deste conceito de trabalho imaterial. É correto este entendimento?

ML: Sim, eu tinha muitas dúvidas. Eu extraía algumas coisas do conceito de imaterial, mas deixava passar outras [importantes]. Por isso me distanciei deste conceito e praticamente nunca mais o utilizei. Então, só utilizei esse conceito naqueles artigos mesmo. Não me parecia corresponder ao que eu pretendia. Não entendia muito bem o porquê, mas agora tenho uma ideia bem clara de porque não funcionava. Depois, quando meus colegas tomaram o conceito de trabalho cognitivo, fui contra. A esta ideia de que o trabalho cognitivo era um desenvolvimento ainda mais avançado que o trabalho imaterial, fui totalmente contra. Discordava de pensar o capitalismo como capitalismo cognitivo, a centralidade do trabalho cognitivo, do trabalho imaterial e de sua hegemonia, eu pensava que não era possível [pensar dessa forma]. E depois procurei trabalhar em outras frentes, encontrar outras pistas. É verdade que, já no *Videofilosofia*, eu procurava outras coisas, me interessei pela tecnologia [...]. Porém, fundamentalmente, a solução eu encontrei mais tarde, muito mais tarde, por meio da relação com a dívida. Na realidade, o capitalismo contemporâneo não é um capitalismo cognitivo. Se existe alguma coisa que funciona de forma hegemônica não é o trabalho cognitivo nem o trabalho imaterial, já que o trabalho imaterial é uma tentativa de permanecer internamente no discurso marxista clássico, passando do trabalho marxiano, do trabalho dos operários, para um outro tipo de trabalho; portanto, ainda se procurava o sujeito [revolucionário], um novo tipo de sujeito político-social. Este tipo de abordagem não era, para mim, muito correto, seja do ponto de vista teórico, seja do ponto de vista político, porque efetivamente não determinava níveis de luta, de cristalização de luta social. No entanto, a questão do credor e devedor, ela sim, implica uma cristalização política. Podemos dizer da seguinte forma: o capitalismo mudou da luta de classe do trabalho, que era aquele clássico do final do século XIX

e início do século XX, para um outro tipo de luta de classe, que é aquela do credor e do devedor, portanto, do capital financeiro.

GBG: *Temas esses que o senhor desenvolve nas obras A fábrica do homem endividado⁸ e O governo do homem endividado.⁹*

ML: Exato, isso me parece hoje mais correto do ponto de vista da análise do capitalismo. Não é que o trabalho tenha desaparecido. O trabalho existe, está sempre ali, existe uma multiplicidade de tipos de trabalho. Aquilo que se denomina por trabalho cognitivo, trabalho imaterial, é só uma parte [da categoria trabalho]. Existe o trabalho feminino, o trabalho operário, a escravidão, e o trabalho cognitivo e o trabalho imaterial não são, de forma alguma, hegemônicos sobre os outros tipos de trabalho. Pelo menos, até hoje não se viu, nem teoricamente, nem politicamente, uma luta de classes significativa, nos últimos quarenta anos, entorno do trabalho cognitivo. Eu nunca vi. Além disso, existe a luta dos intermitentes, que sigo proximamente e sobre a qual trabalhei muito, mas que, porém, não determina uma luta generalizada. Escrevi livros sobre este assunto: meus livros *Intermitentes e precários*¹⁰ e *O governo das desigualdades*¹¹ tratam disso. Acompanhei isso de forma muito próxima. E o único verdadeiro trabalho realizado sobre o “trabalho cognitivo” é aquele ali. Foi uma luta significativa e importante, mas não determina a hegemonia em relação a outros tipos de trabalho.

⁸ LAZZARATO, M. **La fabrique de l’homme endetté**: Essai sur la condition néolibérale. Paris: Éditions Amsterdam, 2011 (inérito em português).

⁹ LAZZARATO, M. **Il governo dell’uomo indebitato**: Saggio sulla condizione neoliberista. Roma: DeriveApprodi, 2013 (inérito em português).

¹⁰ LAZZARATO, M.; CORSANI, A. **Intermittents et précaires**. Paris: Éditions Amsterdam, 2008 (inérito em português).

¹¹ LAZZARATO, M. **O governo das desigualdades**: Crítica da insegurança neoliberal. Trad. Renato Abramowicz Santos. São Carlos: EdUFSCar, 2011.

GBG: *No livro O governo das desigualdades o senhor faz uma pesquisa prática na França com trabalhadores ditos “cognitivos”, como artistas, etc.*

ML: Sim, fiz duas, três pesquisas a esse respeito, pois trabalhei por cerca de dez anos com a coordenação dos “intermitentes e precários” de Paris e depois fiz duas pesquisas sociológicas sobre esse tipo de trabalho. Uma das duas pesquisas foi publicada no [livro] *Intermitentes e precários*. Depois escrevi outro livro, *Experimentações políticas*,¹² que é um balanço teórico desta experiência. O livro *O governo das desigualdades* é o primeiro capítulo de *Experimentações políticas*. Nesse trabalho, verifiquei que os trabalhadores precários, que poderiam ser definidos “cognitivos” segundo a categoria dos meus amigos, na realidade não se reconheciam como trabalhadores cognitivos, mas sim como precários, como desempregados; por isso, para mim, essa teoria não funcionava. Então, do ponto de vista prático, não existe uma hegemonia com outros setores e é muito parcial como discurso. Continuei a analisar esse tipo de atividade, mas não como teoria geral. O que me interessava eram sobretudo os desempregados, os que têm a renda de sobrevivência na França... os considerados “marginais”. De tudo isso eu fiz um trabalho importante de pesquisa sociológica.

GBG: *Em que anos foram publicados esses dois livros?*

ML: *Intermitentes e precários* em 2008 e *Experimentações políticas* em 2009. Mas antes, em 2002, eu escrevi o livro *Poderes da invenção*.¹³

¹² LAZZARATO, M. *Expérimentations politiques*. Paris: Éditions Amsterdam, 2009 (apesar de inédita em português, o primeiro capítulo desta obra aparece em *O governo das desigualdades*).

¹³ LAZZARATO, M. *Puissances de l’invention*: La psychologie économique

GBG: *Ele vai ser publicado em português?*

ML: Esse livro eu não recomendaria muito [para estudar esse tipo de situação dos precários]. Existem algumas coisas interessantes, outras nem tanto. Eu estava procurando encontrar algumas soluções em termos da categoria do trabalho, e pensei ter encontrado em Gabriel Tarde a chave. Mas não é assim. Penso que a solução definitiva encontrei anos depois, com a relação credor-devedor. Trabalho imaterial, precário, intermitente etc., são coisas importantes e que existem, porém, a articulação geral do tema passa diretamente pela relação do crédito e débito.

GBG: *Esse entendimento o senhor explica no seu livro, partindo da obra de Nietzsche Genealogia da moral e dos primeiros escritos de Marx.*

ML: Sim, exato. Na Europa e no mundo, a possibilidade de colocar o capitalismo em crise passa pela questão do débito, da gestão do débito, e não pelo trabalho. O trabalho não tem mais a força que tinha no século XIX no texto de Marx. Essa tentativa de continuar de maneira linear a questão do trabalho me deixava em um impasse. Consegui sair dessa “armadilha” do trabalho – apesar de ainda continuar estudando-o. Não penso que a questão do trabalho cognitivo e do capitalismo cognitivo seja central, nem do ponto de vista teórico, nem do ponto de vista político.

GBG: *O senhor aponta que o trabalho cognitivo é submetido à relação credor-devedor.*

de Gabriel Tarde contre l'économie politique. Paris: Les empêcheurs de penser en rond, 2002 (inérito em português).

ML: Exato, [o trabalho cognitivo] existe, mas está sob o jugo da relação credor-devedor. Essa tensão credor-devedor é o terreno para onde os capitalistas se deslocaram... não é só controlar o trabalho, mas controlar a população no seu conjunto, isto é, controlar a multiplicidade que constitui a população, ou seja, o trabalho, a reprodução, as minorias, os marginais, os precários. Por meio desse controle, eles conseguem controlar o conjunto da produção e da reprodução do capital, que não se consegue mais controlar apenas mediante o trabalho. Ao passo que, um tempo atrás, no capitalismo industrial, o trabalho era hegemônico, isso não acontece mais a partir da metade dos anos 1970. Meus amigos [do capitalismo cognitivo] continuam a pensar o capitalismo cognitivo, mas o que entendi recentemente é que, naquela época, quando trabalhei com o conceito de trabalho imaterial, nós abandonamos a categoria que era fundamental no *operaismo*, que era a recusa do trabalho. Ou seja, se tivéssemos reunido as categorias do trabalho imaterial com a questão da recusa do trabalho, as coisas teriam sido mais claras. No entanto, juntamos o trabalho e a criatividade, o que, para mim, é errado do ponto de vista político e conceitual. Já juntando o trabalho e a recusa do trabalho, pensando que o trabalho é sempre trabalho debaixo do comando capitalista, e isso é cada vez mais evidente. Dessa forma, superestimamos a criatividade, a cooperação, a possibilidade de determinar o próprio tempo de trabalho etc., o que não é nada verdadeiro. Ao invés disso, se tivéssemos permanecido nessa categoria de trabalho [imaterial] e a tivéssemos adaptado aos novos tipos de atividade que se desenvolviam, teria sido mais claro. No entanto, tomar o trabalho e a criatividade sozinhos determinou, para mim, confusão política e também teórica. Por isso seria importante tomar novamente a recusa do trabalho, colocar mais ênfase na recusa do trabalho; a criatividade não dá a possibilidade de opor-se de maneira radical e precisa ao comando capitalista. É necessária uma outra dinâmica, ligada à recusa. É necessário dizer “não”. Parece-me que o discurso do trabalho imaterial é ainda muito ligado à criatividade. Parece que meus amigos brasileiros, apesar de eu não acompanhar muito, penso que fazem um discurso muito ligado à criatividade. Vi que

saiu um livro chamado *Capitalismo cognitivo...*¹⁴ O capitalismo nunca é criativo. O problema do capitalismo não é a criatividade, o problema do capitalismo é como acumular-se e como acumular.

GBG: *É a recusa do trabalho que o senhor estuda, em seu último livro, por meio da obra de Marcel Duchamp.*¹⁵ *A recusa como um ato, não como um ócio.*

ML: Exato, a recusa como uma maneira de agir. Uma outra temporalidade, a temporalidade do ócio. Pensar uma temporalidade diferente da temporalidade na qual o capital nos obriga a movermos-nos. Portanto, o ócio como uma possibilidade de romper, de dizer não, de recusar a temporalidade do capital. E depois a possibilidade de desfrutar outras temporalidades. Neste livro, faço duas críticas ao conceito de trabalho criativo desenvolvido na França. Uma delas se dirige contra o sociólogo francês Pierre-Michel Menger e outra se dirige contra Boltanski e Chiapello, do livro *O novo espírito do capitalismo*.¹⁶ Fiz a crítica deste livro e sobre o conceito de trabalho criativo, que para mim é problemático. Agora estou escrevendo um novo livro com um amigo.

GBG: *Como vai se chamar?*

¹⁴ COCCO, G.; GALVÃO, A.P.; SILVA, G. (orgs.). **Capitalismo cognitivo:** Trabalho, redes e inovação. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

¹⁵ LAZZARATO, M. **Marcel Duchamp et le refus du travail.** Paris: Prairies Ordinaires, 2014 (inédito em português).

¹⁶ BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. **O novo espírito do capitalismo.** Trad. Ivone C. Benedetti. Rio de Janeiro: WMF Martins Fontes, 2009.

ML: Guerras e capital – a palavra “guerras” no plural –, em que discorro sobre a relação das guerras com o capital, pensando a relação entre moeda, Estado e a guerra.¹⁷ Tomar a guerra como elemento constitutivo do capital. Essa relação foi um pouco abandonada [do ponto de vista teórico], mas se você pensar na história do capitalismo do início da conquista das duas Américas, América do Norte e América do Sul, a guerra é um elemento fundamental. Portanto, estou procurando construir essa relação da guerra com o capital a partir do início do capitalismo, acumulação primitiva, depois o capital financeiro, as duas guerras mundiais, a guerra fria, para chegar até hoje, quando a guerra continua no centro. Portanto, é impossível pensar o capital sem pensar a máquina de guerra.

GBG: *Pensar a guerra como elemento constitutivo do capital.*

ML: Exatamente.

GBG: *A guerra, a dívida, as tecnologias, vejo que o senhor está desmembrando as faces do capital.*

ML: Sim, e agora vejo a guerra como elemento central. Penso que o capitalismo contemporâneo está, de certa forma, acentuando esses elementos de crise econômica e política que tendem a reconfigurar uma nova forma de guerra. A guerra não é igual, a guerra mudou, a relação capital e guerra mudou ao longo dos anos e agora também está se modificando com o neoliberalismo. O neoliberalismo com o capital financeiro utiliza uma nova forma de guerra para funcionar. Aquilo que está acontecendo aqui na Europa com a Grécia é a evidência de como a luta de classe

¹⁷ LAZZARATO, M.; ALLIEZ, E. **Guerres et capital**. Paris: Éditions Amsterdam, 2016 (inédito em português).

se cristalizou na questão da dívida. Na realidade, o que estão operando contra a Grécia é uma forma de guerra moderna, e é por isso que estou trabalhando com este tema.

GBG: *Sobre o livro A política do acontecimento,¹⁸ foi sua tese de doutorado?*

ML: Não, foi *Videofilosofia*.

GBG: *E onde a defendeu?*

ML: Em Saint Denis, [*Université*] Paris 8.

GBG: *E A política do acontecimento foi escrita na Universidade da Calábria.*

ML: Foi um curso de uma semana com doutorandos e resolvi escrever aquele livro. Então ele foi publicado em 2004, mas o curso foi um ou dois anos antes.

GBG: *Este é, no Brasil, o seu segundo livro mais conhecido, mas publicado com o título de As revoluções do capitalismo.*

ML: Sim, é um título que eu não queria, mas o editor queria. Eu gostaria que se chamasse “A política do acontecimento”, mas foi o editor que quis.

¹⁸ LAZZARATO, M. *La politica dell'evento*. Cosenza: Rubbettino, 2004.

GBG: *Tem um tanto de Gabriel Tarde.*

ML: Gabriel Tarde pode ser útil por alguns aspectos, como a dimensão micropolítica. No entanto, no discurso macropolítico, como ele não pensava que o capitalismo existisse, não é válido. Mas Tarde é interessante porque tinha a ideia de realizar o ciclo trabalho não a partir da fábrica, mas a partir da produção de vida. Mas sobre o nível macroeconômico, como teoria para conhecer o capitalismo, é algo que não vai bem. Certos aspectos são úteis, outros são danosos.

GBG: *Qual a importância para o senhor, hoje, no capitalismo de 2015, das inferências que o senhor expôs no seu livro Signos, máquinas, subjetividades? Acredito que a questão da sujeição social e servidão maquínica, que o senhor fez aflorar de forma brilhante, não era tão clara nem mesmo para Deleuze e Guattari,¹⁹ talvez porque não tenham vivido todo esse desenvolvimento tecnológico que existe hoje.*

ML: O conceito de servidão maquínica é interessante porque implica muitas coisas. Se eu fosse escrever agora, diria que é importante porque a servidão maquínica reúne os conceitos de servidão, tomada por empréstimo da informática, e o conceito de máquina, uma das fontes do qual é [Lewis] Mumford.²⁰ E a primeira máquina social foi a máquina do império egípcio. O conceito junta as formas de escravidão com as formas modernas de produção. Esse conceito reúne a produção que passa pelas formas modernas de produção, as formas modernas de comunicação,

¹⁹ Os autores exploram a questão da servidão maquínica em DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*, vol. 2. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

²⁰ MUMFORD, L. *The Myth of the Machine*, vol. 1: Technics And Human Development. New York: Harcourt, Brace and World, 1967.

mas também uma forma moderna de neo-escravidão. Estas coisas podem ser úteis junto com esse conceito, isso é o que me parecia importante; e penso que deveria refletir ainda sobre isso, mesmo se eles publicaram isso em 1980. O conceito de servidão maquínica, o conceito de máquina é importante: a máquina social, máquina técnica, tem a máquina da guerra, e a servidão maquínica, uma maneira de subordinar as pessoas por meio da comunicação, já que se pode falar de servidão maquínica através dos meios eletrônicos, mas também se pode falar da servidão maquínica com relação à reforma da produção industrial, por exemplo; e ao mesmo tempo as máquinas como esse conceito de máquina social, como a escravidão do império egípcio. E, ao mesmo tempo, tem a questão da sujeição, a produção de subjetividade que acontece com esse dispositivo. E isso me parecia mais interessante que o trabalho cognitivo, intelectual. Neste novo livro que estou escrevendo, estou desenvolvendo um pouco o conceito de como se pensar a questão da máquina sob uma maneira diferente de como se pensa hoje.

GBG: *Como uma máquina social?*

ML: Sim, como máquina social e máquina de guerra. E esse conceito de máquina de guerra foi desenvolvido em *Mil Platôs* [de Deleuze e Guattari].

Resenha

The Power of Tolerance: A Debate (Wendy Brown e Rainer Forst, 2014).

Camila Gonçalves De Mario¹

O livro *The Power of Tolerance* é resultado de um debate entre Wendy Brown e Rainer Forst realizado no dia 08 de dezembro de 2008 no Institute for Cultural Inquiry, em Berlim, no âmbito da série *Spannungsübungen*. Foi proposto pelos organizadores (Antke Engel, que conduziu o debate, e Christoph Holzhey e Luca Di Blasi, autores do epílogo que compõe o livro) que Brown e Forst debatessem três temas. O primeiro relacionado à constituição do objeto: como a tolerância realmente constitui subjetividades específicas daqueles que toleram e dos que são tolerados? O segundo relativo ao conflito inerente ao tema: até que ponto e como o conflito pode ser entendido enquanto uma tensão produtiva? E o terceiro, focado no papel do Estado, propôs uma reflexão que, ao considerar a tolerância como discurso de governabilidade, questionasse até que ponto a tolerância despolitiza o campo social. O livro apresenta a fala de Wendy Brown e Rainer Forst, suas respostas à audiência e ao debatedor, e conta também com um epílogo dos organizadores que reflete sobre a noção de tolerância

¹ Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), pesquisadora do Núcleo de Estudos de Políticas Públicas (NEPPs) da Universidade Estadual Paulista (Unesp) e professora na Universidade Anhembi Morumbi (SP). Contato: camilagdemario@gmail.com.

e, para além do debate, sobre o entendimento teórico de ambos acerca do tema.

As ideias apresentadas pelos autores no debate que compõe o livro baseiam-se nos livros *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* de Wendy Brown e *Toleranz im Konflikt (Toleration in Conflict, na versão em inglês)* de Rainer Forst. Ambos possuem importantes contribuições que atualizam o debate sobre a tolerância e partem de pontos de partida teóricos distintos.² Podemos dizer que a riqueza do debate apresentado neste livro está essencialmente em romper a barreira com o debate foucaultiano no caso de Brown, e com o debate habermasiano no caso de Forst. Alerto que é preciso que nossa análise evite reduzir os autores a essas duas perspectivas, bem como pensar que Brown é contrária à tolerância e Forst favorável. Trata-se como veremos de preocupações analíticas e metodológicas distintas e orientadas por diferentes perspectivas teóricas, porém no campo da teoria crítica. Mas, como argumentam os próprios autores, são análises complementares que nos oferecem pistas para o entendimento das relações de poder e dominação visando a construção de democracias justas.

Apresentarei aqui os argumentos centrais de ambos os autores e buscarei ao final apontar para algumas questões oriundas do debate.

A oportunidade de escrever essa resenha vem em um momento em que esse debate se faz mais do que necessário. Especificamente no contexto brasileiro desde 2013 estamos vivenciando uma onda de ódio e intolerância presente, seja de

² Wendy Brown, cientista política, é professora no Departamento de Ciência Política da Universidade da Califórnia (Berkeley, EUA), e tem concentrado seu trabalho em análises de teoria política que interrogam sobre as relações de poder, identidade política, subjetividade política e cidadania. Rainer Forst, filósofo político, é professor no Instituto de Ciência Política e no Instituto de Filosofia da Universidade Johann Wolfgang Goethe (Frankfurt/Main, Alemanha), e seu trabalho concentra-se no debate e desenvolvimento das teorias da justiça, com temas como justificação e tolerância.

forma declarada ou velada, nos discursos políticos e nos diferentes âmbitos de nossas relações. É possível citar o discurso de grupos ativistas e *think tanks* como o Movimento Brasil Livre, o Instituto Ludwig von Mises Brasil, ou o movimento Escola Sem Partido; das manifestações de rua nas quais a multidão expôs posicionamentos (a)políticos binários e reducionistas reavivando e reforçando uma lógica excludente das relações sociais; da mídia que tem se empenhado em realizar uma caça às bruxas punindo os “maus” e fazendo uma limpeza necessária para moralizar nossa política e voltar a fazer o Brasil crescer; no discurso de políticos em campanha e em plenário que usam de argumentos racistas, machistas e misóginos, homofóbicos. Ou através do velho argumento que nos diz que bandido bom é bandido morto, em afronta declarada aos direitos humanos.

Em comum, entre os exemplos que mencionei, temos uma lógica que enseja o ódio e a exclusão do outro – daquele que não pensa como eu – enquanto gramática das relações sociais reavivando um “Brasil: ame ou deixe-o” de outrora, entretanto agora com uma nova roupagem que se manifesta no ódio “viral” aos nordestinos que se alastrou nas redes sociais nas últimas eleições para a Presidência da República; em palavras de ordem que diz aos que são de esquerda: “Vá para Cuba” – aqui com algumas variações e podemos substituir Cuba por Venezuela, Bolívia... É o mecanismo da intolerância funcionando em sua plenitude como orientador do discurso político e das relações sociais. Ou, elaborado de outra forma: trata-se da manifestação do poder inerente ao discurso político da tolerância cuja eficácia é justamente promover a despolitização e naturalização dos conflitos e das diferenças.

Wendy Brown e Rainer Forst iniciam o debate apontando questões centrais da noção de tolerância e seu complexo nexos com o poder, lembrando que essa tende a operar discursivamente como se não tivesse nada a ver com o poder. Suas críticas convergem no entendimento da tolerância como uma atitude de superioridade e uma prática social de dominação; trata-se para ambos de um fenômeno discursivo que materializa tais práticas sociais.

A tolerância remete a uma relação hierárquica de poder, já que implica em uma relação na qual alguém é quem tolera e outro é o tolerado.

É justamente essa característica que justifica a postura cética de Brown perante a tolerância enquanto um projeto emancipatório. Pois a tolerância mantém as hierarquias entre majorias e minorias, além de ser uma forma de governo doméstico que cria e regula identidades e também serve de legitimação do imperialismo político cultural do ocidente – tolerância e aqueles que são toleráveis são identificados a partir do ocidente.

Por essa razão Brown argumenta que a tolerância é um instrumento de governo liberal e um discurso de poder que legitima a supremacia ocidental e a violência do Estado. É na dimensão do discurso que Brown centra sua análise, questionando como enquanto discurso de poder a tolerância despolitizou seus efeitos, já que a contínua reprodução do lugar do outro é inerente à estrutura discursiva da tolerância.

Brown constrói sua crítica a Forst remetendo à distinção que o autor faz entre fé e razão. A autora lembra que para Forst a tolerância é necessária porque, antes de mais nada, alguém tem um julgamento negativo sobre o outro, você não gosta ou não acredita nas crenças do outro e seu ato de julgar e tolerar estaria baseado mais na fé do que na razão. Para Brown esse argumento pode até se sustentar quando questões religiosas estão postas em causa, entretanto atualmente o discurso da tolerância refere-se cada vez mais a crenças e práticas que não são religiosas, e estão localizadas cada vez menos no âmbito dessas crenças. Falamos em tolerar coisas, práticas, culturas, sexualidade. Esse discurso implica em práticas sociais excludentes, pois se a pessoa acredita que os homens brancos são superiores e que a heterossexualidade é o natural, automaticamente os árabes e os homossexuais são objeto da tolerância. A questão central que a autora coloca recai sobre o regime normativo de poder, particularmente sobre a tolerância enquanto respeito, estabelecendo um diálogo crítico com Forst.

Brown deixa claro: tolerância funciona como um *éthos* de respeito ao outro, suas crenças e práticas, apenas no nível da virtude

individual. Enquanto discurso político que circula do Estado para a sociedade, do indivíduo para a comunidade, ela reproduz práticas excludentes e de dominação ao ter como objetos centrais etnicidades, sexualidades e culturas. Dessa forma, seu trabalho está centrado em mapear “como o discurso contemporâneo da tolerância opera como um poder normativo, e o que suas formas de operar revelam sobre os problemas e questões contemporâneas do poder e do liberalismo” (p. 19). A questão central para ela passa a ser entender como o discurso contemporâneo da tolerância manipula os desafios impostos à cultura hegemônica como se eles fossem diferenças naturalizadas ou desvios anormais.

Rainer Forst, por sua vez, realiza uma análise normativa e conceitual da noção de tolerância, preocupado em buscar o pano de fundo normativo mais adequado para seu entendimento. Ele inicia seu argumento notando que a tolerância pressupõe três componentes: o da objeção; o da aceitação, quando buscamos razões que expliquem por que devemos tolerar crenças que consideramos ruins ou erradas; e o da rejeição, quando se conclui que determinadas crenças ou práticas são tão ruins que não devem ser toleradas. Eis o famoso limite da tolerância (p. 24).

Segundo Forst, o entendimento desses componentes nos permite perceber a perigosa dialética contida no discurso da tolerância: é normal que as pessoas considerem o racismo uma forma de intolerância, ao mesmo tempo percebemos pessoas usando argumentos “raciais” para criticar aqueles que julgam sustentarem preconceitos raciais. “Assim, as pessoas normalmente concluem que devemos ser tolerantes com as outras raças. Até isso é errado, porque significa que você aceita de alguma forma as objeções coladas por um racista contra o outro e apenas pede a ele que tenha razões adicionais para ser tolerante, o que significa pedir para não agir a partir de seus impulsos racistas” (p. 24). Entretanto, nesse caso a postura correta deveria ser lutar contra o racismo. Ou seja, a tolerância nem sempre é a melhor postura perante o intolerante.

A tolerância para Forst pode ser entendida em duas chaves: a da permissão e a do respeito. Na primeira permite-se ao outro

que ele exista e seja quem deseja ser desde que o faça submetido às suas regras e leis; trata-se de uma relação de tirania, porque a permissão é hierárquica e se baseia em regras arbitrárias. Nesse caso é o soberano ou a maioria quem determina quem deve ser tolerado e o que podem fazer, impedindo aos tolerados que tenham acesso a direitos plenos e iguais.

A dimensão do respeito surge quando uma demanda por justiça política é colocada, o que requer resistir à norma politicamente imposta e questionar sua legitimidade reclamando por justificações razoáveis sobre as regras arbitrárias impostas. Neste ponto do argumento, Forst remete à sua noção de justiça como justificação e à justiça democrática. O autor argumenta que para entender o discurso político da tolerância e os conflitos por ele gerados é preciso responder o que é um argumento apropriado, e não apenas para a vida privada mas para o reino do político. Ou seja, que precisamos de uma noção de justiça democrática que nos forneça um critério do que é uma boa razão para que possamos construir ou reformar uma instituição e que determine como interpretar os direitos básicos.

Antes de prosseguir, é importante ressaltar que para Forst é fundamental que a estrutura básica da sociedade seja plenamente justificada, e por isso o direito à justificação de demandas é em sua teoria o bem fundamental da justiça. Para ele, mesmo que o processo de justificação das estruturas de poder e distribuição de bens e riqueza possa não fazer frente às injustiças históricas e presentes, ele nos permite alcançar as raízes da injustiça social e estruturar os meios institucionais através dos quais alterá-la. Ou seja, instituições justas forçariam o “melhor argumento” no que se refere à justificação dessa distribuição. Seu ponto de partida normativo é o entendimento da dignidade dos indivíduos como atores, agentes que não devem ser submetidos às estruturas de poder que não podem influenciar.

Sua teoria discursiva da justiça não é puramente procedimental, seu fundamento encontra-se essencialmente em um princípio moral de justificação que requer generalidade e reciprocidade. A noção de reciprocidade contém a ideia de que

ninguém recusaria a outrem demanda que faria a si mesmo; a de generalidade que as razões para as normas gerais precisam ser compartilhadas por todos que por elas são afetadas. Soma-se a isso a exigência de que o princípio da justificação precisa estar de acordo com os contextos sociais concretos, com a pluralidade de valores éticos e com as várias esferas sociais e comunidades.³ Por essa razão, Forst mobiliza os critérios de justiça que estão na base de sua teoria: o da reciprocidade e da generalidade, pois nossos argumentos aos serem públicos e politicamente sustentados devem apresentar-se de acordo com esses critérios. Esse é o porquê de o debate sobre tolerância precisar acontecer no âmbito do político e basear-se na justiça democrática.

Nos termos de Forst, a “arte da tolerância é a arte de achar razões apropriadas” (p. 31), que devem ser apresentadas para as pessoas quando você acredita que elas devam aceitar normas que não estão de acordo com suas práticas e crenças. Isso justamente porque a tolerância sempre esteve ligada ao poder, porque é, e sempre foi, uma prática de dominação, e por reificar identidades e produzir sujeitos disciplinados (p. 31).

O foco de seu argumento está, portanto, nas justificações que devem ser apresentadas às pessoas ao submetê-las às normas, políticas e legais em uma sociedade democrática plural. Para ele, justificar o que se propõe como socialmente legítimo é um desafio a ser encarado do ponto de vista da justiça e da tolerância. Aqueles que entendem que uma objeção não deve transformar-se em uma rejeição porque isso seria injusto são aqueles que mobilizam justiça e tolerância ao mesmo tempo.

Finalizo essa resenha apontando para algumas questões sobre as quais os autores convergem e divergem e que surgem ao longo do debate com a plateia e no epílogo. Como apontei no

³ A ideia de esferas sociais e a noção de comunidade com a qual Forst trabalha é derivada da perspectiva comunitarista de justiça social. Estas noções são melhor trabalhadas pelo autor em trabalho anterior ao que estou me baseando nessa pesquisa, sua tese de doutorado, publicada no Brasil sob o título Contextos da justiça pela Editora Boitempo.

início, os argumentos dos autores são mais complementares do que antagônicos e também por essa razão o debate entre eles gera vários pontos de tensão. Ambos buscam caminhos para resolver a tensão que consideram estar inscrita na noção e no discurso da tolerância: a de que a tolerância oculta, reproduz e estabiliza as desigualdades e a dominação.

Forst adota uma perspectiva mais comunitarista e liberal-igualitária,⁴ que é também orientadora de sua teoria da justiça como justificação; enquanto Brown acaba trilhando uma perspectiva mais liberal ao centrar seu argumento na ética e virtude individual.

A diferença, como apontam Holzhey e Di Blasi no epílogo, é que para Forst essa tensão inscrita na noção e no discurso da tolerância, e os conflitos por ela gerados, não são uma característica geral (da tolerância), mas sim de um de seus componentes, o da permissão. Assim, o componente do respeito apresenta uma saída política positiva e viável para a construção da tolerância. Forst aponta ao longo do debate que a tolerância não é um valor em si, mas a justiça sim; e ela é elemento crucial para a justiça. Por isso seu esforço em justificá-la normativamente e demonstrar que a tolerância tem um duplo potencial: o de ser uma prática através da qual é possível aperfeiçoar ou se opor à lei. Já Brown está preocupada em fazer a crítica ao discurso contemporâneo da tolerância e suas formas de violência, o que não implica em ser contra a tolerância. Apesar de a autora manter-se cética com relação ao potencial da tolerância como um projeto político emancipatório, ao distinguir o âmbito político do privado e apresentar a tolerância como uma virtude individual, ela apresenta uma leitura positiva dos potenciais da tolerância enquanto possibilidade de prática ética orientadora das ações cotidianas das pessoas. Brown parece entender a tolerância como um todo tal como Forst entende

⁴ O liberalismo igualitário é influência da teoria da justiça de John Rawls em seu pensamento claramente presente na busca por justificação e no entendimento sobre qual seria o argumento mais razoável a ser apresentado como justificativa no debate público.

o componente da permissão, daí eles apontarem para caminhos distintos.

Entretanto, durante o debate, Wendy Brown alerta Forst que não crê ser possível pensar a tolerância como crucial para a formulação da justiça, e apresenta uma provocação com a qual encerro: se a tolerância realmente mascara os poderes que produzem as diferenças como conflituosas, então deveríamos dar um passo atrás, estudar esses poderes e buscar por igualdade, e não por tolerância.

Referência

BROWN, Wendy; FORST, Rainer. **The Power of Tolerance: A Debate** (ed. Luca Di Blasi; Christoph F. E. Holzhey). New York: Columbia University Press, 2014.

LISTA DE PARECERISTAS – VOL. 7, N. 1 E 2 (2016)

Profa. Dra. Alda Junqueira Marin (UNESP/PUC-SP)
Prof. Dr. Alessandro Pinzani (UFSC)
Profa. Dra. Altiva Barbosa da Silva (UFRR)
Profa. Dra. Ana Lúcia de Freitas Teixeira (Unifesp)
Prof. Dr. André Medina Carone (Unifesp)
Prof. Dr. Bento Itamar Borges (UFU)
Me. Breno de Souza Juz (doutorando Unicamp)
Prof. Dr. Breno Viotto Pedrosa (UNILA)
Dr. Brian Milstein
(Universidade Goethe, Frankfurt, Alemanha)
Dr. Caio Eduardo Teixeira Vasconcellos (pós-doc Unicamp)
Prof. Dr. Caio Pderosa da Silva (UFVJM)
Profa. Dra. Carla Dieguez (FESP-SP)
Prof. Dr. Cesar Candioto (PUC-PR)
Prof. Dr. Christopher Zurn
(University of Massachusetts, Boston, EUA)
Prof. Dr. Danilo Persch (UEMT)
Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra (UFSC)
Prof. Dr. Denilson Luis Werle (UFSC)
Prof. Dr. Fábio Luiz Tezini Crocco (CEFET-MG)
Profa. Dra. Felícia Picanço (UFRJ)
Prof. Dr. Felipe Santos Magalhães (UFRRJ)
Prof. Dr. Fernando A. Lourenço (Unicamp)
Prof. Dr. Francisco De Ambrosis Pinheiro Machado (Unifesp)
Prof. Dr. Frederic Vandenberghe (UERJ)
Prof. Dr. Gustavo José de Toledo Pedroso (UNESP)
Prof. Dr. Gustavo Leyva Martínez
(Univ. Autonoma Metropolitana, Iztapalapa, México)
Prof. Dr. Henrique José Domiciano Amorim (Unifesp)
Me. Igor Ribas Brandão (doutorando UnB)
Prof. Dr. Inácio Helfer
(UNISINOS/ Univ. de Sta. Cruz do Sul)
Profa. Dra. Ingrid Cyfer (Unifesp)
Profa. Dra. Isabel Georges (IRD/UFSCar)

Dr. Ivan Paganotti
Prof. Dr. Jairo Dias Carvalho (UFU)
Prof. Dr. Jean-Philippe Deranty
(Macquarie University, Sydney, Austrália)
Prof. Dr. Jorge Adriano Lubenow (UFPB)
Prof. Dr. José Luiz Aidar Prado (PUC-SP)
Profa. Dra. Juliana de Castro Chaves (UFG)
Dra. Larissa da Costa da Mata (pós-doc USP)
Profa. Dra. Letícia Machado Spinelli (UFMS)
Profa. Dra. Luana Antunes Costa (UNILAB)
Prof. Dr. Luciano Nervo Codato (Unifesp)
Dra. Ludmila Abilio (pesquisadora Unicamp)
Prof. Dr. Luís Gustavo Guadalupe Silveira (IFTM-MG)
Prof. Dr. Luiz Antonio da Silva Peixoto (UFJF)
Prof. Dr. Luiz Antonio Machado da Silva (UERJ)
Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo (UERJ)
Prof. Luiz Philipe Rolla de Caux (doutorando UFMG)
Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa (USP)
Prof. Dr. Marcelo Moura Mello (UFBA)
Profa. Dra. Marcia Leite (Unicamp)
Prof. Dr. Marcio Benchimol Barros (Unesp)
Prof. Dr. Marcos André de Barros (UFRPE)
Profa. Dra. Maria Elisa Cevasco (USP)
Dra. Mariana Leal de Barros (pesquisadora USP)
Dra. Mariana Pimentel Fischer Pacheco (pós-doc USP)
Ma. Marilane Oliveira Teixeira
Profa. Dra. Mariângela Alonso (UENP)
Profa. Dra. Marília Mello Pisani (UFABC)
Profa. Dra. Marina Isabel Velasco (UFRJ)
Profa. Dra. Mariza Martins Furquim Werneck (PUC-SP)
Prof. Dr. Marko Synésio Alves Monteiro (Unicamp)
Profa. Dra. Marta de Aguiar Bergamin (FESP-SP)
Bel. Matheus Barbosa Morais de Brito
(doutorando Unicamp/Univ. de Coimbra)
Prof. Dr. Maurício Garcia Chiarello (Universidade de Franca)
Prof. Dr. Maurício Rodrigues de Souza (UFPA)

Prof. Dr. Miguel Ângelo Oliveira do Carmo (UFAC/UFPB)
Prof. Dr. Moacir de Freitas Junior (UFU)
Prof. Dr. Pablo Holmes Chaves (UnB)
Profa. Dra. Patricia Castro Mattos (UFSJ)
Profa. Dra. Patrícia Villen Meirelles Alves (UFU)
Profa. Dra. Patrícia Trópia (UFU)
Prof. Dr. Paulo Cruz Terra (UFF)
Prof. Dr. Paulo Hahn (UFFS)
Prof. Dr. Raimundo Sergio de Farias Junior (UEPA)
Prof. Dr. Robespierre de Oliveira (UNESP/UEM)
Prof. Dr. Roger Fernandes Campato (Mackenzie-SP)
Dra. San Romanelli Assumpção (pós-doc UERJ)
Prof. Dr. Sergio Augusto Franco Fernandes (UFRB)
Prof. Dr. Sertório de Amorim e Silva Neto (UFU)
Profa. Dra. Silvia Hunold Lara (Unicamp)
Profa. Dra. Taísa Palhares (Unicamp)
Me. Tauan Fernandes Tinti (doutorando Unicamp)
Profa. Dra. Verônica Miranda Damasceno (UFRJ)