

IDÉIAS

v. 8, n. 1

jan./jun. 2017

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

**Diálogos na Teoria Crítica
(Parte 2)**



UNICAMP

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

Na Parte I do dossiê *Diálogos na Teoria Crítica*, indicamos sua proposta 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. A ideia é mostrar como a filosofia e a teoria social não se fazem de modo solitário e estático; elas envolvem, no mais das vezes, um processo dinâmico de interação com outros pensadores, tradições teóricas e modos de fazer filosofia e teoria social.

Na presente edição apresentamos a Parte II do dossiê, composta por textos que tratam de uma variada gama de temas, períodos e debates que marcaram a história (e a atualidade) da teoria crítica, incluindo nomes como Karl Marx, Theodor Adorno, Ernst Bloch, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Jürgen Habermas, Axel Honneth e Nancy Fraser em diálogo com Jacques Derrida, Simone de Beauvoir, Jacques Rancière, Judith Butler, Michel Foucault, Antonio Gramsci e Ernest Newman. Os textos foram organizados segundo quatro eixos: o “bloco Marx”, o “bloco Adorno”, o “bloco Habermas” e o “bloco Fraser”.

Abrindo o presente volume e o “bloco Marx”, o texto de Josué Pereira da Silva (UNICAMP) explora o conceito de *trabalho* na obra de Marcuse, procurando situá-lo em relação às formulações marxianas e, ao mesmo tempo, destacar o papel que tal conceito exerceu no âmbito dos movimentos sociais e tendências teóricas contemporâneas a Marcuse. O autor explora a visão marcuseana da conexão entre trabalho alienado, propriedade privada e a teoria marxiana da revolução, destacando que, tanto para Marcuse como para Marx, o trabalho é, ao mesmo tempo, tanto aquilo que torna o

ser humano propriamente humano, distinto do animal, como aquilo que o nega e o aprisiona — quando, sob o capitalismo, assume a forma do trabalho *alienado*. Dessa perspectiva, a libertação do ser humano apenas pode ocorrer no curso de uma revolução social que seja capaz de abolir o trabalho (alienado) — a experiência na União Soviética mostrou que não basta a substituição da propriedade privada pela propriedade coletiva para que a classe trabalhadora se liberte do reino da necessidade. O autor não deixa indicar, contudo, as dificuldades que surgem quando se considera, como Marcuse, que o trabalho é *ao mesmo tempo* uma categoria ontológica e uma instituição a ser abolida. O artigo encerra destacando que as reflexões de Marcuse antecipam a discussão posterior em torno da crise da sociedade do trabalho e da emergência do imaterial.

O diálogo com a herança teórica de Marx também é abordado no artigo de Felipe Araújo Castro (UFERSA/UFMG) acerca da concepção de Bloch de direitos humanos. Neste artigo, porém, não apenas são analisadas as convergências entre os dois autores: a ênfase recai aqui especialmente sobre as divergências entre eles no que se refere ao potencial da herança das revoluções burguesas e de seus ideais de emancipação. Apoiando-se na célebre distinção estabelecida por Marx em *Sobre a questão judaica* entre emancipação política e emancipação humana, o autor localiza o distanciamento entre Bloch e Marx no fato de que Bloch considera que a emancipação política pode ser — caso venha a sair de seu estado incompleto e a realizar suas promessas não cumpridas, isto é, seu excedente utópico — um estágio no processo de realização da emancipação humana, ao passo que Marx veria a emancipação política alcançada pelas revoluções burguesas como um processo acabado e incapaz de conduzir à plena realização da emancipação humana. Trata-se, assim, de abordagens da noção de *Aufhebung* que conferem maior peso, respectivamente, à continuidade ou à ruptura com as revoluções burguesas — e com a concepção de direitos humanos que as acompanha. Apesar de não representar um rompimento com o pensamento de Marx, defende o autor, a teoria blochiana dele se afasta por conta das experiências vividas

por Bloch em meio aos acontecimentos históricos do século XX que o levaram a atribuir um caráter bastante positivo às conquistas liberais e burguesas no campo da emancipação política.

Em seguida, temos quatro artigos dedicados ao diálogo de Theodor Adorno com outros pensadores, a saber, Ernest Newman (e, indiretamente, Richard Wagner e Friedrich Nietzsche), Erich Fromm, Walter Benjamin e Jürgen Habermas. Cada diálogo, ademais, tem um objeto distinto; trata-se de discutir, respectivamente, música, humor, dialética e a relação entre teoria e práxis.

Iniciando esse “bloco Adorno” do dossiê, Henry Burnett (UNIFESP) analisa as três resenhas escritas por Adorno sobre a monumental investigação biográfica de Ernest Newman em torno da vida e da obra de Richard Wagner. Como mostra Burnett, as duas primeiras resenhas, dedicadas aos tomos II e III da biografia, contêm avaliações majoritariamente positivas acerca do trabalho de Newman. Na terceira resenha, contudo, dedicada ao tomo IV da biografia, Adorno vai além do comentário característico de uma resenha e parte para considerações mais especulativas, em direção a uma interpretação própria de um aspecto específico da vida de Wagner: seu antissemitismo (e o de sua segunda esposa, Cosima Wagner), que Adorno considera uma antecipação do fascismo que viria a vicejar na Alemanha no século XX. Apoiado no material coletado por Newman e no “conhecimento sócio-psicológico atual” — isto é, na psicanálise freudiana —, Adorno identifica no comportamento de Richard e Cosima Wagner importantes traços do caráter fascista: tendências paranoicas e sadomasoquistas, projeção da própria agressividade sobre os outros, despotismo, aversão à pluralidade de opiniões e, é claro, antissemitismo. Burnett apresenta ainda, a partir dessas análises, a comparação feita por Adorno entre o caráter apropriável pelo nazismo da obra musical de Wagner e da obra filosófica de Nietzsche, mostrando que, ao passo que defende o último contra acusações de ligação estrutural com o nazismo, Adorno é muito mais ambíguo com

relação ao primeiro, chegando a denunciar uma predisposição de seu material musical para a utilização pelo aparato manipulador nacional-socialista.

Em seguida, no primeiro artigo internacional do dossiê, Jarno Hietalahti (Universidade de Jyväskylä, Finlândia) tematiza a possibilidade de um humor socialmente crítico a partir do pensamento de Adorno e Fromm. Ao contrário dos demais textos do “bloco Adorno”, contudo, Hietalahti confere maior destaque aos pontos que aproximam os filósofos do que àqueles que os distanciam. Assim, por exemplo, tanto Adorno quanto Fromm desafiam o senso comum de que o humor, em suas variadas formas de expressão, representa um traço humano inocente ou inerentemente positivo. Na medida em que é absorvido pela indústria cultural, o humor, como outros produtos culturais sob a lógica capitalista, passa a exercer uma função domesticadora e homogeneizadora dos atores sociais, penetrando na sua vida cotidiana e em seu tempo livre como um escape ao enfrentamento das questões mais duras que o mundo do trabalho lhes impõe. Seu caráter compartilhado e socializante, fortalecedor de identidades de grupo, torna o humor especialmente instrumentalizável por forças integradoras das diferenças. Mais difícil, contudo, é encontrar nos escritos de Fromm e Adorno possibilidades para um humor socialmente crítico, e é a partir de fragmentos assistemáticos que o autor procura desvendar alguns traços do que seria, para eles, um humor genuíno, vivo, com potencial para revelar a insanidade de uma sociedade doente. De todo modo, o humor permanece um fenômeno aberto, podendo gerar riso e ansiedade ao mesmo tempo, e é nessa abertura que reside seu potencial crítico.

Walter Benjamin é o interlocutor de Adorno no artigo de Igor Lula Pinheiro Silva (UNESP), que toma como ponto de partida ensaios e, principalmente, cartas trocadas entre ambos ao longo da década de 1930. O autor ressalta a influência recíproca que marcou — com diferentes graus e direções ao longo do tempo — a relação entre os dois filósofos, mas o objetivo principal reside, aqui, em discutir as diferenças entre a concepção de *dialética* de cada um. Assim, apesar da existência de um projeto filosófico comum

a ambos, gestado durante a década de 1920, as divergências entre eles vão se tornando cada vez mais evidentes e marcadas na década seguinte, e um dos pontos centrais da discordância pode ser localizado, segundo a perspectiva defendida no artigo, no caráter mediado (para Adorno) ou imediato (para Benjamin) do método dialético empregado para analisar a obra de arte em sua relação com a sociedade capitalista contemporânea. Para Adorno, de um lado, Benjamin falharia em pôr em movimento um procedimento propriamente dialético na medida em que, especialmente a partir das influências materialistas que marcam sua produção na década de 1930, ele relaciona de modo um tanto direto traços individuais da superestrutura a traços análogos da infraestrutura, sem referência ao processo social total como mediação entre eles. Benjamin, de outro lado, parece não ver uma diferença fundamental de método entre ele e Adorno, mas antes uma diferença de objetos de análise. O diálogo entre ambos foi, contudo, como se sabe, abruptamente interrompido com a morte de Benjamin em 1940.

Fechando o “bloco Adorno” — e abrindo o “bloco Habermas” —, Marina Hervás Muñoz (Universidade Autônoma de Barcelona, Espanha) reconstrói o debate entre estes dois filósofos acerca do problema da relação entre teoria e práxis, trazendo para o primeiro plano a possibilidade de a teoria se tornar realidade. O texto assume, inicialmente, a perspectiva de Habermas e retoma os diferentes estágios que, segundo ele, marcaram a história da filosofia em sua relação com a prática. A partir dessa sistematização, e ainda sob a perspectiva habermasiana, a autora discute quais seriam os aspectos problemáticos da posição de Adorno, com destaque para três dimensões: a reformulação do lugar da filosofia, o confronto entre racionalidade instrumental e racionalidade comunicativa, e o modelo do autoesclarecimento. Na parte final do artigo, entretanto, a autora passa a questionar as acusações de Habermas, defendendo que na visão adorniana acerca da não identidade entre teoria e práxis, que leva a uma relação altamente mediada entre elas, pode ser encontrada uma tomada de posição prática mais radical que o mero “ativismo” ou “practicismo”. O *nicht-mitmachen* de Adorno é visto, desse modo, sob uma luz mais positiva, não mais como o

refúgio de um purista que não quer “contaminar” a teoria com a prática, mas antes como uma atitude crítica comprometida com a recusa de toda prática irrefletida e, por conseguinte, reificadora.

Na contribuição de Jonathas Vinicius Figueiredo Moraes (USP) para o dossiê, Habermas entra em um diálogo indireto com Jacques Derrida por meio da apropriação crítica que Axel Honneth faz de ambos, tendo como fio condutor a tensão entre princípios de justiça no âmbito do Direito (e, mais precisamente, no campo de aplicação do Direito). Trata-se da tensão entre, de um lado, o universalismo e o igualitarismo na base da ética do discurso de inspiração kantiana desenvolvida por Habermas, e de outro, a lógica assimétrica da ética do cuidado implicada na concepção derridiana de justiça. Em um dos polos da questão, argumenta o autor, Habermas mantém-se atrelado a um paradigma kantiano de cognitivismo moral no qual, apesar de uma certa abertura ao particular e ao “outro concreto”, ainda exercem um papel normativo predominante as considerações acerca dos pressupostos comunicativos e das regras de argumentação. Assim, Honneth é atraído pela ética desconstrucionista de Derrida porque ela procura abarcar as dimensões não apenas assimétricas, mas também afetivas e não discursivas da justiça e do Direito. Em sua tentativa de reconciliar ambas as perspectivas, entretanto, Honneth teria posto a perder alguns elementos fundamentais da teoria de Derrida, especialmente sua noção de “experiência do impossível” e sua distinção entre justiça e Direito, o que teria como consequência a exclusão, do campo de aplicação do Direito, daqueles elementos afetivos e assimétricos do cuidado infinito com o outro concreto — os quais seriam limitados, na teoria honnethiana, à esfera do amor. O artigo procura, então, contornar essa limitação por meio da reintrodução desses elementos, a exemplo de autoras feministas como Seyla Benhabib e Iris Young.

Fechando o “bloco Habermas”, Marcia Morgan (Muhlenberg College, EUA) nos brinda com um diálogo imaginário entre Habermas e Simone de Beauvoir. Seu objetivo é propor uma renovação da teoria crítica da natureza a partir de um “ecofeminismo existencial” inspirado no marco teórico beauvoiriano. Para isso,

a autora inicia defendendo Beauvoir contra as acusações, feitas especialmente por autoras ecofeministas da primeira geração, de que ela teria visto a opressão da mulher como o resultado de sua ligação particular com a sua natureza corporal, em especial sua capacidade de gestação, e teria concebido, desse modo, a liberdade como a possibilidade de transcender esse vínculo com a natureza — e, assim, de *dominar* a natureza. Uma leitura mais atenta de *O segundo sexo*, no entanto, permitiria ver que a ideia existencial de liberdade esposada por Beauvoir requer, sim, um distanciamento de uma identidade feminina puramente corporalmente definida, mas postula também uma reintegração com a natureza e com a sua própria corporeidade na forma de um ser-com (*Mitsein*) outros. Trata-se, portanto, de uma concepção intersubjetiva de liberdade, que a autora contrapõe à noção habermasiana de dignidade humana desenvolvida a partir dos anos 2000, a qual se vincula bastante fortemente ao corpo (*Leib*) dos sujeitos — o que fica especialmente claro quando Habermas discute os limites éticos envolvidos na manipulação de embriões humanos. A proposta da autora não implica, entretanto, em descartar a contribuição habermasiana para uma teoria crítica da natureza, tampouco sua importante crítica da eugenia liberal, mas antes combiná-las com o quadro conceitual beauvoiriano para construir uma teoria discursivo-corporal da natureza humana.

Por fim, o “bloco Fraser” é composto por três artigos que tematizam aspectos da obra da autora e pela tradução para o português de seu texto “Heterosexism, Misrecognition and Capitalism”.

Iniciando o bloco, Enrico Paternostro Bueno da Silva (UNICAMP) traz para o primeiro plano uma fase pouco estudada e debatida da obra da autora: seus escritos da década de 1980 e da primeira metade da década de 1990, nos quais ela procura, em diálogo com Habermas, Michel Foucault e Antonio Gramsci, desenvolver uma concepção crítica da política de interpretação de necessidades. Trata-se da tentativa de compreender os conflitos sociais e políticos que se dão em torno da definição, da interpretação e da satisfação das necessidades ou demandas dos atores sociais.

Um dos aspectos mais importantes sob esta perspectiva são as assimetrias de poder que perpassam os discursos dos mais diversos agentes envolvidos nas diferentes fases das políticas de necessidades e que levam à politização ou à despolitização de reivindicações específicas. O autor destaca que o modelo da “jovem Fraser” envolve a apropriação de temas habermasianos (suas concepções de esfera pública e de opinião pública, por exemplo, ou o diagnóstico de juridificação do Estado social), foucaultianos (em especial uma noção capilarizada de poder) e gramscianos (as noções de hegemonia, de senso comum e de concepção de mundo, bem como a importância conferida à cultura política de grupos subalternos, contra-hegemônicos). Apesar de seu enraizamento na realidade estadunidense, a disputa conceitualizada por Fraser entre os discursos opostos (movimentos sociais emancipatórios), reprivatizadores (grupos de interesse) e de especialistas (burocratas da administração estatal) poderia, defende o autor, ser atualizado de forma produtiva para analisar a realidade brasileira recente.

No primeiro volume do dossiê, a *Idéias* publicou a tradução da primeira parte do debate entre Judith Butler e Nancy Fraser acerca do heterossexismo: a intervenção de Butler provocativamente intitulada “Meramente cultural”. Neste volume, trazemos a resposta de Fraser, “Heterossexismo, falso reconhecimento e capitalismo”, e mais dois artigos sobre este debate que marcou época. Se Butler havia questionado, em seu texto, o modo como a cisão entre o cultural e o material sub-repticiamente reaparece na tentativa de Fraser de superar tal dicotomia, e portanto o fato de que esta não teria levado suficientemente a sério a imbricação entre a regulação da sexualidade e o funcionamento do modo de produção econômico (reproduzindo, dentro da esquerda, o menosprezo e a subordinação violenta que determinados grupos — tachados de “meramente culturais” — sofrem em seu cotidiano), Nancy Fraser vai defender, em sua resposta, que a distinção entre cultura e economia não implica a cisão entre o cultural e o material, e muito menos um menosprezo das injustiças que podem ser alocadas em um ponto mais próximo do polo do reconhecimento (em oposição ao da redistribuição) em um espectro que representa, ademais,

um experimento de pensamento que não permite cisões abruptas, mas apenas passagens graduais. Fraser argumenta, ainda, que a distinção entre economia e cultura é fruto do capitalismo moderno, de modo que a invocação feita por Butler das descrições histórico-antropológicas Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss em nada abala a necessidade de separar, hoje, redistribuição e reconhecimento.

Em seu artigo, Aléxia Bretas (UFABC) — que também é autora da tradução dos textos de Butler e Fraser publicados neste dossiê — explora tanto as aproximações quanto os distanciamentos entre as duas filósofas. A autora inicia com a constatação de que Butler e Fraser têm um ponto de partida comum: a convicção acerca da necessidade de se criticar as políticas de representação cujo objetivo reside unicamente na valorização das identidades culturais. Com base não apenas em uma detalhada reconstrução dos argumentos desenvolvidos em “Meramente cultural” e em “Heterossexismo, falso reconhecimento e capitalismo”, mas também em uma caracterização mais ampla do quadro teórico geral no qual cada autora se apoia, Aléxia Bretas procura mostrar que o caminho adotado é bastante diferente em cada caso. Fraser e Butler concordam com uma abordagem desconstrutiva no que se refere à política do reconhecimento, de modo a não reificar identidades no próprio processo mediante o qual se procura representá-las e defendê-las. Butler recorre à estratégia, entretanto, de expandir a abordagem desconstrutiva para o âmbito da teoria social, procurando desestabilizar a própria diferenciação entre redistribuição e reconhecimento, entre o econômico (ou material) e o cultural mediante uma análise da inseparabilidade empírica entre os dois “polos”. Fraser, por seu turno, não considera produtivo borrar uma distinção colocada, segundo ela, pelo próprio capitalismo moderno, mas antes defender a co-originaridade, a igual importância e o inevitável entrelaçamento entre injustiças econômicas e injustiças culturais. A tensão entre intenções semelhantes e trajetórias discrepantes perpassa, assim, todo o artigo.

Fechando o “bloco Fraser” e a coletânea de artigos do dossiê, Ingrid Cyfer (UNIFESP) também aborda o debate entre Fraser e

Butler, mas com foco e ênfase distintos. Trata-se, agora, de salientar um outro ponto de discordância entre as filósofas, qual seja, o equilíbrio entre diagnóstico e normatividade — um aspecto caro para o campo da teoria crítica. Para Cyfer, em Butler a balança pesa mais para o lado do diagnóstico, ao passo que em Fraser ela pesa mais para o lado da normatividade. Consequentemente, a teoria de Butler sofreria de um déficit de negatividade, e a de Fraser padeceria de um déficit de diagnóstico. De um lado, a recusa de Butler em trazer à luz o horizonte normativo implícito em sua crítica da subordinação, ligada à dificuldade que seu quadro teórico enfrenta quando se trata de encontrar os potenciais de resistência dos sujeitos frente ao poder e à norma, fazem com que não seja fácil apreender com precisão o momento emancipatório da teoria *queer* por ela inaugurada, na medida em que não se tem critérios para dizer quais transformações sociais seriam positivas, progressistas ou emancipatórias, e quais seriam negativas, retrógradas e reprodutoras de opressões e subordinações. Fraser é uma das autoras que apontaram esse déficit normativo na teoria de Butler. No entanto, a própria Fraser pode ser criticada por uma certa fixação na formulação de princípios normativos e pela recusa em levar em consideração um aspecto fundamental do diagnóstico do tempo presente: a dimensão psíquica, ligada aos motivos pelos quais os sujeitos se submetem (ou deixam de se submeter, resistindo) às normas que os subordinam. O que fica de fora do quadro de visão de Fraser é justamente a *ambiguidade* da dominação social, algo especialmente importante para a análise das opressões de gênero.

Na seção de entrevistas, Andrew Feenberg discute seu novo livro e outros temas ligados aos desafios atuais da teoria crítica em um diálogo conduzido por Bruna Della Torre de Carvalho Lima e Eduardo Altheman Camargo Santos. Além de ser autor de influentes estudos sobre a tradição da teoria crítica, especialmente no que diz respeito às suas origens no pensamento de Marx e de Lukács, Feenberg tem uma sólida produção no campo da filosofia da tecnologia. Nesta entrevista, ele esclarece suas posições acerca de questões como a possibilidade de conexão entre teoria e práxis

hoje, as potencialidades da crise para uma prática desreificadora, a relação entre teoria e consciência de classe, a especificidade da classe trabalhadora frente a outras coletividades oprimidas e o papel dos meios de comunicação e da indústria cultural na atualidade. Ao final da entrevista, Feenberg reflete sobre o contraste entre os posicionamentos de Marcuse, de um lado, e de Adorno e Horkheimer, de outro, a respeito das potencialidades da *New Left*, defendendo a necessidade de retomar e atualizar o pensamento marcuseano a fim de compreender novas possibilidades de oposição prática que surgem concomitantemente ao enfraquecimento da resistência da classe trabalhadora ao capitalismo.

A Parte II do dossiê *Diálogos na Teoria Crítica* é encerrada com a resenha escrita por Arthur Bueno a respeito do livro *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*, no qual Axel Honneth e Jacques Rancière expõem e debatem as aproximações e distanciamentos entre suas posições teóricas. O foco do volume, publicado em 2016 e composto por artigos de ambos e um debate entre os autores realizado em Frankfurt alguns anos antes, está na forma como cada um concebe a relação entre determinada ordem (política, normativa, de identidade) e os processos de surgimento e transformação aos quais ela é submetida. Rancière, de um lado, atribui um peso bastante significativo aos momentos de indiferenciação e desidentificação no processo de subjetivação, enxergando a fixação de identidades como o momento em que se estabelecem hierarquias e particularidades que aprisionam os sujeitos assim constituídos. Perder-se-ia, com o reconhecimento de identidades mais ou menos fixas, aquele aspecto radicalmente igualitário de um espaço de devir comum. Honneth, de outro lado, embora não desconsidere tais momentos de desidentificação, reserva a eles o papel de estágios intermediários, transitórios, no caminho em direção a formas mais abrangentes e menos distorcidas de reconhecimento, e, portanto, aqui a ênfase recai sobre um processo de aprendizagem cujo *telos* normativo não é a desestabilização das identidades pessoais e das ordens políticas, mas antes a progressiva constituição de formas mais completas de

integridade pessoal. Uma saída para essa contraposição, sugere o autor da resenha, seria desenvolver o potencial presente, porém não considerado de forma sistemática, em ambas as abordagens: a imbricação constitutiva entre “polícia e política, identidade e desidentificação, relação dual e multiplicidade impessoal, ordem normativa e processo de subjetivação, modelo jurídico e modelo artístico”.

Como na Parte I do dossiê, temos o privilégio contar com a arte de Natália Calamari ilustrando a capa do presente volume.

Esperamos que os dois volumes do dossiê sejam um ponto de partida para novas conversas e debates no campo da teoria crítica — e para além dele. 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 (Cebap). Contato: mariana.on.teixeira@gmail.com.

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

Marcuse e o conceito de trabalho¹

Josué Pereira da Silva²

Resumo: Este artigo discute o conceito de trabalho em Herbert Marcuse, tema importante em sua produção teórica, assim como na de outros teóricos críticos frankfurtianos. As formulações de Marcuse sobre o tema mantém forte relação com a concepção de trabalho de Marx, segundo a qual o trabalho desempenha papel fundamental na constituição do ser humano. Por outro lado, seus escritos exerceram grande influência sobre movimentos sociais que, entre outras coisas, contestam a centralidade do trabalho na sociedade contemporânea. Além disso, sua discussão do trabalho alienado em *Razão e revolução*, inspirada nos *Grundrisse* de Marx, antecipa o debate atual sobre a emergência do imaterial.

Palavras-chave: H. Marcuse; Trabalho; Teoria Crítica; K. Marx; G. W. F. Hegel.

Marcuse and the Concept of Labor

Abstract: This article deals with the concept of labor in Herbert Marcuse. Labor occupies an important place in his theoretical production as well as in that of other theorists from the Frankfurt School. Marcuse's formulations on the subject are strongly related to Marx's concept of labor, according to which labor plays a fundamental role in the constitution of the human being. On the other hand, his writings have exerted great influence on social movements that, among other things, challenge the centrality of labor in contemporary society. Moreover, his discussion of alienated labor in *Reason and Revolution*, inspired in Marx's *Grundrisse*, anticipates the current debate on the emergence of the immaterial.

Key-words: H. Marcuse; Labor; Critical Theory; K. Marx; G. W. F. Hegel.

Marcuse y el concepto de trabajo

Resumen: Este artículo examina el concepto de trabajo en Herbert Marcuse, tema importante en su producción teórica, así como en la de otros teóricos críticos frankfurtianos. Las formulaciones de Marcuse sobre este tema presentan una estrecha relación con la concepción de trabajo de Marx, según la cual el trabajo juega un papel

¹ Recebido em 15/08/2016 e aprovado em 17/02/2017.

² Professor do Departamento de Sociologia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Contato: josueps@unicamp.br.

fundamental en la constitución del ser humano. Por otra parte, sus escritos ejercen una gran influencia sobre los movimientos sociales que, entre otras cosas, cuestionan la centralidad del trabajo en la sociedad contemporánea. Además, su discusión sobre el trabajo alienado en *Razón y revolución*, inspirada en los *Grundrisse* de Marx, anticipa el debate actual sobre el surgimiento de lo inmaterial.

Palabras clave: H. Marcuse; Trabajo; Teoría crítica; K. Marx; G. W. F. Hegel.

Meu objetivo com este artigo é discutir o conceito de trabalho em alguns dos escritos de Herbert Marcuse. Escolhi esse tema, primeiro porque o conceito de trabalho ocupa um lugar importante na sua produção teórica e, segundo, porque alguns de seus escritos parecem ter exercido grande influência sobre movimentos sociais que, entre outras coisas, contestam a centralidade do trabalho na sociedade contemporânea.³ Ademais, o trabalho sempre ocupou um lugar de destaque nas formulações dos teóricos críticos frankfurtianos, dos quais Marcuse é tido como uma das figuras mais importantes (SILVA, 2008, p. 35-52).

As formulações de Marcuse a respeito do conceito de trabalho mantêm forte relação com a concepção de trabalho de Marx, segundo a qual o trabalho desempenha papel fundamental na constituição de ser humano, sendo por meio dele que os humanos se diferenciam dos animais.

Marcuse lida com o problema do trabalho em vários de seus escritos, mas ele discute o tema em profundidade em três textos: os artigos "The Foundation of Historical Materialism" (MARCUSE, 1983), e "On the Philosophical Foundations of the Concept of Labor in Economics" (1973),⁴ e o livro *Reason and Revolution* (1960). Além desses três textos, que serão as principais fontes deste artigo, também me apoio no livro *Soviet Marxism* (1958), sobretudo porque Marcuse discute o mesmo problema no contexto de uma sociedade não capitalista, ou seja, em um contexto diferente daquele no qual Marx escreveu.

³ Em relação à influência de Marcuse sobre os movimentos políticos dos anos 1960 e 1970, ver Douglas Kellner (1984), p. 1-12.

⁴ Ver também: Kellner (1973).

Neste artigo, eu começo mostrando como Marcuse explica a maneira pela qual o trabalho aparece como um conceito ontológico na teoria de Marx e como o próprio Marcuse aborda e define tal conceito (I). Em seguida, discuto como Marcuse analisa o problema do trabalho alienado e seu vínculo com a teoria da revolução de Marx (II). Em terceiro lugar, mostrarei como para Marcuse a teoria da revolução de Marx está vinculada à abolição do trabalho (III). E, em quarto lugar, à luz da discussão anterior, mostro como Marcuse analisa a concepção soviética de trabalho, e como ele a vê em contradição com a concepção de Marx sobre o trabalho (IV). Por fim, concluo fazendo algumas considerações sobre o lugar do trabalho na Teoria Crítica frankfurtiana e também sobre a contribuição de Marcuse a respeito do tema.⁵

I

Em sua análise do conceito de trabalho, Marcuse assegura que há conexões entre Marx e Hegel no que diz respeito às abordagens de ambos sobre o trabalho e o papel desse último na definição de homem (MARCUSE, 1983, p. 4). Para Marcuse, a análise conceitual avançada por Marx nos *Manuscritos econômicos e filosóficos* encontra seus primeiros fundamentos na filosofia de Hegel, principalmente na *Fenomenologia do espírito*, a qual Marx considerava “o verdadeiro ponto de origem e o segredo da filosofia hegeliana” (MARCUSE, 1983, p. 41).⁶

Para tornar claro tal vínculo entre Marx e Hegel no que se refere a esse problema, Marcuse mostra como cada um deles define trabalho. Segundo Marcuse, Hegel definia trabalho como “o fazer [...] no qual ‘o puro ser-para-si mesmo da consciência

⁵ As traduções das citações em língua estrangeira são minhas, embora em um caso eu tenha consultado a tradução brasileira (MARCUSE, 1981).

⁶ Diferentemente da posição de Marcuse, Hans-Christoph Schmidt am Busch sustenta que a concepção de trabalho “como um ato de exteriorização do sujeito” foi formulada por Hegel não na *Fenomenologia do espírito*, mas na *Filosofia do espírito* (SCHMIDT AM BUSCH, 2005).

projeta-se para fora de si mesmo como elemento de permanência”, e que “esse elemento consciência volta ao si mesmo dando-se ao objeto de trabalho como uma substância” (MARCUSE, 1973, p. 12).

Para Marcuse, Marx incorporou esse “conceito hegeliano de trabalho com todas suas características essenciais”. E, para provar o parentesco entre as concepções trabalho de Marx e de Hegel, ele nos fornece a seguinte citação de Marx, na qual a definição de trabalho assemelha-se à de Hegel: “O trabalho é o tornar-se-para-si do homem na externalização [...] ou como homem externalizado; é o ato de autocriação ou auto-objetivação do homem” (MARCUSE, 1973, p. 12).

Obviamente, Marcuse observa que isto não quer dizer que a visão de Marx sobre o problema do trabalho seja uma simples continuação da concepção hegeliana do trabalho. O que Marcuse quer dizer, na verdade, é que “as categorias fundamentais da teoria de Marx emergem de sua empática confrontação com a filosofia de Hegel” (MARCUSE, 1983, p. 4).⁷ Em outras palavras, para ele, o conceito de trabalho de Marx só pode ser compreendido retornando-se ao problema levantado pela filosofia de Hegel, mas ao mesmo tempo Marx faz isto criticando Hegel.

Por outro lado, é preciso dizer que, segundo Marcuse, não só a filosofia de Hegel, mas também o humanismo teorizado por Feuerbach exerceu influência sobre a concepção de trabalho de Marx.⁸ Dessa forma, ele assegura que foi inicialmente por meio da crítica humanista e naturalista que Marx chegou à definição

⁷ O próprio Marx enfatiza sua discordância com Hegel pelo fato deste último, nas palavras de Marx, “apreender o trabalho como a essência – como a essência do homem no ato de prover a si mesmo: ele vê apenas o lado positivo do trabalho, mas não seu lado negativo. O trabalho é o tornar-se para o si mesmo do homem na alienação, ou como homem alienado. O único trabalho que Hegel conhece e reconhece é o trabalho mentalmente abstrato” (MARX, 1978).

⁸ Sobre a complexidade do conceito de trabalho em Marx, ver também o importante artigo de R. N. Berki, “On the Nature and Origins of Marx’s Concept of Labor” (BERKI, 1979).

da essência humana. Para tornar isto mais claro, Marcuse cita as seguintes palavras de Marx:

O homem é um ser genérico, não somente na medida em que torna seu objeto, teórica e praticamente, o gênero, tanto o seu como o de outras coisas – e isto é apenas outra expressão para a mesma coisa – mas também na medida em que se relaciona consigo mesmo como gênero real, vivo, porque se relaciona consigo mesmo como um ser *universal* e, portanto, livre (MARX *apud* MARCUSE, 1983, p. 15).

De acordo com Marcuse, essas palavras são muito importantes porque elas revelam “a real origem do conceito de ‘gênero’ de Marx”, isto é, a definição de homem como um ser genérico ou um ser que tem o gênero como seu objeto.

É devido a tal definição de homem que ele pode ser concebido como ser capaz de explorar, moldar, tratar e produzir “qualquer ser segundo seu padrão inerente”. É aqui que o trabalho aparece como atividade humana específica porque é por meio do trabalho que o homem é provido com a habilidade para se relacionar com sua própria espécie e tornar-se livre. Neste sentido, trabalho significa liberdade.

Marcuse escreve então que “o homem como um ser genérico é um ser universal” e também que “sua existência é uma relação universal com a objetividade”, mas ele, o homem, “não pode simplesmente aceitar o mundo objetivo” como este aparece para ele (MARCUSE, 1983, p. 16). Pelo contrário, ele pode e deve transformar os objetos deste mundo e é apenas nessa capacidade de modificar o mundo objetivo que reside sua potencialidade de ser livre:

Ele pode “confrontar” qualquer objeto e esgotar e realizar suas possibilidades intrínsecas em seu trabalho. Ele pode produzir “de acordo com as leis da beleza” e não meramente de acordo com o padrão de suas necessidades (MARCUSE, 1983, p. 17).

É neste sentido que o trabalho, como uma atividade humana livre, aparece na teoria de Marx como uma categoria ontológica (MARCUSE, 1983, p. 25).

Esta definição de homem parece fundada em duas importantes suposições. Uma, que vê o homem como um ser sensível, refere-se às circunstâncias dadas, isto é, ao mundo objetivo que age sobre ele; e outra suposição que concebe o homem como um sujeito livre, que por meio de sua atividade livre – o trabalho – pode modificar as circunstâncias dadas, acima referidas. Segundo Marcuse, a primeira suposição provavelmente refere-se à influência das teorias de Feuerbach em Marx; a segunda suposição indica a herança em Marx da filosofia hegeliana. Mas, para Marcuse, a abordagem de Marx não pode ser confundida com a abordagem de Feuerbach, nem com a de Hegel.

Assim, afirma Marcuse, o conflito na essência humana se dá, de um lado, porque o homem “como um ser natural, corpóreo, sensível, objetivo é uma criatura *passiva*, condicionada e limitada” (MARCUSE, 1983, p. 20); e, de outro lado, porque a *práxis* humana (isto é, o trabalho) faz dele um ser ativo. Portanto, a totalidade da existência humana decorre do fato de sua situação no mundo caracterizar-se por ser ao mesmo tempo ativa e passiva, no sentido de que o homem faz sua própria história, porém sob as circunstâncias dadas pelo mundo existente, objetificado.⁹

Segundo Marcuse, “a definição do homem como um mero ser passivo ‘com necessidades’ é a base original para a crítica de Feuerbach a Hegel e sua ideia de um homem puramente livre, criativo e consciente” (MARCUSE, 1983, p. 20). Essa mesma tendência de conceber o homem como um ser sensível, passivo, “definido pelas necessidades e por sua dependência em relação à

⁹ Ver, a propósito, Marx, em *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*: “Os homens fazem sua própria história, mas eles não a fazem como gostariam; eles não a fazem em circunstâncias por eles escolhidas, mas em circunstâncias diretamente encontradas, dadas e transmitidas do passado” (MARX, 1969, p. 15).

objetividade pré-estabelecida" (MARCUSE, 1983, p. 20), é discernível também em Marx.

Mas em Marx, diferentemente de Feuerbach, o conceito de sensibilidade é modificado pela inserção dos "traços básicos da existência *prática e social*". É daí que vem o conceito de *práxis* humana, que, segundo Marcuse, "constitui a linha de demarcação entre" Marx e Feuerbach (MARCUSE, 1983, p. 21). Para tornar clara essa diferença, Marcuse escreve as seguintes palavras:

Em Feuerbach, a apropriação humana do mundo e sua relação com o mundo permanece essencialmente teórica, e isto se expressa no fato de que a forma de relação, a qual permite a apropriação da realidade, é "a percepção". Em Marx [...] o trabalho substitui essa percepção, embora a importância central da relação teórica não desapareça: ela é combinada com o trabalho na relação de interpretação dialética (MARCUSE, 1983, p. 22).

II

O trabalho, como mostrado acima, é a expressão real da liberdade porque é por meio do trabalho que o homem se torna livre. Mas, por outro lado, alienação e estranhamento ditam também a condição real do homem em decorrência das circunstâncias do trabalho na facticidade histórica do capitalismo. Aqui o trabalho não é mais "atividade livre" ou autorrealização universal e livre do homem, mas sim sua escravização e perda de realidade (cf. MARCUSE, 1983, p. 26; 1960, p. 277).

Ao analisar a abordagem de Marx sobre o problema do trabalho alienado, Marcuse assegura que da descrição de Marx podemos descobrir que o que ele descreve "não é meramente um assunto econômico", porque a alienação do trabalho é também alienação do homem (MARCUSE, 1983, p. 7). Assim, na teoria de Marx o homem é tratado como um homem e não meramente como um trabalhador, como ocorre na economia política burguesa. Na concepção de Marx, portanto, o processo de alienação não deve

ser visto como um problema de história econômica, mas sim como um processo que abrange o todo da realidade humana; ou seja, alienação refere-se à totalidade do homem e de sua realidade.

Precisamente neste ponto reside a crítica de Marx à economia política. Segundo Marcuse, a economia política é criticada por Marx exatamente porque ela fornece a justificação científica do “estranhamento e desvalorização da realidade humana representada na sociedade capitalista” (MARCUSE, 1983, p. 5). Na concepção de Marx, a economia política aparece como a ciência que trata o homem como algo não essencial, justamente porque ela sanciona cientificamente “a perversão do mundo histórico-social do homem em mundo alienado do dinheiro e das mercadorias” (MARCUSE, 1983, p. 5).

É por meio da crítica da economia política burguesa, que não reconhece a alienação e o estranhamento, que Marx começa “a descrição das circunstâncias da alienação e do estranhamento” (MARCUSE, 1983, p. 7). Mas é exatamente porque alienação e estranhamento não são “fatos econômicos” – no sentido que a economia política burguesa os reconhece (por exemplo, renda da terra ou preço das mercadorias) – que sua crítica só é possível como crítica filosófica. É o que Marx faz ao desenvolver o conceito de trabalho (cf. MARCUSE, 1973; 1983; 1960).

A ideia de trabalho alienado está intrinsecamente relacionada com a ideia de propriedade privada. E é dessa relação que Marx deriva sua teoria da revolução. Segundo Marcuse, Marx exemplifica o trabalho alienado primeiramente pela separação entre o trabalhador e o produto de seu trabalho, e secundariamente pela relação do trabalhador com sua atividade (MARCUSE, 1960, p. 276).

A separação entre o trabalhador e o produto de seu trabalho resulta diretamente da particular condição de propriedade privada existente sob o capitalismo, que transforma o produto do trabalho em mercadorias, em propriedade do capital: “capital é o poder de dispor sobre os produtos do trabalho” (MARCUSE, 1960, p. 276). Por outro lado, como capital é nada mais que trabalho morto, nesse processo o trabalho “torna-se a vítima de um poder” criado por

ele mesmo, e o trabalhador, alienado do produto de seu trabalho, torna-se ele próprio um homem alienado. Assim, ele assume, citando Marx, que “a objetificação aparece como perda do objeto e escravização pelo objeto, e a apropriação aparece como alienação e expropriação” (MARCUSE, 1960, p. 276).

Em suma, trabalho alienado e propriedade privada aparecem diretamente relacionados um ao outro, o primeiro entendido como a relação externa do homem com a natureza e consigo próprio, e a última como um resultado do trabalho alienado (MARCUSE, 1983, p. 11).

Nas palavras de Marcuse, essa relação entre trabalho alienado e propriedade privada é descrita como segue:

A negatividade da sociedade capitalista reside em sua alienação do trabalho; a negação dessa negatividade virá com a abolição do trabalho alienado. A alienação adquiriu sua forma mais universal na instituição da propriedade privada; a reparação será feita com a abolição da propriedade privada (MARCUSE, 1960, p. 282).

A conexão intrínseca entre trabalho alienado e propriedade privada, e a necessidade de sua abolição, fornecem, segundo Marcuse, a base para a teoria da revolução de Marx (MARCUSE, 1983, p. 29; 1960, p. 282).

III

A teoria da revolução de Marx, ou a necessidade da práxis revolucionária, resulta assim de sua interpretação da realidade histórica concreta do capitalismo na qual a alienação e o estranhamento da essência humana se expressam na alienação e no estranhamento do trabalho. Por causa dessa “total perversão e ocultação” da essência do homem e do trabalho humano, o trabalho não é mais “atividade livre ou a autorrealização universal e livre do homem, mas sim sua escravidão e perda de realidade” (MARCUSE, 1983, p. 26).

Consequentemente, a essência humana não pode mais ser encontrada em sua totalidade no trabalhador, uma vez que este último em tal situação é “uma não-pessoa”. Portanto, fundada no trabalho estranhado, a atividade humana não é mais o meio para a autorrealização do homem, mas apenas uma luta pela mera existência: “o que é animal se torna humano e o que é humano se torna animal” (MARCUSE, 1983, p. 27).

Segundo Marcuse, essa reificação¹⁰ afeta não só o trabalhador; ela afeta todos os estratos da sociedade, incluindo o capitalista:

A “dominação da matéria morta sobre o homem” revela-se para o capitalista no estado da propriedade privada e na forma pela qual ele a tem e possui. É na realidade um estado de ser possuído, de ser tido, de escravidão a serviço da propriedade. Ele possui sua propriedade não como um campo de livre autorrealização e atividade, mas puramente como capital (MARCUSE, 1983, p. 27).

Esta é a facticidade do capitalismo. E a superação desta situação requer a abolição do modo prevalecente de trabalho.

Essas são, segundo Marcuse, as condições dadas pelo trabalho alienado e pela propriedade privada; ambas são partes intrínsecas da facticidade do capitalismo que tornam possível a separação entre essência e existência na realidade humana:

Se essência e existência se tornaram, assim, separadas e se a *tarefa* real e livre da *praxis* humana é a unificação de ambas como realização factual, então a tarefa autêntica, quando a facticidade progrediu de forma a *perverter* totalmente a essência humana, é a *abolição radical* dessa facticidade (MARCUSE, 1983, p. 29).

¹⁰ Sobre o tema da reificação em Marcuse, ver seu texto “The Obsolescence of the Freudian Concept of Man” (MARCUSE, 1970, p. 44-61). Ver também Vandenberghe (1998) e Loureiro (2009).

É, portanto, na necessidade de transcender esta situação que reside o inexorável impulso para revolucionar a realidade factual do capitalismo. Assim, a teoria da revolução de Marx implica tanto a abolição da propriedade privada quanto a do trabalho alienado.

Na concepção de Marx, escreve Marcuse, há duas formas de propriedade privada: uma forma estranhada e uma forma verdadeira. A primeira é uma propriedade que é meramente privada, a segunda uma propriedade que é verdadeiramente humana. Marcuse assegura então que a verdadeira propriedade, na concepção de Marx, é “a disponibilidade e usabilidade de todos os objetos que o homem necessita para a livre realização de sua essência”, enquanto “a propriedade privada consiste em um falso modo de ter e possuir objetos” (MARCUSE, 1983, p. 32).

A propriedade falsa é um tipo de apropriação “unilateral” limitada somente ao comportamento físico do homem, e de objetos, que podem ser transformados em capital. A propriedade verdadeira, ao contrário, é plurilateral por implicar a apropriação da totalidade da essência humana.

Por envolver o todo do homem, a revolução para superar a propriedade privada, assim como o trabalho alienado (ambos estão intrinsecamente conectados), é mais que um simples evento econômico. Mais que isto: ela será a libertação da sociedade que abrirá o caminho para o retorno do homem à sua essência social. Marcuse acrescenta: “Não é, todavia, o indivíduo isolado ou uma pluralidade abstrata de indivíduos que se realiza, mas sim o homem *social*, o homem *como* um ser social” (MARCUSE, 1983, p. 33).

A realização da essência humana requer assim a total reversão da situação existente. Essa transformação, caracterizada como revolução comunista, deve ser universal para que possa reverter a totalidade das condições prevalecentes e estabelecer uma nova ordem universal:

A convulsão revolucionária que acaba com a sociedade capitalista libera todas as potencialidades para a satisfação geral que desenvolveu neste sistema.

Marx apropriadamente chama a revolução comunista de um ato de “apropriação”, dando a entender que com a abolição da propriedade privada os homens obterão a verdadeira propriedade sobre todas as coisas que tinham até então lhes permanecido estranhas (MARCUSE, 1960, p. 288).

A apropriação, por outro lado, é determinada pelo objeto a ser apropriado e pelas pessoas que o apropriam. O primeiro caso refere-se à relação entre homem e natureza que depois da revolução comunista seguirá “um plano geral formulado por indivíduos livremente reunidos”, em vez de operar “como uma força natural cega” como ocorre na sociedade capitalista. O segundo diz respeito ao fato de que “a alienação do trabalho criou uma sociedade dividida em classes opostas” (MARCUSE, 1960, p. 289).

Na sociedade capitalista que é dividida em classes, classe refere-se à unidade social e econômica real, e não ao indivíduo. A existência individual, portanto, não pertence a ele, mas à sua classe. A divisão da sociedade em classes, por outro lado, reside na divisão fundamental em capital e trabalho assalariado da qual deriva a divisão básica da sociedade burguesa em burguesia e proletariado, as duas classes fundamentais da sociedade capitalista.

O proletariado, escreve Marcuse, é distinto porque, como uma classe, significa a negação de todas as classes. Os interesses de todas as outras classes são essencialmente unilaterais; o interesse do proletariado é essencialmente universal. O proletariado não tem propriedade nem lucro a defender. Sua preocupação, a abolição do prevalecente modo de trabalho, é a preocupação da sociedade como um todo (MARCUSE, 1960, p. 291).

Seguindo Marx, Marcuse afirma que a universalidade do proletariado é negativa porque a alienação do trabalho nega

ao proletário qualquer possibilidade de autorrealização no trabalho: “seu trabalho nega sua existência inteira” (MARCUSE, 1960, p. 291).

Dessa forma, a abolição do trabalho alienado implica a abolição do proletariado, e a abolição do trabalho como tal. Assim, escreve Marcuse,

A questão não é a libertação do trabalho, porque o trabalho já se tornou “livre”; trabalho livre é a realização da sociedade capitalista. O comunismo só pode curar as “doenças” do burguês e o infortúnio do proletário “removendo a sua causa, a saber, “o trabalho” (MARCUSE, 1960, p. 292).

IV

Vimos nas páginas precedentes como Marcuse lida com o problema do trabalho nos escritos de Marx. Iniciamos mostrando os argumentos de Marcuse, segundo os quais o trabalho é concebido como um conceito ontológico; em seguida passamos ao problema do trabalho alienado na sociedade capitalista, até a necessidade de suplantar a alienação do trabalho – a qual só será possível, conforme a teoria de Marx, por meio de uma revolução social.

Ao longo desta discussão, ficou claro que o trabalho, uma vez assumido como conceito ontológico, vincula-se à própria definição de homem enquanto tal. Porque, segundo essa concepção, é por meio do trabalho que o homem se diferencia dos animais. Consequentemente, considerando este vínculo entre trabalho e homem, a alienação do primeiro implica a alienação do segundo. Assim, libertar o homem da alienação só é possível libertando também o trabalho da alienação.

Por outro lado, Marcuse nos assegura, seguindo as formulações de Marx, que o trabalho já foi tornado “livre” pela sociedade capitalista e que a tarefa da revolução comunista não é sua libertação, mas sua abolição. É interessante notar aqui que a noção de trabalho livre, como mencionado acima (isto é, que “o trabalho livre é uma realização da sociedade capitalista”),

significa que, na sociedade capitalista, o trabalho – como trabalho assalariado – é livre se comparado com a servidão e a escravidão. Neste sentido, o *trabalhador livre*, diferentemente do *servo* e do *escravo*, é livre para vender sua força de trabalho ao capitalista.¹¹

Isto quer dizer, em outras palavras, que na sociedade capitalista trabalho livre significa trabalho assalariado. Esse trabalho assalariado, enquanto trabalho alienado, clama não por sua libertação, mas sim por sua abolição. E esta última seria tarefa da revolução comunista.¹²

Parece haver nessa discussão uma tensão entre dois conceitos de trabalho.¹³ Um que concebe o trabalho como uma categoria geral, ontológica, que se encontra além da facticidade imediata da sociedade capitalista; e outro que vê o trabalho em uma dada situação histórica do capitalismo, que envolve todas as condições de sua alienação. O primeiro trabalho aparece, em

¹¹ Ver, a respeito, Marx (1978b).

¹² Jacques Donzelot, em seu livro *L'invention du social*, chama a atenção para a diferença de posição de Marx a respeito do trabalho assalariado em escritos como o *Manifesto comunista*, onde defende a abolição do trabalho assalariado, e *A guerra civil em França*, quando se coloca em defesa do direito ao trabalho (DONZELOT, 1994, p. 45-49).

¹³ Para a distinção entre esses dois tipos de trabalho – aliás, a única referência explícita que encontrei nos escritos de Marcuse – ver o texto a seguir. Ao contestar a tendência de Freud a considerar que o “trabalho fornece a oportunidade para uma ‘verdadeira descarrega dos impulsos narcísicos, agressivos, e mesmo eróticos, dos componentes libidinais’”, Marcuse diz contestar tal afirmação “porque ela não faz distinção entre trabalho alienado e trabalho não alienado (entre *labor* e *work*): o primeiro é, por sua própria natureza, repressivo das potencialidades humanas e, portanto, também repressivo dos ‘impulsos dos componentes libidinais’ que devem entrar na atividade do trabalho (*work*)” (MARCUSE, 1966, p. 212). É interessante notar aqui que trabalho (*labor*), sem o adjetivo alienado, aparece como carga, obrigação, enquanto trabalho (*work*) pode significar o contrário. Em outras palavras, o trabalho, no sentido de *labor*, parece ser o trabalho alienado, enquanto o trabalho no sentido de obra (*work*) parece significar o trabalho não alienado.

Marx como em Marcuse, como pertencendo à própria natureza do homem (homem como animal social). Esse trabalho pertence ao reino da liberdade.¹⁴ O segundo trabalho, sendo alienado, deve desaparecer junto com as condições históricas que o criaram. Esse tipo de trabalho pertenceria ao reino da necessidade, e seria abolido pela revolução comunista.¹⁵ Por isso, é importante ver a crítica de Marcuse ao tratamento soviético do problema do trabalho, que ele considera muito diferente daquele encontrado nos escritos de Marx.

Em seu livro *Soviet Marxism*, Marcuse escreve que:

Em termos marxianos (mas certamente não no marxismo soviético), seria fácil identificar o elemento comum na organização política da indústria que milita contra o progresso da liberdade, ou seja, a escravização do homem por meio de seu trabalho, sua subordinação

¹⁴ Segundo Marcuse, “o reino da liberdade é vislumbrado como residindo além do reino da necessidade: a liberdade não está dentro da ‘luta pela existência’” (MARCUSE, 1966, p. 195). Marx, por sua vez, escreve que “o reino da liberdade começa na verdade apenas onde cessa o trabalho, que é determinado por considerações mundanas e pela necessidade; assim, a verdadeira liberdade reside além da esfera da produção material [...]. Depois disto é que começa o desenvolvimento da energia humana que é um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, o qual, todavia, só pode de fato florescer com o reino da necessidade como sua base. A redução da jornada de trabalho é seu pré-requisito básico” (MARX, 1967, p. 820).

¹⁵ Ver a respeito as palavras escritas por Marcuse em *Eros and Civilization*: “O tempo de trabalho, que é a maior parte do tempo de vida do indivíduo, é tempo penoso, porque o trabalho alienado é ausência de gratificação” (MARCUSE, 1966, p. 45); e, “por causa da duração do trabalho, que ocupa praticamente a existência inteira do indivíduo maduro, o prazer é ‘suspensão’ e a pena prevalece” (MARCUSE, 1966, p. 35). É interessante comparar essas palavras de Marcuse com aquelas escritas por Marx, mostradas na nota de rodapé anterior. Para ambos, a redução da jornada de trabalho, condição necessária para libertar o homem e a mulher da luta cotidiana pela existência, seria uma tarefa da revolução comunista.

ao seu próprio trabalho objetificado (MARCUSE, 1958, p. 196-7).

Ou seja, o elemento crítico do marxismo parece ter desaparecido no marxismo soviético, que lida com o problema do trabalho de maneira muito similar ao que se faz no capitalismo ocidental (MARCUSE, 1958, p. 195-209).

Na concepção de Marx, Marcuse nos assegura, “liberdade política e intelectual pressupõe a libertação da luta diária pelas necessidades da vida” (MARCUSE, 1958, p. 208), enquanto a luta incessante para “ganhar a própria sobrevivência”, que compele o homem a despendar praticamente todo seu tempo e energia na aquisição das necessidades da vida, como ocorria na então União Soviética, pertence necessariamente ao reino do trabalho alienado (MARCUSE, 1958, p. 208).

Segundo Marcuse, o conteúdo e o valor do socialismo

devem ser determinados pelo tempo livre ao invés de tempo de trabalho, ou seja, o homem só retorna a si mesmo fora e “além” de todo o reino da produção material para meras necessidades da vida (MARCUSE, 1958, p. 235).

Marcuse acrescenta que, em contraste com essa concepção, “o trabalho moral soviético não reconhece qualquer diferença de valor entre trabalho alienado e trabalho não alienado” (MARCUSE, 1958, p. 238). Afirma também que na sociedade soviética o tempo de trabalho continua sendo não só o parâmetro através do qual a riqueza social é medida, mas também a forma pela qual a população obtém os meios de vida, isto é, via trabalho assalariado (MARCUSE, 1958, p. 238).

Da análise que Marcuse faz do marxismo soviético, podemos concluir que o problema do trabalho alienado, assim como do homem alienado, não foi resolvido pela revolução comunista que ocorreu na Rússia, a despeito da transformação dos meios de produção, pelo menos do ponto

de vista legal, em propriedade coletiva (MARCUSE, 1958). Em outras palavras, isto quer dizer que para a abolição do trabalho alienado é preciso algo mais que a simples abolição da propriedade privada.

*

Para concluir, penso que é necessário acrescentar que a discussão acima também deixa aberta a possibilidade de se indagar até que ponto é pertinente conceber o trabalho como uma categoria ontológica e, ao mesmo tempo, também buscar a sua abolição. Se o trabalho, no sentido ontológico, é uma constante humana, ele jamais poderá ser abolido. Mas justamente por isso, é preciso diferenciá-lo do trabalho assalariado, que é uma realidade histórica do capitalismo e, portanto, passível de ser abolido. Marcuse tenta diferenciar o trabalho enquanto categoria ontológica do trabalho alienado; mas não consegue ser bem-sucedido porque, ao mesmo tempo, ele concebe o trabalho como um conceito ontológico, mas que é também historicamente determinado.

Aliás, isto pode ser visto na ambiguidade com que Marcuse emprega a palavra trabalho (*labor*), que em muitos dos seus escritos parece ter mais de um significado.¹⁶ Fica, assim, a sensação de que ele tem dificuldade em resolver com clareza as diferenças, por exemplo, entre trabalho (*labor*) e trabalho alienado (*alienated labor*), assim como entre trabalho (*labor*) e obra (*work*).¹⁷

¹⁶ David Held também chama atenção para essas dificuldades e ambiguidades do conceito de trabalho de Marcuse: "Essas concernem, primeiro, ao *status* do trabalho: não está sempre claro se trabalho (*labor*) é uma categoria ontológica *per se* ou uma categoria da existência humana. Segundo, a diferença entre os conceitos de trabalho de Hegel e de Marx não estão sempre bem estabelecidas. Terceiro, Marcuse erradamente justapõe trabalho (*labor*), um 'produto da necessidade', com diversão, uma 'expressão da liberdade'" (HELD, 1980, p. 451).

¹⁷ Embora com preocupações diferentes das de Marcuse, Hannah Arendt conseguiu ser mais efetiva na distinção entre *labor* e *work*, ao associar o primeiro às atividades de manutenção da vida e que se esgotam no próprio ato de consumo, enquanto vincula o segundo às atividades que se caracterizam

Isto, no entanto, não diminui a importância de sua contribuição pioneira, que certamente ajudou a pavimentar o caminho para os debates posteriores, sobretudo a partir da década de 1980, a respeito da crise da sociedade do trabalho. Ou seja, o debate atual sobre a emergência do imaterial, em grande medida inspirado em releituras dos *Grundrisse* de Marx (cf. MARX & ENGELS, 1986; 1987), teve em Marcuse um dos pioneiros, como testemunha sua discussão do trabalho alienado em *Razão e revolução* (MARCUSE, 1960).

Embora os protagonistas atuais desse debate sobre trabalho imaterial raramente façam menção a Marcuse, não dá para negar que ele foi um dos primeiros a tratar do tema da abolição do trabalho com base na leitura daquele texto de Marx – no qual ele usa a expressão “*general intellect*”, base de grande parte das formulações a respeito do trabalho imaterial –, tema caro a autores como André Gorz, Antonio Negri, Robert Kurz e Moishe Postone, entre outros (MARX & ENGELS, 1986; 1987).¹⁸

Como um dos principais teóricos da nova esquerda, por outro lado, Marcuse abordou problemas que só mais tarde entraram de fato na agenda dos debates acadêmicos e das lutas dos movimentos sociais e culturais, como identidade e subjetividade, sem contar sua incursão pela psicanálise freudiana em *Eros e civilização* (MARCUSE, 1966a), provavelmente um de seus livros mais lidos. Enfim, tudo isto indica que Marcuse continua sendo um autor atual.

por deixar traços de permanência e conter algo da personalidade de quem as executa. Ela também relaciona as duas atividades, respectivamente, ao reino da necessidade e ao reino da liberdade. Para ela, no entanto, o trabalho moderno é quase uma simbiose dessas duas atividades (ARENDR, 1958).

¹⁸ Ver por exemplo: Gorz (2005), Hardt & Negri (2003), Kurz (1992) e Postone (1993).

Referências

- ARENDDT, H. **The Human Condition**. Chicago: Chicago University Press, 1958.
- BERKI, R. N. On the Nature and Origins of Marx's Concept of Labor. **Political Theory**, vol. 7, n. 1, p. 35-56, 1979.
- DONZELOT, J. **L'invention du social**. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- GORZ, A. **O imaterial: conhecimento, valor e capital**. São Paulo: Annablume, 2005.
- HARDT, M.; NEGRI, A. **Império**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2003.
- HELD, D. **Introduction to Critical Theory**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1980.
- KELLNER, D. Introduction to "On the Philosophical Foundation of the Concept of Labor". **Telos**, 16, p. 2-8, 1973.
- _____. **Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism**. Berkeley: University of California Press, 1984.
- KURZ, R. **O colapso da modernização**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- LOUREIRO, I. Herbert Marcuse, crítico do capitalismo tardio: reificação e unidimensionalidade. In: ALMEIDA, J.; BADER, W. **Pensamento alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção no Brasil**, vol. 1. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 203-235.
- MARCUSE, H. **Soviet Marxism**. New York: Columbia University Press, 1958.
- _____. [1941] **Reason and Revolution**. Boston: Beacon Press, 1960.
- _____. **Eros and Civilization**. Boston: Beacon Press, 1966a.
- _____. **One-dimensional Man**. Boston: Beacon Press, 1966b.

_____. The Obsolescence of the Freudian Concept of Man. In: **Five Lectures**. Boston: Beacon Press, 1970, p. 44-61.

_____. [1933] On the Philosophical Foundation of the Concept of Labor in Economics. **Telos**, 16, p. 9-37, 1973.

_____. **Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade**. Trad. Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

_____. [1932] The Foundation of Historical Materialism. In: **From Luther to Popper**. Trans. Joris De Bres. London/New York: Verso, 1983, p. 1-48.

MARX, K. **Capital**, vol. 3. New York: International Publishers, 1967.

_____. The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. In: TUCKER, R. C. (org.). **The Marx-Engels Reader**. New York/London: W. W. Norton & Company, 1978a, p. 66-125.

_____. **The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte**. New York: International Publishers, 1978b.

_____. Wage Labour and Capital. In: TUCKER, R. C. (org.). **The Marx-Engels Reader**. New York/London: W. W. Norton & Company, 1978c, p. 203-217.

MARX, K.; ENGELS, F. **Collected Works**, v. 28. New York: International Publishers, 1986.

_____. **Collected Works**, v. 29. New York: International Publishers, 1987.

POSTONE, M. **Time, Labor, and Social Domination**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

SCHMIDT AM BUSCH, H-C. Exteriorização e economia: A teoria hegeliana do trabalho e da sociedade civil. In: MERCURE, D.; SPURK, J. (orgs.). **O trabalho na história do pensamento ocidental**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 88-112.

SILVA, J. P. **Trabalho, cidadania e reconhecimento**. São Paulo: Annablume, 2008.

VANDENBERGHE, F. **Une histoire critique de la sociologie allemande: aliénation et réification**, Tome II. Paris: La Découverte, 1998, p. 107-159.

Ernst Bloch e Karl Marx: convergências e divergências sobre a noção de direitos humanos¹

Felipe Araújo Castro²

Resumo: Nosso objetivo é revisar as interpretações de Ernst Bloch sobre os textos de Marx acerca dos direitos do indivíduo burguês, compreendidos na tensão entre as noções de emancipação política e emancipação humana. A partir da leitura dos comentários de Bloch e a revisitação dos textos de Marx mencionados pelo autor, nossa proposta é defender que sua conturbada biografia e sua posição de observador privilegiado dos eventos históricos do seu tempo o conduziram a uma leitura bastante positiva das conquistas das revoluções burguesas, enxergando-as como um caminho possível para a construção do socialismo; posição substancialmente diferente da defendida por Marx, sobretudo em *Sobre a questão judaica*.

Palavras-chave: E. Bloch; K. Marx; Emancipação política; Emancipação humana.

Ernst Bloch and Karl Marx: convergences and divergences on the notion of human rights

Abstract: Our aim is to review the interpretation of Ernst Bloch about Marx's writings on the rights of the bourgeois individual, understood within the tension between the notions of political and human emancipation. Based on the reading of Bloch's commentaries and on the revisitation of Marx's texts mentioned by the author, our intention is to defend that his troubled biography and his position as privileged observer of the historical events of his own time led him to a rather positive perspective on the achievements of the bourgeois revolutions, seeing them as a possible path for the construction of socialism, a position substantially different from that advocated by Marx, especially in *On the Jewish Question*.

Keywords: E. Bloch; K. Marx; Political emancipation; Human emancipation.

¹ Recebido em 14/08/2016 e aprovado em 30/01/2017.

² Professor Assistente de Direito da Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA) e Doutorando em Filosofia do Direito na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Contato: felipeacastro@gmail.com.

Ernst Bloch y Karl Marx: convergencias y divergencias sobre la noción de derechos humanos

Resumen: Nuestro objetivo es revisar las interpretaciones de Ernst Bloch sobre los textos de Marx acerca de los derechos del individuo burgués, comprendidos en la tensión entre las nociones de emancipación política y emancipación humana. A partir de la lectura de los comentarios de Bloch y del reexamen de los textos de Marx mencionados por el autor, nuestra propuesta es defender que su turbulenta biografía y su posición de observador privilegiado de los eventos históricos de su época lo condujeron a una lectura bastante positiva de las conquistas de las revoluciones burguesas, considerándolas como un camino posible para la construcción del socialismo; se trata de una posición substancialmente distinta a la defendida por Marx, especialmente en *Sobre la cuestión judía*.

Palabras clave: E. Bloch; K. Marx; Emancipación política; Emancipación humana.

I. Introdução

Em seus estudos sobre a obra de Karl Marx (*Über Karl Marx*, 1968),³ Ernst Bloch apresenta sua interpretação sobre diversas temáticas da tradição marxiana, indo desde a questão da inserção de Marx num pensamento idealista pré-marxiano,⁴ passando pelas considerações acerca das teses sobre Feuerbach e pelo conceito marxista de ciência, entre outros temas. A proposta deste artigo é analisar criticamente os comentários feitos por Bloch a partir da obra de Marx, destacando convergências e divergências entre os autores, sobretudo no que concerne às diferenças entre os potenciais das heranças das revoluções burguesas, os conceitos de emancipação política e emancipação humana e sobre a clássica

³ O original em alemão foi lançado em celebração ao aniversário de 150 do nascimento de Marx, em 1968. O material consultado, no entanto, foi a tradução para o inglês (BLOCH, 1971).

⁴ Segundo José Chasin, até a publicação da *Crítica da Filosofia do Direito – Introdução*, “seu primeiro texto marxiano”, “Marx é adepto de uma linha de pensamento [...] que identifica na política e no Estado a própria realização do humano e de sua racionalidade” (CHASIN, 2013, p. 45).

cisão entre indivíduo burguês e cidadão, característica marcante da sociedade civil burguesa.

A obra de Bloch que melhor manifesta as divergências dos autores em relação às heranças das revoluções burguesas é seu tratado sobre direito natural, publicado em 1961 sob o título de *Naturrecht und menschliche Würde* (“Direito natural e dignidade humana”),⁵ onde o autor se mostra decidido a resgatar a herança do direito natural para o seio da filosofia marxista como instrumento de crítica do imediatamente dado. Tal obra será também utilizada ao longo de nossa exposição, quando oportuno para sustentação dos argumentos apresentados; no entanto, a ênfase em *Über Karl Marx* se justifica pelo diálogo direto estabelecido com o texto de Marx, o que não ocorre em *Naturrecht und menschliche Würde*.

Os textos de referência para a interpretação de Marx feita por Bloch foram: *Sobre a questão judaica*, *A sagrada família* e *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* – todos citados diretamente pelo autor. As referidas obras foram escritas por Marx – com a colaboração de Engels, no caso de *A sagrada família* – num “momento crucial de sua mudança intelectual e política” (BENSAÏD, 2010, p. 4).

Para além do resgate dos textos marxianos utilizados pelo autor, nos pareceu importante o manuseio das seguintes obras: (i) o prefácio de 1859 da *Contribuição à crítica da economia política*, por trazer um relato autobiográfico do período da inflexão de Marx para a “concepção ontonegativa da politicidade”,⁶ (ii) a introdução da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* de 1843, por representar o acerto de contas do autor com a tradição do idealismo alemão e (iii) os *Manuscritos econômico-filosóficos*, por serem o resultado do encontro de Marx com os “interesses materiais” (MARX, 2008, p. 46) e seu caminho para a crítica da anatomia da sociedade civil burguesa.⁷

⁵ Texto ainda sem tradução para o português. A edição consultada foi a versão espanhola, lançada pelo Editorial Dykinson de Madrid (BLOCH, 2011).

⁶ Nos termos de José Chasin (2013).

⁷ Para Bloch (2005, p. 247), foi ainda nesse período, no processo de redação das Onze teses sobre Feuerbach, em 1845, e já nos manuscritos econômico-

Com efeito, a década de 1840 é crucial para o desenvolvimento do autor de *O Capital*, uma vez que (i) marca a ruptura decisiva com o idealismo alemão, por meio da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), (ii) foi o período que o colocou em contato imediato com a luta do proletariado francês, após o fechamento da *Gazeta Renana* e consequente exílio na França e (iii) marca seu encontro com Engels (1844), que influenciou decisivamente o pensamento marxiano.⁸

Essa série de textos marca a passagem do jovem Marx, ainda circunscrito num idealismo alemão neohegeliano, “vinculado às estruturas tradicionais da filosofia política, ou seja, à determinação ontopositiva da politicidade” (CHASIN, 2013, p. 43), para um Marx maduro, pessimista em relação às possibilidades de emancipação humana via a emancipação política das revoluções burguesas, e preocupado com a análise da economia política, agora entendida como anatomia da sociedade civil burguesa (MARX, 2008, p. 47) e com o conceito de Revolução Permanente (CHASIN, 2013, p. 54).

Dos três trabalhos mencionados anteriormente, que servem de base para as interpretações de Bloch, dois foram concebidos na primeira metade dessa década – *Sobre a questão judaica* (1843) e *A sagrada família* (1844) – enquanto o mais tardio, *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, é consequência imediata do envolvimento direto

filosóficos redigidos no ano anterior, que Marx efetivamente supera a Feuerbach e assume efetivamente um ponto de vista materialista. Sua atividade junto à *Gazeta Renana* foi decisiva nesse processo, pois lhe trouxe contato muito mais direto com questões políticas e econômicas. “Justamente esse contato fez com que Marx passasse da crítica da religião, à qual Feuerbach havia se limitado, de modo crescente à crítica do Estado, sim, já da organização social, que determina a forma do Estado” (BLOCH, 2005, p. 248).

⁸ “A percepção marxiana, já na juventude, de que a exegese filosófica sucumbia ao concurso histórico das realizações, inclusive intelectuais, do trabalho humano teve sua origem, em boa parte, na leitura do ‘Esboço para uma crítica da economia política’, escrito por Engels e publicado pela primeira vez nos *Anais franco-alemães*” (RANIERI, 2010, p. 11).

de Marx nos acontecimentos revolucionários ocorridos na capital francesa no final da década (1848-51).⁹

Ainda que Bloch abertamente se compreenda enquanto marxista durante toda sua obra, defendendo suas interpretações acerca dos direitos humanos em *Direito natural e dignidade humana* como perfeitamente adequadas à herança de Marx (BLOCH, 2011, p. 309), muitos dos seus críticos tentaram distanciar-lhe dessa tradição sob a pecha de reformista, seja em função da sua compreensão acerca da filosofia da natureza, de seu método de exposição literário ou mesmo da liberdade de suas interpretações.

De fato, sua extensa produção tentou aproximar e estabelecer diálogos entre correntes de pensamento distantes umas das outras – e até mesmo aparentemente contraditórias com a tradição marxista. O messianismo teológico, o expressionismo e uma espécie de romantismo revolucionário são exemplos desses esforços de conciliação (LÖWY & SAYRE, 2015, p. 233).

Ainda que tenha ocupado cargos de cátedra e administração em importantes universidades (MÜNSTER, 1992, p. 90), Bloch sempre rejeitou uma postura academicista e, frequentemente, se expressava por meio de aforismos e metáforas, o que contribuiu decisivamente para a sua parca recepção nos ambientes acadêmicos.

Sua postura pouco usual e, sobretudo, sua concepção peculiar acerca da filosofia da natureza, com raiz em autores como Paracelso, Schelling e Von Baader (HABERMAS, 1980, p. 154), construída em oposição tanto ao mecanicismo positivista quanto a outras filosofias de recorte qualitativo e dialético (PASTOR, 1986, p. 178), levaram muitos dos seus críticos a lhe rotularem como um revisionista da teoria marxista, acusando-o de reconduzi-la a um tipo idealismo já superado, como relatam Münster (1992, p. 87) e Jiménez (1983, p. 67).

⁹ Para uma melhor compreensão do estado de espírito do jovem Marx durante a década de 1840, recomenda-se a leitura das cartas enviadas por ele a Arnold Ruge durante o ano de 1843, publicadas na edição de *Sobre a questão judaica* da editora Boitempo a que fazemos referência (MARX, 2010c).

II. Emancipação política e emancipação humana

Sustentamos haver uma significativa diferença na concepção do autor de *O princípio esperança* e Marx no que se refere ao projeto revolucionário concebido pela classe burguesa. A divergência trata exatamente de saber se o projeto revolucionário burguês, calcado nos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, foi traído pela classe burguesa, restando incompleto, como entende Bloch, ou se, na verdade, o processo se completa com a emancipação política e igualdade formal, ainda que assente numa realidade de desigualdades materiais entre os homens, como descreve Marx.

Para Marx, a emancipação política resta concluída com as revoluções burguesas e – apesar de significar um passo à frente em relação ao antigo modo de produção feudal – não teria a capacidade de atingir a real emancipação humana de homens e mulheres, uma vez que se trata de um processo já finalizado e não do estágio de um processo “traído”. Já para Bloch, a imagem do cidadão, ainda em gestação na classe burguesa, teria sido obstaculizada pelas mesmas forças econômicas que possibilitaram a construção do seu conceito em primeiro lugar (BLOCH, 1971, p. 47).

Dessa forma, para Marx, a revolução política seria o processo específico de emancipação de uma classe particular – um falso universal da burguesia –, um processo ao longo do qual o homem real é cindido abstratamente entre o indivíduo burguês da esfera privada e o cidadão da esfera pública, no qual todos os direitos do homem são submetidos e condicionados pela propriedade privada e onde não seria possível o gozo real da liberdade por meio da emancipação humana. Para o autor, a superação desse quadro apenas será possível:

Quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida

empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política (MARX, 2010c, p. 46).

Nesse ponto, e em toda a obra dedicada à questão judaica, fica clara a condenação da mediação da política como possibilidade de superação da exploração dos homens – ainda que Marx não negue os ganhos da emancipação política frente ao modelo feudal. Porém, o homem deve evitar que a sua força social, que emerge das suas necessidades reais, se separe de si e transforme-se em força política, “energia humanossocietária degenerada” (CHASIN, 2013, p. 53). Nesse caso, trata-se de superar (*aufheben*) toda a conformação da sociedade civil-burguesa para criar um novo tipo de sociedade, baseada noutro modo de produção, pois “a opressão humana inteira está envolvida na relação do trabalhador com a produção, e todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências dessa relação” (MARX, 2010b, p. 89).

Com efeito, para Marx, todo trabalho no seio do modo de produção capitalista é um trabalho estranhado, e, desse fato, do trabalhador se relacionar com o produto do seu trabalho como um objeto que lhe é estranho, resulta não somente a alienação do homem em relação aos outros homens, mas também as grandes desigualdades socioeconômicas e a opressão dos homens (MARX, 2010b, p. 80).

Naquele quadrante da história, a possibilidade de emancipação humana estava do lado do proletariado, segundo Marx, exatamente porque essa classe era a negação do modo de produção capitalista assente na propriedade privada. O proletariado consistia numa classe da sociedade civil que não fazia parte dessa sociedade, um estamento que significava a “dissolução de todos os estamentos”, uma classe “que não pode se emancipar sem emancipar todas as outras esferas da sociedade” (MARX, 2010a, p. 156).

É importante destacar que as condições de exploração do

trabalhador, para Marx, não são externalidades negativas que podem ser amenizadas modificando-se outros momentos das relações sociais, como distribuição da justiça por meio da mediação do político; trata-se, antes, de características necessárias do modo de produção capitalista.

Marx, aliás, é muito claro sobre as potencialidades da mediação política. Ao tratar da diferenciação entre a emancipação política e a emancipação humana, estabelece que a primeira, ainda que represente um progresso em relação a formas de vida anteriores, não é o estágio de um processo que conduzirá à verdadeira emancipação humana, mas um processo acabado em si mesmo, no gozo dos direitos humanos do homem burguês. Nesse sentido:

A emancipação política de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui. Que fique claro: estamos falando aqui de emancipação real, de emancipação prática (MARX, 2010c, p. 33)

Todavia, não tenhamos ilusões quanto ao limite da emancipação política. A cisão do homem em público e privado, o deslocamento da religião do Estado para a sociedade burguesa, não constitui um estágio, e sim a realização plena da emancipação política, a qual, portanto, não anula nem busca anular a religiosidade real do homem (MARX, 2010c, p. 34).

Ao tratar a questão da liberdade religiosa, por exemplo, Marx afirma que, ao banir a religião do direito público para o direito privado, o que o homem adquiriu não foi liberdade *da religião*, mas a liberdade para cultuar qualquer religião.¹⁰ No mesmo sentido,

¹⁰ Como exemplo dessa dinâmica, é citado por Marx o panorama da questão

na sociedade civil burguesa trata-se de uma liberdade não *da propriedade*, mas para possuir propriedade – além do acesso a todos os mecanismos sociais para manutenção e defesa da mesma.

Em outras palavras, a ideia do exercício da cidadania mediante a fruição dos direitos humanos consiste em um progresso em relação às formas de vida do modo de produção feudal, no entanto é insuficiente para alcançar o real exercício da liberdade, consubstanciado no ideal de emancipação humana.

Aqui reside a principal diferença na compreensão de Marx e Bloch sobre os resultados das revoluções burguesas. Enquanto para Marx esse processo foi completamente bem-sucedido na realização do *citoyen*, emancipado politicamente, para Bloch haveria um excedente utópico nos ideais burgueses, promessas gestadas, mas não cumpridas por essa classe, outrora revolucionária.

Dessa forma, na interpretação de Bloch do texto de Marx, trata-se de salvar esse cidadão, trazendo-o do mundo abstrato e moral para a realidade imanente de uma humanidade adequadamente socializada. Nesse tipo de sociedade, os direitos humanos de liberdade se assentariam não mais no homem egocêntrico da sociedade civil burguesa, mas no indivíduo socialista. Nesse sentido, esse indivíduo surgirá quando o homem transformar suas próprias forças em poder político-social:

O resultado será que o *citoyen* será resgatado do mundo abstrato-moral transcendental, no qual ele foi posto pela ideologia da Revolução Francesa, para o mundo imanente humanamente socializado (BLOCH, 1971, p. 50, tradução nossa).

da religião nos Estados Unidos da América. A forma de Estado laico ali desenvolvido era o mais perfeito exemplo do processo de emancipação política àquele tempo, no entanto, isso jamais significou que o estadunidense não fosse religioso, pelo contrário, a religião sempre exerceu um papel determinante na conformação da sociedade norte-americana (MARX, 2010c, p. 29) e, de fato, continua exercendo até os dias de hoje.

Essa diferença de compreensão, apesar de inicialmente poder parecer de pouca importância, é, na verdade, essencial para os desdobramentos acerca da compreensão de *Aufhebung* como superação, no sentido de uma ruptura, ou suprassunção, mediante processo de síntese, em relação à sociedade civil burguesa. Em outras palavras, os autores concordam quando ao conteúdo final da emancipação humana, a transformação do reino da necessidade no reino da liberdade por meio da eliminação de todas as formas de organização social nas quais o homem encontra-se humilhado. No entanto, para Marx a emancipação política é incapaz de pavimentar o caminho para esse estágio, enquanto Bloch enxerga essa possibilidade – ainda que não garantida –, da emancipação humana via emancipação política.

Como afirmado anteriormente, enquanto para Marx trata-se de superar, por meio de uma ruptura, um processo acabado de socialização especificamente burguês e capitalista, para Bloch parece ser muito mais uma questão de suprassunção, possibilidade de continuidade, uma vez que a fé jacobina continha uma antecipação legítima de um tipo muito aprimorado de polis, na qual se extinguiriam quaisquer meios de opressão (BLOCH, 1971, p. 51). Assim, o cidadão como manifestado no seio da sociedade civil burguesa ainda não constitui a essência do homem liberto, emancipado, porém representa uma antecipação, um ainda-não-consciente, projetado para o futuro, um ainda-não-atualizado.¹¹ Nas palavras do autor:

A imagem do *citoyen* como um todo, não obstante as suas fontes diversas [...], continuou, tal como se desenvolveu – ainda que como *slogan* –, a exercer uma força crítica efetiva contra seu contrário; de fato, sempre

¹¹ Na sua ontologia da utopia, Bloch explica que o ainda-não-ser se apresenta sob dois aspectos, o da subjetividade e o da objetividade: no primeiro trata-se de um ainda-não-consciente, e no segundo de uma realidade ainda não transformada, um ainda-não atualizado (BLOCH, 1996, p. 25).

teve contida dentro de si mesma [...] autopurificação renovada (BLOCH, 1971, p. 49, tradução nossa).

Essa compreensão positiva em relação aos direitos humanos já havia sido expressa em sua obra dedicada à filosofia do direito, na qual o autor reclama como tarefa do marxismo a concretização de um “direito natural autêntico”, construído por meio das lutas sociais e a partir de baixo, ou seja, com o protagonismo dos explorados; em oposição ao direito natural conservador, calcado numa justiça imposta de cima para baixo (BLOCH, 2011, p. 49).

Para o autor, as diferentes manifestações do direito natural têm um conteúdo que escapa até mesmo às intenções dos ideólogos da burguesia e apontam para outro tipo de sociedade, uma objetividade ainda-não-atualizada, desde que seus conceitos sejam adequadamente compreendidos. É o caso, por exemplo, do lema da Revolução Francesa:

O lema da Revolução (liberdade, igualdade e fraternidade) aponta para um horizonte que vai além da sociedade de classes, desde que esses conceitos sejam corretamente entendidos (e despojados de seu conteúdo especificamente burguês) como liberdade “real”, como igualdade no sentido de aspiração à identidade humana, como fraternidade solidária. Essas três palavras representam aspirações ainda não satisfeitas e que se encontram pendentes de realização (BLOCH, 2011, p. 27-28, tradução nossa).

A defesa dos direitos burgueses como uma fase importante do caminho para a emancipação humana fica clara também em outra oportunidade, quando Bloch, após sua experiência na República Democrática Alemã, aponta como uma das causas da ascensão do stalinismo na União Soviética “o desprezo pelas conquistas históricas da Revolução Francesa, pelos direitos democráticos fundamentais do cidadão”.¹²

¹² O pronunciamento foi feito por ocasião de uma conferência intitulada

O autor nos lembra ainda de que o socialismo de inspiração marxista foi primeiramente implantado onde não havia as condições ideais, como descritas por Marx, para a sua realização. Assim, não aconteceu nos países burgueses mais industrializados – que já contavam com modelos formais de democracia –, mas sim na Rússia czarista. Nesse processo, houve uma fusão entre o czarismo russo e o marxismo soviético que distorceu ao ponto do não reconhecimento o marxismo como tal.

Dessa forma, a degradação do marxismo na União Soviética, longe de desmerecer as intuições de Marx, deveria servir, segundo Bloch (1971), para confirmar a validade científica e luminosidade própria do marxismo. Pois uma análise imanente e dialética daquele período histórico deveria deixar claro que a ausência de um processo de modernização conduzido nos moldes das revoluções burguesas, na Rússia de 1917, necessariamente teve consequências graves para o novo regime que surgia (BLOCH, 1971, p. 163). Diz o autor:

Na ausência de formas de liberdade burguesa de longa data, a prevista ditadura do proletariado teve que ser diretamente confirmada com base no czarismo que a tinha precedido imediatamente. Entre os resultados desse processo estavam o culto à personalidade, uma extensa e absolutista centralização, a falta de espaço para qualquer oposição que não fosse “criminosa”, o terror e o Estado policial todo-poderoso – mesmo quando a segurança completa para o poder socialista tinha sido ganha internamente. Em suma, apesar das muitas excelentes realizações marxistas, um socialismo totalmente antidemocrático foi estabelecido sobre a reação russa (BLOCH, 1971, p. 163-164, tradução nossa).

Karl Marx, o andar ereto e a utopia concreta, de 1968 (MÜNSTER, 1992, p. 91). O conteúdo, transcrito e revisado, faz parte do livro *Über Karl Marx*, do mesmo ano.

Para Arno Münster (1992, p. 93), Bloch estava convencido de que o sentido revolucionário da noção de *direito natural* deveria fazer parte consubstancial do socialismo e do marxismo autêntico.

Em suma, essa crença na possibilidade de um resgate dos ideais da Revolução Francesa no seio de teoria crítica, como pulsão¹³ capaz de transformar a realidade, é o que separa o pensamento de Bloch daquele exposto por Marx em *Sobre a questão judaica*.

A nosso ver, esse tipo de posicionamento mais otimista frente à legitimidade de alguns projetos burgueses considerados ainda incompletos, expressos na metáfora acerca da capacidade de utilizar as armas da burguesia contra a própria burguesia em determinados momentos de fissura promovidos pelas contradições internas ao próprio sistema, distancia Bloch da letra de Marx e o aproxima de autores como Herbert Marcuse e Franz Neumann.

Neumann, em sua tese de doutoramento de 1936, *O império do direito*, parece sugerir a possibilidade, em certas circunstâncias históricas, da utilização da emancipação política a favor do proletariado,¹⁴ pois “do mesmo modo que a burguesia destituiu o domínio feudal e o absolutismo monárquico sob o *slogan* da ‘representação da vontade do povo’, também o proletariado quer, por sua vez, representar a vontade do povo fundindo o Estado no proletariado” (NEUMANN, 2013, p. 39). Num texto de

¹³ Bloch descreve o homem como um animal movido por uma pulsão que busca sempre completar uma falta, que tem o mesmo sentido de necessidade, mas com a vantagem de indicar a direção no sentido de um alvo. “Ele [o homem] sempre busca preencher, mediante algo exterior [a natureza] um vazio, algo que carece o almejar e ansiar, algo que falta”. Para o autor a fome, e não a pulsão sexual, é o impulso inicial e mais fundamental, advinda da necessidade de autopreservação. Todavia, essas pulsões são variantes com o tempo, transformam-se qualitativamente na história, num processo sempre em movimento, em busca da emancipação humana (BLOCH, 2005, p. 50 ss).

¹⁴ O autor parece concluir por essa possibilidade a partir da célebre passagem de Marx no *18 de brumário de Luís Bonaparteem* que o autor explicita que as armas construídas pela burguesia se voltavam contra a própria classe (MARX, 2011, p. 80).

1937, Neumann volta à temática para afirmar que “a doutrina da supremacia da lei parlamentar esconde a fraqueza da burguesia” (NEUMANN, 2014, p. 63), pois, segundo o autor, a mediação

política poderia ser apropriada pelo proletariado para condução da revolução social (NEUMANN, 2014, p. 41).

Já Marcuse, em *O homem unidimensional* (1964), entende que a relação entre democracia representativa e a autoridade centralizada –marca característica dos Estados ocidentais contemporâneos – “está sujeita a variações infinitas”: nem todas são necessariamente negativas. Para o autor, a autodeterminação dos indivíduos mediada pelo trabalho seria, sim, possível dentro dos contornos da emancipação política, porém, apenas num determinado arranjo de forças onde “as massas forem dissolvidas em indivíduos liberados de toda propaganda, doutrinação e manipulação, capazes de conhecer e compreender os fatos e avaliar as alternativas” (MARCUSE, 2015, p. 237).

Por fim, é importante destacar que apesar de divergir significativamente de Marx no que concerne às potencialidades da emancipação política, a oposição de Bloch parece ser muito mais direcionada a determinadas leituras marxistas do “seu tempo” do que contra a exposição de Marx. Com efeito, suas críticas são direcionadas, sobretudo, ao que compreende como “correntes frias” do marxismo, marcadas por uma espécie de determinismo mecânico e comumente conhecidas na literatura como marxismo vulgar. Para o autor, as correntes frias do marxismo são também responsáveis pelo empobrecimento das ciências:

Sem dúvida, também um tal pensamento marxiano se transforma em grande parte num fetichismo legal: primeiro pela desvalorização excessiva do homem individual; segundo por pensar que o processo do mundo segue o seu curso sem nosso concurso e nos arrasta por assim dizer pelos cabelos, quer queiramos quer não (BLOCH, 1996, p. 24).

Nesse sentido, Bloch afirma que a crítica frequentemente direcionada contra o marxismo em geral, a saber, a de que esse pensamento superdimensionou a perspectiva científica do materialismo histórico e dialético, parece mais adequada sobre os ombros de Friedrich Engels – e dos diretamente associados e influenciados pelas II e III Internacionais – do que sobre o próprio Marx. Portanto, o autor declara equivocadamente condenar o marxismo como um todo, mas apenas “um tal pensamento marxiano” que adere a um determinismo mecânico e “em grande parte” se iguala ao positivismo em seu “fetichismo legal”.

Com efeito, a nosso ver, não há no texto marxiano essa redução excessiva do homem individual ou mesmo o entendimento de que a história segue seu rumo independente da ação desses indivíduos, de forma que a leitura blochiana não é incoerente com o texto de Marx, pelo menos no que concerne a resguardar um espaço de autonomia para o homem na história, ainda que circunstanciado pelas suas condições, geográficas, sociais e temporais.

O que há aí, em Marx e em Bloch, é a compreensão da inserção do homem na história, na medida em que lhe são dadas opções de ação dentro de determinadas circunstâncias históricas na qual está inserido; o que não quer dizer que suas escolhas sejam irrelevantes.¹⁵

Apoiado nas lições históricas do seu tempo e de sua biografia, que o levaram a buscar uma conciliação entre os ideais das revoluções burguesas e do socialismo, Bloch pretendeu não apenas “corrigir e ultrapassar os conceitos de um marxismo vulgarizado”, mas empreender a “elaboração de um novo marxismo, baseado menos na análise crítica da economia política de Marx do que na reatualização do socialismo utópico e dos conceitos éticos de um

¹⁵ Lembramos oportunamente a célebre passagem de Marx: “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos” (MARX, 2011, p. 25).

pensamento voltado para o futuro e enraizado numa ontologia do ainda-não-ser” (MÜNSTER, 1992, p. 87).

Em que pese essa importante diferença, relacionada às potencialidades da emancipação política e sua inserção ou não no caminho da construção de uma sociedade socialista, passaremos a analisar mais detidamente a convergência entre os autores, no caso em questão, a recepção por Bloch da compreensão marxiana da parcialidade dos direitos burgueses de liberdade, conquistados a partir das revoluções burguesas.

III. A questão da liberdade enquanto direito humano em Marx e em Bloch

Outro ponto nodal de *Sobre a questão judaica* adequadamente interpretada por Bloch e frequentemente objeto de más interpretações é a posição de Marx frente aos chamados direitos universais do homem.

Com efeito, trata-se de uma operação comum, fruto de um academicismo vulgar ainda bastante recorrente, considerar a crítica de Marx aos direitos humanos do indivíduo burguês como uma oposição do autor contra qualquer noção de liberdade. Trata-se de uma interpretação que parece reconhecer no texto marxiano, por exemplo, uma justificação das opressões do socialismo real. No entanto, o que Marx denuncia é a parcialidade do conceito de liberdade da sociedade civil burguesa e, a partir daí, indica a necessária defesa de uma liberdade qualificada, baseada na auto-organização da produção e não mais condicionada à noção propriedade privada.

Bloch afirma, a partir de Marx e do próprio texto da Constituição Francesa de 1793,¹⁶ que a propriedade privada

¹⁶ “O direito de propriedade é aquele que pertence a todo cidadão de gozar e dispor à vontade de seus bens, rendas, fruto de seu trabalho e de sua indústria” (Artigo XXI da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1793).

determina o conteúdo dos demais direitos do homem, inclusive da liberdade. Dessa forma, Bloch considera adequadamente que, quando o autor do *Capital* denuncia a propriedade privada como o obstáculo mais premente para a realização dos direitos do homem, ele não rejeita a própria noção de liberdade, nem a legítima resistência contra a opressão:

A liberdade é o ponto de vista de onde suas conclusões seguem: não a liberdade de propriedade, mas a liberdade da propriedade; não a liberdade de indústria, mas a liberdade do egoísmo da indústria; não meramente a emancipação do indivíduo egoísta da sociedade feudal, mas a emancipação de todos os homens de quaisquer tipos de sociedades de classes. De uma forma tão completa que a liberdade, em vez da propriedade, torne-se dominante entre os direitos do homem (BLOCH, 1971, p. 50, tradução nossa).

O que Marx nega, portanto, é a dignidade de uma liberdade parcial, moldada pelos direitos individuais de propriedade. A liberdade, no seio da sociedade civil burguesa, para o autor, não é considerada numa relação intersubjetiva entre homens e mulheres, mas sim de um indivíduo múnada, limitado a si mesmo, e corresponde na prática tão somente ao direito humano à propriedade privada. Vejamos uma passagem de *Sobre a questão judaica* que parece confirmar o que foi aqui afirmado:

A liberdade equivale, portanto, ao direito de fazer e promover tudo que não prejudique a nenhum outro homem. O limite dentro do qual cada um pode mover-se de modo a não prejudicar o outro é determinado pela lei do mesmo modo que o limite entre dois terrenos é determinado pelo poste da cerca. Trata-se da liberdade do homem como múnada isolada recolhida dentro de si mesma.

No entanto, o direito humano à liberdade não se baseia

na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo limitado, limitado a si mesmo (MARX, 2010c, p. 41).

Trata-se de uma reinterpretação invertida, ou realista, da máxima de que a liberdade do homem termina onde inicia a liberdade do próximo, vista agora a partir do prisma da concorrência, tão caro ao liberalismo econômico e político. Assim, quanto maior for o espaço de determinação de um indivíduo, espaço proporcionado pelas suas posses, menor será a liberdade dos demais.

IV. Conclusão

Ernst Bloch é um dos autores mais importantes do marxismo do século XX. No entanto, seu método de exposição pouco acadêmico, com forte influência do expressionismo alemão (VEDDA, 2007, p. 98), e sua insistência na conciliação entre distintas tradições de pensamento dificultaram e dificultam ainda hoje a sua recepção no Ocidente, enquanto no marxismo oriental lhe conferiram o rótulo de reformista.

Nossa hipótese é que a sua conturbada biografia é um importante fator para sua interpretação de Marx. Pois, da leitura dos seus textos e entrevistas publicados e editados na fase final da sua vida, parece que os traumáticos eventos dos quais participou diretamente – desde sua participação na Liga Espartaquista (1918-19), passando pelo exílio nos Estados Unidos durante a Segunda Guerra e culminando com o seu regresso à Alemanha como professor de Filosofia (primeiro no lado oriental, até a construção do muro, e depois no lado ocidental) – fizeram com que o autor tivesse em alta conta as posições conquistadas por meio da emancipação política, ainda que sem deixar de criticar e denunciar o caráter incompleto desse tipo de emancipação e das sociedades

construídas unicamente sobre esta perspectiva.

Dessa forma, fiel à concepção da associação necessária entre democracia e socialismo, de tradição luxemburguista,¹⁷ Bloch entende que a realização efetiva da emancipação política, promessa das revoluções burguesas, representa parte do caminho na direção da realização da utopia concreta da emancipação humana, ou pelo menos é um caminho possível para essa realização, ainda que nunca se trate de um caminho garantido, pois a história sempre é aberta às possibilidades do todo ou do nada.¹⁸

Dessa forma, ainda que o autor compreenda, junto com Marx, que a emancipação humana seja a auto-organização do trabalho produtivo, não mais estranhado, Bloch defende que a emancipação política, devidamente apropriada por uma humanidade adequadamente socializada, é, sim, um caminho possível para essa emancipação verdadeiramente humana.

Assim, ainda que não se trate de uma ruptura com o pensamento de Marx, aliás, nunca pretendida pelo autor d'*O princípio esperança*, há uma substancial diferença de compreensão acerca da emancipação política conquistada pelas revoluções burguesas. Ambos os autores reconhecem a importância histórica dessas conquistas e a melhoria relativa em relação ao antigo regime feudal de privilégios, mas, enquanto para Marx, como visto a partir das passagens destacadas de *Sobre a questão judaica*, trata-se de romper com um tipo específico de sociedade

¹⁷ Cf. Loureiro (1997).

¹⁸ Pastor (1986, p. 142) aponta que o todo (*Alles*) e o nada (*Nichts*) são categorias nucleares no pensamento de Bloch, pois o caminho já preenchido pode desembocar tanto no nada ou chegar a sua plena realização, o todo, representado pelo reino da liberdade. O uso dessas categorias faz com que o autor não incorra num otimismo escatológico simplista, na medida em que admite a involução do processo histórico, inclusive sua regressão total ao nada (PASTOR, 1986, p. 142-143). Nesse sentido, Thompson (2013, p. 7) afirma que “Bloch procurou resgatar o agir e o desejo humano da dogmática do determinismo enquanto defendia o marxismo contra a dogmática de um relativismo idealista. As coisas não são nem totalmente determinadas nem totalmente frutos da contingência, mas uma mistura dialética das duas”.

baseada no modo de produção capitalista, para Bloch, existe a possibilidade de suprimi-la a partir da realização dos seus próprios projetos e promessas ainda não completamente realizados.

Referências

BENSAÏD, Daniel. Apresentação. In: MARX, K. **Sobre a questão judaica**. Trad. Nélío Schneider e Wanda Brant. São Paulo: Boitempo, 2010.

BLOCH, Ernst. **Derecho natural y dignidad humana**. Trad. Felipe Vicén. Madri: Dykinson, 2011.

_____. **O princípio esperança**: Volume I. Trad. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

_____. O homem como possibilidade. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. **Revista Tempo Brasileiro**. n. 8, ano 4, p. 15-28, 1996.

_____. **On Karl Marx**. Herder and Herder: New York, 1971.

CHASIN, José. Marx: a determinação ontonegativa da politicidade. **Verinotio**, n. 15, p. 42-59, 2013.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **A sagrada família**. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

HABERMAS, Jürgen. Ernst Bloch: um Schelling marxista. In: FREITAG, B.; ROUANET, S. P. (orgs. e trad.). **Habermas**: sociologia. São Paulo: Ática, 1980.

JIMÉNEZ, Jose. **La estética como utopía antropológica**: Bloch y Marcuse. Madrid: Tecnos, 1983.

LOUREIRO, Isabel. Democracia e socialismo em Rosa Luxemburgo. **Crítica Marxista**, v. 1, n. 4, p. 45-57, 1997.

LÖWY, Michel; SAYRE, Robert. **Revolta e melancolia**: o romantismo na contracorrente da modernidade. Trad. Nair Fonseca São Paulo: Boitempo, 2015.

MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional**: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. Trad. Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina e Rafael Silva. São Paulo: EDIPRO, 2015.

MARX, Karl. Crítica da filosofia de Hegel: introdução. In: **Crítica da filosofia de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2010a, p. 145-158.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010b.

_____. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. Prefácio de 1859. In: **Contribuição à crítica da economia política**. 2ª ed. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. **Sobre a questão judaica**. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010c.

MÜNSTER, Arno. **Ernst Bloch**: filosofia da práxis e utopia concreta. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

NEUMANN, Franz. A mudança da função da lei na sociedade burguesa. Trad. Bianca Tavorari. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, n. 109, p. 13-87, 2014.

_____. **O império do direito**: teoria política e sistema jurídico na sociedade moderna. Trad. Rurion Melo. São Paulo: Quartier Latin, 2013.

PASTOR, Manuel Ureña. **Ernst Bloch**: ¿Un futuro sin Dios?. Madri: BAC Editorial, 1986.

RANIERI, Jesus. Apresentação. In: MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 11-18.

THOMPSON, Peter. Introduction: The Privatization of Hope and the Crisis of Negation. In: **The Privatization of Hope**: Ernst Bloch and the Future of Utopia. Peter Thompson e Slavoj Žižek (Orgs.). Londres: Duke University Press, 2013.

VEDDA, Miguel. Tragedia, actualidad, utopía. A propósito de las controversias entre el joven Lukács y el joven Bloch. In: **Ernst Bloch**: tendencias y latencias de un pensamiento. Buenos Aires: Herramienta, 2007.

O profascismo dos Wagner, por Theodor Adorno¹

*Henry Burnett*²

Resumo: O artigo examina três resenhas escritas por Adorno. Nos textos, publicados respectivamente em 1938, 1941 e 1947, o autor analisa a biografia de Wagner escrita por Ernest Newman, *The Life of Richard Wagner*. Nas duas primeiras, manifesta admiração pelo projeto e elogia seus resultados. No entanto, a última resenha destoa das anteriores, porque Adorno lhe atribui um título (“Wagner, Nietzsche, e Hitler”) sobre o qual cabem inúmeras considerações, principalmente pela gravidade de algumas hipóteses sobre a antecipação de conteúdos nazistas no interior do wagnerismo.

Palavras-chave: F. Nietzsche; T. Adorno; A. Hitler; Música; Nazismo.

The proto-fascism of the Wagners, by Theodor Adorno

Abstract: The article examines three reviews by Adorno. The texts, published respectively in 1938, 1941 and 1947, analyze Wagner’s biography written by Ernest Newman, *The life of Richard Wagner*. In the first two, Adorno expresses his admiration for the project and praises its results. The latest review, however, diverges from the previous ones, because Adorno assigns it a title (“Wagner, Nietzsche, and Hitler”) that calls for numerous considerations, mainly due to the gravity of some hypotheses about the anticipation of Nazi contents within Wagnerism.

Keywords: F. Nietzsche; T. Adorno; A. Hitler; Music; Nazism.

¹ Recebido em 12/07/2016 e aprovado em 02/02/2017.

² Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) e pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Este artigo é parte de uma pesquisa de pós-doutorado realizada na Universidade de Leipzig (2015-2016), financiada com o apoio da FAPESP por meio de Bolsa de Pesquisa no Exterior (BPE). Contato: hmburnett@gmail.com.

El protofascismo de los Wagner, por Theodor Adorno

Resumen: El artículo examina tres reseñas escritas por Adorno. En las reseñas, publicadas respectivamente en 1938, 1941 y 1947, el autor analiza la biografía de Wagner escrita por Ernest Newman, *The Life of Richard Wagner*. En las dos primeras, expresa admiración por su proyecto y elogia sus resultados. Sin embargo, la última reseña difiere de las anteriores, ya que Adorno le atribuye un título (“Wagner, Nietzsche, y Hitler”) que puede ser objeto de innumerables consideraciones, principalmente debido a la gravedad de algunas hipótesis sobre la anticipación de contenidos nazis dentro del wagnerismo.

Palabras clave: F. Nietzsche; T. Adorno; A. Hitler; Música; Nazismo.

Em 1947, Adorno publicou uma resenha na revista estadunidense *Kenyon Review* – ainda hoje em atividade –, dedicada ao quarto tomo da biografia de Wagner escrita por Ernest Newman e intitulada “Wagner, Nietzsche, e Hitler”. Na verdade, Adorno já havia resenhado todos os volumes da biografia, com exceção, salvo engano, do primeiro tomo – que, entretanto, é citado por Adorno em outros textos, indicando que ele leu o conjunto dos quatro volumes –, e publicado nesta ordem: “Ernest Newman, *The Life of Richard Wagner*, II” em 1938 (ADORNO, 2003a), “Ernest Newman, *The Life of Richard Wagner*, III” em 1941 (ADORNO, 2003b), e “Wagner, Nietzsche, und Hitler” (sobre Ernest Newman, *The Life of Richard Wagner*, IV) em 1947 (ADORNO, 2003c). A última resenha escapa ao padrão das anteriores, não apenas porque Adorno lhe atribuiu um título, mas porque justapôs aos nomes de Wagner e de Nietzsche o nome de Hitler. Gostaria de recuperar aqui o percurso desses textos, comentando-os na ordem em que foram publicados.

Em 1938, quando explora o segundo tomo da obra, Adorno é sucinto, embora não economize em observações que já demonstravam admiração empolgada, na medida em que o projeto “toma distância crítica das biografias correntes de Wagner” (ADORNO, 2003a, p. 371).³ Adorno destaca a cautela do autor ao reconstruir a participação de Wagner na revolução

³ A traduções das resenhas de Adorno são caseiras e de responsabilidade do autor.

em Dresden, em 1849, quando esteve ao lado de seus amigos Bakunin, Röckel e Heubner, enfatizando que, embora tenha se mantido a salvo, não teria deixado de acompanhar tudo de perto, participando do levante de maneira mais exposta do que se pensava até então. Adorno ressalta a contribuição da obra na medida em que, pela primeira vez, um biógrafo “se detém também sobre as circunstâncias econômicas das principais figuras” (ADORNO, 2003a, p. 371), o que serve para recuperar e situar determinados comportamentos públicos de Wagner, ditados muitas vezes por sua situação econômica delicada. Adorno discorda da tese de Newman segundo a qual “Wagner voltou-se para a metafísica pessimista em função de sua crescente resignação política, enquanto o Siegfried original, criado diretamente a partir do modelo de Bakunin, teria simbolizado o vitorioso proletariado” (ADORNO, 2003a, p. 372). Para Adorno, Newman não mediu corretamente o peso da influência de Schopenhauer sobre Wagner, levando-o a atribuir “a ideia da negação da vontade de viver à autonomia da interioridade de Wagner mais do que seria admissível” (ADORNO, 2003a, p. 372). Aqui podemos lembrar da crítica que Nietzsche fez a Wagner, quando este se considerava schopenhaueriano. Nietzsche, embora tendo tomado distância de Schopenhauer na mesma medida que de Wagner, julgava essa autocompreensão de Wagner um equívoco e um desrespeito a Schopenhauer e seu verdadeiro pessimismo; como um cristão – Wagner – poderia ser um pessimista? Apesar disso, Adorno considera que o livro de Newman permitiria identificar a guinada pessimista de Wagner em um momento anterior ao de sua decepção política, mas é importante perceber que, a rigor, Wagner teria forjado para si um outro pessimismo, desencadeado estritamente em função do fracasso inicial na propagação de sua obra, uma reação pessoal e, portanto, bem distante do ideal schopenhaueriano. Assim, os métodos empregados a partir dessa autodefesa desmontariam a ideia de que Wagner se absteve de esperar as benesses da Duquesa de Weimar, ao contrário: demonstrava consistentemente sua distância das ideias revolucionárias e sua

adesão interessada ao Estado. A biografia apresentava o aparato documental suficiente para demonstrar ponto por ponto essa tese.

Três anos depois, quando retoma a obra de Newman a partir da publicação do terceiro volume da biografia, Adorno (2003b) destaca o período coberto pelo tomo, entre 1859 a 1866, que considera o momento dos “anos críticos” da vida de Wagner. Redigida em inglês por Adorno, a resenha destaca a “acuidade filológica e o instinto histórico” do autor, que permitiria ao leitor notar o quanto a música por assim dizer pura esteve acima do drama musical naquele período; para isso, Adorno aponta a importância da análise musicológica de Newman, que apontou nitidamente as incongruências do 2º ato dos *Mestres cantores*. Adorno dá destaque ao tratamento histórico dispensado ao rei Ludwig, a dissecação de suas idiossincrasias, sua sensibilidade em relação às artes e ao teatro, em especial. Mas em um momento fundamental do comentário, Adorno afirma: “em toda sua obra, Newman defende Wagner contra todo tipo de objeção filisteia” (ADORNO, 2003b, p. 400). Esse comentário, como se pode facilmente notar, serve para introduzir um tema abertamente nietzschiano na resenha. Apesar de defender Wagner contra o filisteísmo, Newman teria aderido, talvez de modo involuntário, a um certo nietzschianismo quando identificou em Wagner uma aceitação das normas estabelecidas e uma identificação com o moralismo tão combatido pelo amigo filósofo. O biógrafo parece ter caído nas graças de Adorno exatamente por ter conseguido atingir questões delicadas com um rigor crítico refinado.

Num trecho que nos interessa especialmente, Adorno destaca o enquadramento estético-musical de Wagner por Newman, que não o considerava um “compositor de óperas” preocupado em disputar espaço e o dinheiro do público com outros compositores do gênero. Se Wagner realmente poderia ser caracterizado por seu “distanciamento do mercado”, como teria sustentado Newman, “Cosima teria desenvolvido para ele a técnica e a prática monopolista” (ADORNO, 2003b, p. 402). Era de se esperar que Adorno comentasse com mais vagar a opinião de Newman que, como se sabe, não é isolada; a obra

de Wagner, ainda hoje, é considerada por alguns críticos não uma ruptura com a ópera clássica, mas, de várias maneiras, sua continuadora, mesmo tendo introduzido elementos formais que foram além do tonalismo clássico empregado na ópera tradicional. Esta continuação seria mais em razão dos procedimentos mercadológicos que por uma semelhança formal inseparável. Adorno, no entanto, se detém em um outro aspecto, aparentemente mais importante naquele momento – não esqueçamos que ele publica a terceira resenha apenas dois anos depois do fim da guerra –, isto é, Adorno vai delimitar seu comentário e abrir a perspectiva temática cujo tema central gostaria de explorar com mais vagar aqui: o antissemitismo como fascismo precoce dos Wagner.

Comentando a suposta ação programática de Cosima, Adorno não hesita em afirmar que, no interior do que podemos chamar de procedimento wagneriano, “os juízos apodícticos sobre questões das quais não se sabe nada, que substituem as decisões racionais pelo poder e autoridade, foram mais tarde inteiramente absorvidos nas condutas típicas do nacional-socialismo” (ADORNO, 2003b, p. 403). Cosima é tratada como uma espécie de *daimon* de um wagnerismo rasteiro.

Em geral, há uma dupla via de tratamento da questão do antissemitismo de Wagner; a primeira, baseada na importância incontestável da obra dramático-musical do compositor, defende seu legado acima de qualquer comprometimento político-ideológico, estando sua obra acima do vínculo. No entanto, a segunda via não isenta Wagner da conexão funesta com a política alemã que lhe serve de guia e espelho ainda em vida. O crescimento potencial do Estado alemão no século XX, a chegada de Hitler ao poder, e o posterior acolhimento da monumentalidade wagneriana como uma espécie de trilha sonora oficial do Terceiro Reich são elementos incontestáveis de uma história que ainda renderá muito debate. Considerando as possíveis exceções, podemos dizer que os defensores de Wagner são aqueles óbvios entendedores do legado estético de seus dramas musicais hipermodernos, e os que não aceitam a posição de proximidade com o nazismo posterior – e as manifestações antissemitas – são os que analisam o wagnerismo

à luz da política contemporânea e da herança fascista.⁴ Adorno amplia a perspectiva de modo radical, a começar pela frase “Hitler é o herdeiro de Wahnfried não apenas no que se refere ao racismo” (ADORNO, 2003b, p. 403). Wahnfried, a vila dos Wagner construída em Bayreuth a partir do projeto do arquiteto berlinense Wilhelm Neumann, entre 1872 e 1874, onde estão guardados os restos mortais dos Wagner, é sinônimo da centralidade do projeto wagneriano naquela localidade. Na portada, se lê: *Hier wo mein Wähen Frieden fand – Wahnfried – sei dieses Haus von mir benannt* [Aqui onde minha loucura encontrou a paz – Wahnfried – que esta casa seja assim chamada].

Mas o que Adorno quer dizer com “não apenas no que se refere ao racismo”? Porque, diz ele, as ações do “sublime carrasco bárbaro” já estariam antecipadas nos juízos literários de Cosima. Adorno afirma que “desde a mais tenra juventude [Cosima] se manteve fiel a uma máxima, a de corroborar cada prejuízo existente através de um despotismo baseado no sucesso, um sucesso que ela mesma tivesse criado” (ADORNO, 2003b, p. 403). Para Adorno, foi Cosima a responsável pelo que podemos chamar hoje de uma instrumentalização do que era apenas um germe autoritário; foi “a filha de um pianista húngaro e uma condessa francesa” que acrescentou um “toque terrorista ao antissemitismo wagneriano” (ADORNO, 2003b, p. 402-3).

Adorno fez até aqui, como se pode notar, algo próximo realmente de uma resenha da biografia escrita por Ernest Newman, mas o tom de comentário bibliográfico – ainda que incisivo em alguns momentos – muda completamente quando passa a se ocupar do quarto volume da biografia, que não apenas recebe um título, como vimos, o que dá à resenha um tom ensaístico, mas porque ganha um nítido fôlego especulativo em relação aos dois anteriores, ultrapassando o livro de Newman em direção à

⁴ Se consultamos o Especial *Wagner 200*, da emissora alemã Deutsche Welle, dedicado ao bicentenário de nascimento do compositor, encontraremos o tema do antissemitismo tratado sem as cores nuançadas da musicologia defensiva. Ver, por exemplo, Todeskino (2013).

formulação de verdadeira hipótese a respeito dos descaminhos do antissemitismo wagneriano. O último texto começa exaltando, ainda uma vez, o esforço crítico de Newman em se posicionar contra as biografias populares, estas consideradas por Adorno o “último filho da indústria cultural” – livros dedicados somente ao endeusamento de homens célebres, abrindo mão de revelar o significado amplo de suas obras e sua existência, isto é, biografias críticas, como viria a ser, por exemplo, a de Curt Paul Janz dedicada a Nietzsche. A obra de Newman seria o extremo oposto da *biographie romanesque*, como destaca afirma Adorno; sendo rigorosa e sóbria, passa muito longe de um positivismo vago e banal, chegando mesmo a invertê-lo na medida em que o leva ao limite. Para Adorno, Newman desconstrói os lugares-comuns dos quais a burguesia se alimenta, ela que não passa de uma horda de filisteus da cultura, lembra, citando Nietzsche novamente.

Cosima recebe a atenção direta de Adorno pois, ao procurar a verdade dos fatos, Newman teria mostrado como ela seria “a mulher de uma ideia só, que administra o gênio, a secretária de assuntos externos do Santo Gral, a governanta Egeria [i.e. a que inspira, ‘a deusa a quem Numa Pompílio fazia crer que consultava’, HB], a liberal filha plebeia da antiliberal condessa d’Agoult, cuja mente antecipa em grande medida a mentalidade fascista” (ADORNO, 2003c, p. 405). Wagner não seria individualmente poupado: o rei Ludwig teria mantido distância dele a fim de manter o “ardor à longa distância” desse compositor que, segundo Adorno, manifestava traços sadomasoquistas nítidos ao expor seu ódio contra todos os que em algum momento de sua vida o fizeram algum bem. O período coberto pelo tomo quatro é justamente aquele que compreende o final do período de Tribschen e de Wagner em Bayreuth.

Sendo o volume com menor quantidade de “revelações”, não deixa de ser aquele sobre o qual Adorno dará maior atenção. As razões são logo explicitadas: “Em primeiro lugar, este quarto tomo reúne soberbas evidências que sustentam uma tese que poderia ser resumida da seguinte maneira: como ser humano, Wagner encarnou num grau surpreendente o caráter fascista, muito antes

que o fascismo fosse sonhado” (ADORNO, 2003c, p. 405). Como podemos constatar, não se trata mais de um comentário sobre dados biográficos, antes de uma grave acusação histórica fundada sobre a pesquisa documental de Newman. Adorno destaca um dado teórico e metodológico importante que pode sustentar, pelo menos por hora, a direção de suas observações: o fato de Newman não explorar as obras e os textos teóricos de Wagner para criticar suas posturas ideológicas e políticas, mas que sua pesquisa se aprofunda baseada em certas delimitações de caráter que, segundo Adorno, “adquirem um significado que ultrapassa a ocasião biográfica à luz do conhecimento sócio-psicológico atual” (ADORNO, 2003c, p. 406). Não precisamos muito para perceber que o elogio de Adorno aponta para o recorte analítico do texto de Newman. Embora sem citar Freud, Adorno dá indicações de que Newman o leu e se serviu dele para analisar aspectos comportamentais de Wagner, daí ter compreendido suas ações “à luz do conhecimento sócio-psicológico atual”.

O recorte psicológico faz eco na *fisiologia da arte* do último Nietzsche, para quem Wagner personificava a própria decadência, e por isso não a compreendia como um movimento degenerativo, isto é, não conseguia perceber sua própria expressão decadente e o reflexo de seu tempo na sua obra dramática. Uma longa passagem de Adorno torna essa vinculação mais clara:

Na vida privada, o artista se assemelhava mais especificamente ao agitador fascista. Quem não pensaria em Hitler lendo que Wagner “formava todas as tardes uma espécie de ‘corte’ na qual ele, como era habitual, monopolizava a maior parte da conversa, ditava uma lei sobre todos os sujeitos sob o sol, concedendo à companhia longas leituras de sua autobiografia [...] entregando-se livremente a seus acessos de raiva, tão comuns quando era contrariado e [...] alienava e hipnotizava por turnos todos aqueles que estavam em contato com ele”. Wagner mostrava

aquela mistura de “fé” e disposição para trair seus amigos mais próximos, tão importante para a sociologia das ilegalidades fascistas (ADORNO, 2003c, p. 406-7).

A biografia encontra em Adorno um leitor fervoroso, mas também dá margem para refletir sobre as razões desta grave acusação contra Wagner não ter encontrado lugar em outros textos com a mesma intensidade e enfoque, ou seja, por que foi preciso esperar por essa pesquisa para sagrar Newman e legitimar o ataque a Cosima? Adiante voltaremos a esta questão. Os procedimentos do compositor do *Parsifal*, comentados por Newman a partir do forte conteúdo analítico já mencionado, parecem adequados para esse diagnóstico adorniano do que chamo aqui de profascismo dos Wagner. Quando Newman menciona o afastamento de Wagner em relação ao rei Ludwig e a aproximação com o poderoso Bismarck, esse movimento não passa de “simples traição” para o biógrafo, mas quando Wagner abandona Munique e parte para a construção de Bayreuth, projetando ali a nova sede para os festivais, “se introduz um motivo fascista: o desejo de monopolizar a opinião pública”, como apõe Adorno corroborando a conclusão do biógrafo. O comentário de Newman citado abaixo ilustra bem em que termos a afinidade entre ele e o filósofo se estabelece: “Por um lado [Wagner] não podia vencer sua aversão congênita pelas grandes cidades, onde havia muita gente com audácia para ter opiniões próprias sobre toda sorte de assuntos sobre os quais ele se considerava uma autoridade, por graça de Deus” (NEWMAN *apud* ADORNO, 2003c, p. 406).

Este “comportamento fascista” se ramifica em determinados atos de Wagner, mormente naqueles que, algum tempo depois, poderiam ser identificados claramente com os nazistas. Como exemplo, Adorno menciona a sensação de conspirações constantes, que Wagner supunha gestadas por todos ao seu redor, e que o fazia atacar as “maquinações” que julgava em andamento contra ele e Cosima, gente malévola que gostaria de ver punida, mas que

permanecia “impune”. Salvo algum equívoco, Adorno se ampara nas análises de Newman para mostrar o quanto determinadas ações de Wagner anteciparam atos nazistas como um aparato antecipado de ação, um espelho, e o faz através da recuperação de momentos bem específicos, como aquele em que Wagner insulta o diretor judeu do *Parsifal*, Hermann Levi, culpando-o por sua maneira “sombria de ver as coisas”; para Adorno, “esses incidentes revelam seu significado completo 50 anos depois da morte de Wagner: Hitler dinamizou sua primeira perseguição violenta aos judeus, em 1933, como uma ação defensiva contra o que ele chamava de histórias atrozes difundidas no estrangeiro pelos refugiados” (ADORNO, 2003c, p. 407). Wagner não é simplesmente julgado por um suposto vínculo *post mortem* com o nazismo, antes ele é considerado como um “mentor” para além da empatia formada entre alguns dramas com suas execuções impostadas e a monumentalidade estética captada alguns anos depois pela cineasta Leni Riefenstahl. Adorno se serve da imagem de Wagner formada por Newman, para potencializá-la e mostrar que “em menor grau as ideias lunáticas de Wagner pressagiam a marca da *Realpolitik* hitlerista” (ADORNO, 2003c, p. 407).

As passagens expressam mais que qualquer tentativa de análise, como neste episódio de um suposto diálogo de Wagner como o pintor russo Joukovski, na primeira vez que o encontrou: “eu sei como ajudar a Rússia, mas ninguém me pergunta [...]. O czar deve colocar fogo pessoalmente em São Petersburgo, mudar sua residência imediatamente para Odessa e depois ir para Constantinopla” (*apud* ADORNO, 2003c, p. 406-7). Adorno constrói uma espécie de paralelo entre a reconstrução histórica elaborada pelo biógrafo e inúmeras de suas próprias reflexões anteriores e ulteriores sobre a barbárie alemã. Com isso, não apenas referenda a empreitada de Newman, mas aproveita o pretexto da resenha para explicitar, sem meandros teóricos e especulativos, o que julgava estar na base da construção nacional-socialista. As “declarações [do compositor] são testemunho da existência de um dos mais sinistros traços do caráter fascista ainda no tempo de Wagner: a tendência paranoica de projetar sobre os outros sua própria

violenta agressividade” (ADORNO, 2003c, p. 407). Quando tenciona com Newman, ainda que em poucos momentos e sutilmente, não é para contradizê-lo, mas para confirmá-lo, como neste caso que vale citar: “Newman duvida que o termo paranoico tenha sentido aqui. No entanto, ele descreve com uma autenticidade difícil de superar uma constituição paranoica no sentido mais específico da palavra” (ADORNO, 2003c, p. 407). Então, Adorno apropriou-se do que podemos chamar de uma análise “comportamental” elaborada por Newman, para colocar em relevo mais do que uma similitude, antes uma imbricada trama que une Wagner, visceralmente, ao procedimento opressor ulterior:

É o caso de Malvina Schnorr von Carolsfeld, a primeira Isolda de Wagner, que se tornou, após a morte de seu marido, vítima de um médium, meio lunático, meio trapaceador, e que tentou introduzir Wagner em uma pouco auspiciosa comunhão de almas, com ou sem a ambição de casar-se com ele, e que, depois de tê-la rejeitado, o denunciou ao rei de uma forma que abalou as relações entre os dois homens. A apresentação que faz Newman do caso desmente a lenda oficial de Bayreuth sobre a bondade de Wagner. Newman revela a crueldade com a qual Wagner perseguiu sua perseguidora. A atitude de Wagner só pode ser explicada por uma atmosfera geral de contágio paranoico [...]. Este clima de paranoia coletiva que caracterizou o grupo de Bayreuth se propagou por toda a Alemanha hitlerista [...] (ADORNO, 2003c, p. 407-8).⁵

⁵ No § 90 dos *Minima Moralia*, Adorno utiliza novamente o termo “contágio paranoico”: “Palavras, números, datas, uma vez concebidos e externados, adquirem autonomia e trazem desgraça a todos que se aproximam deles. Eles formam uma zona de contágio paranoico [*paranoischer Ansteckung*] e é necessária toda a razão para quebrar seu encanto. A magia que envolve os slogans políticos grandiosos e nulos repete-se no plano privado nos objetos aparentemente os mais neutros: a rigidez cadavérica da sociedade estende-se até a célula da intimidade, que se julgava protegida contra ela” (ADORNO,

Por outro lado, Newman incorporou na biografia de Wagner trechos inteiros de uma obra que seria dedicada a Nietzsche, e que ele não chegou a publicar por ter abandonado o projeto. Sobre essa incorporação do trabalho anterior, Adorno considera-a da maior importância, pois a amizade e a ruptura com Nietzsche teria sido um dos acontecimentos historicamente mais “significativos e simbólicos” da vida de Wagner, embora Adorno ressalte que o fim da amizade pouco significou para o maestro, bem diferente, como sabemos, do efeito que surtiu sobre Nietzsche. O principal dessa guinada retroativa pode, ainda hoje, lançar alguma luz sobre um momento fundamental da relação entre os dois, isto é, o ambiente em torno do primeiro festival de Bayreuth.

Para Adorno, Newman constata que, de fato, não havia nada parecido com uma íntegra amizade entre os dois, mas que isso também foi maquinado pela irmã de Nietzsche, Elisabeth Foerster-Nietzsche, que também forjou e manipulou a história que descreve a fuga de Nietzsche desde Bayreuth em 1876. Diferente da ideia de que Nietzsche deixara Bayreuth em função de uma desilusão filosófica, Newman mostraria – em seus “capítulos mais detetivescos” – que Nietzsche deixou Bayreuth por problemas de saúde. Ademais, como lembra Adorno, “não custaria muito acusar a infeliz Elisabeth, a Sancho Pança do *Zarathustra*, de falsificação” (ADORNO, 2003c, p. 408). Adorno, não há dúvida, conhecia bem

1993, p. 156). No texto que estamos analisando, escrito em inglês, a expressão é “paranoid contagion”. O termo “paranoia” tem claramente uma base freudiana, ou ao menos psicanalítica, no sentido de um “delírio persecutório”, no entanto, “contágio paranoico” é uma composição, ao que tudo indica, forjada pelo próprio Adorno. No *Dicionário da psicanálise* de Laplanche e Pontalis, no verbete “paranoia”, lemos: “Psicose crônica caracterizada por um delírio mais ou menos bem sistematizado, pelo predomínio da interpretação e pela ausência de enfraquecimento intelectual, e que geralmente não evolui para a deterioração. Freud inclui na paranoia não só o delírio de perseguição, como a erotomania, o delírio de ciúme e o delírio de grandeza” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1991, p. 334). No Dicionário de psicanálise de Elisabeth Roudinesco e Michel Plon, pode-se recuperar a etimologia completa do termo, que remonta aos gregos (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 572).

a questão da falsificação das obras e da correspondência de Nietzsche pela irmã, por isso, mesmo destacando o fôlego de Newman, afirma que as informações não alterariam demasiado o que já se conhecia. Embora o biógrafo acreditasse que, em 1875, Nietzsche fosse ainda um seguidor acrítico de Wagner, Adorno vê nas engrenagens do próprio livro o desmentido, pois Newman afirma em certo momento que “parece claro que a natureza ‘tirânica’ de Wagner e sua antipatia por Brahms perturbou e desgostou Nietzsche por algum tempo” (ADORNO, 2003c, p. 408).

Adorno, bem antes que a pesquisa filológica se impusesse como um padrão da *Nietzsche-Forschung*, já afirmava que Newman fora capaz de descortinar meandros fundamentais envolvendo as manipulações familiares da obra de Nietzsche, como na passagem abaixo:

não precisamos tomar ao pé da letra a epígrafe editorial – “do ano de 1874” – que encabeça as notas sobre Richard Wagner em Bayreuth publicadas postumamente. Existem quase 70 delas e Nietzsche pode ter começado a escrevê-las em janeiro, mas não há motivo para acreditar que todas foram escritas neste mês. Como Elisabeth estava morando com ele na Basileia desde abril de 1874, é uma discussão duvidosa que ele tivesse pelo menos debatido com ela sobre Wagner (NEWMAN *apud* ADORNO, 2003c, p. 408).

Adorno se antecipa em algumas décadas aos estudos italianos de Giorgio Colli e Mazzino Montinari, que reposicionaram a obra de Nietzsche a partir de um sólido trabalho filológico-histórico, que incluiu a querela com Wagner. Adorno parte de uma observação sobre Brahms, a partir de um episódio conhecido como “Triumphlied Episode” (“o caso do Triumphlied”, em tradução livre), que precisamos recuperar ainda que de modo breve. Em uma das visitas de Nietzsche a Wagner, depois que este entreteve seus hóspedes tocando piano, Nietzsche mostrou a ele a partitura da obra de Brahms (*Triumphlied*), composta em homenagem à então recente unificação do 2º Reich alemão. A reação de Wagner,

como descreve Cosima em seu diário, foi imediata e sarcástica, e descreve que o compositor teria gargalhado com sarcasmo com a ideia de um uso da palavra justa para a música, demonstrando consternação sobre o caráter miserável daquela composição que o amigo Nietzsche elogiara e, por fim, afirmado, muito irritado, sobre a saudade de um dia encontrar na música algo que expressasse a transcendência de Cristo, algo no qual o impulso criativo, uma emoção que falasse às emoções pudesse ser vista (cf. CATE, 2002, HOLLINRAKE, 1973 e WAGNER, 1976). Quando Newman recupera essa cena é para mostrar que a divergência inicial entre os dois não foi forjada em Bayreuth e que a agressividade intencional de Wagner teria sido a causa dessa primeira suposta cisão, tempos antes da primeira edição do prestigioso festival. Adorno apoia-se nisto para sugerir que a questão precedia o problema das datas e das divergências:

Poderiam existir desencontros entre algumas datas, mas não deve haver nenhuma dúvida de que o distanciamento de Nietzsche em relação a Wagner remonta para bem antes do primeiro festival de Bayreuth e a causa foi o próprio desenvolvimento filosófico de Nietzsche, não apenas sua preocupação ou seu desapontamento narcísico em Bayreuth e que os defeitos que atribuía a Wagner, embora “privados”, estavam relacionados com um assunto mais profundo, qual seja, a observação de Nietzsche acerca do caráter ideológico da obra de Wagner, do conformismo do compositor em relação à classe média (ADORNO, 2003c, p. 409).

Se em quase todo o texto Adorno não deixa de elogiar o projeto biográfico e o recorte crítico, também não se furta de mostrar a ligeira intenção parcial do biógrafo, que, apesar do detalhamento com o qual adentra os meandros do acontecimento de Bayreuth, acaba por fazê-lo de modo um tanto indiferente ao

significado suprapessoal da controvérsia. O que Adorno quer dizer é que isso não seria nada mais que “um indicativo de uma atitude motivada não tanto por sua predisposição particular, mas pelo clima cultural anglo-saxão, para o qual parece extremamente difícil captar a importância histórico-filosófica de uma figura tão desesperadamente alemã como a de Nietzsche” (ADORNO, 2003c, p. 409). No fundo, Nietzsche teria sido vítima do que admirava: a sobriedade ocidental e a desilusão positivista, as quais teriam sido voltadas contra ele. Newman, talvez ingenuamente, cita em sua biografia um autor como A. H. J. Knight, que seguia uma ideia comum na época, segundo a qual Nietzsche não passava de um autor desprovido de lógica, capaz de afirmar, por exemplo, que ele “era tudo, menos um lógico”, que “sua contribuição para a filosofia foi insignificante”, e que “nunca conseguiu provar cientificamente uma opinião” ou mesmo a “afirmação fantástica”, nos termos de Adorno, de que Nietzsche era “intelectualmente preguiçoso”; todas incontestes até aquele momento. Adorno, então, demarca a obra de Nietzsche à luz da tradição, num momento raro de síntese:

A divisão de trabalho entre o historiador da mente e o filósofo fez com que Newman, grande historiador que é, passasse por cima do fato de que os critérios da filosofia oficial que ele aceita são os que Nietzsche submete à análise crítica mais penetrante; de que sua desobediência do jogo das regras acadêmicas não se deve a uma falta de rigor e autodisciplina, antes a uma falta de ingenuidade e conformismo. Nietzsche, um dos ilustrados mais avançados, percebia no “sistema”, e no que este significava, o mesmo ânimo apologético que percebia na religião da redenção ou, não menos, na totalidade, certamente sistemática, do drama musical wagneriano. Quando se voltava contra os valores aceitos da civilização, o amor e a compaixão, ultimamente reafirmados por Wagner, sua intenção não era ser complacente com a iminente recaída na

barbárie, mas sim justamente o contrário: ele advertia sobre o elemento de barbárie presente nos valores culturais oficiais (ADORNO, 2003c, p. 410).

Na esteira de Nietzsche, Adorno identifica no “ânimo apologético” da filosofia tradicional uma forma de abertura à catástrofe, uma similitude com as intenções subliminares imbricadas na religião tradicional – uma afirmação radical, mesmo partindo de Adorno, que reitera a formulação basilar de Nietzsche, segundo a qual a ideia de sistema possuía um fundo perigosamente totalitário e assimilável, próximo da ideia de uma religião redentora, e o wagnerismo, que tudo isso incorporava, emprestaria seu vigor ao programa mortificante que pouco depois do desaparecimento de Nietzsche ocuparia o primeiro lugar da cena política. Em suma, tudo isso mostra que os valores afirmativos do ocidente mascaravam o desastre que eles próprios propiciavam, na formulação crítica que se tornou quase sinônimo da *Dialética do esclarecimento*. Mas Adorno não isenta Nietzsche completamente, por assim dizer, dos equívocos consentidos a partir de uma leitura enviesada de seus conceitos fundamentais, como naquilo que Adorno não hesita em chamar de “doutrinas positivas”, presas fáceis da ideologia, as “implicações fascistas” de seu culto ao poder e seu desprezo pelas massas. Mas não resta dúvida de que Adorno não culpabiliza Nietzsche historicamente, antes seus intrincados caminhos filosóficos, cuja leitura precisava estar, como se sabe, além dele; portanto, “seu negativismo no que toca à tradição lógico-sistemática, à moralidade tradicional e à arte afirmativa também era expressão do humano num mundo no qual o conceito de humanidade havia se tornado uma farsa” (ADORNO, 2003c, p. 409-10).

Mas a explicação última para o título da resenha, “Wagner, Nietzsche, e Hitler” – a vírgula que separa Hitler dos dois é um requinte estilístico que não deve ser ignorado – só ao final se delineia com mais clareza. Newman teria interpretado o conflito entre Wagner e Nietzsche como um “enfrentamento de personalidades egocêntricas” que, tendo buscado poder ao longo

de suas vidas, haviam de chocar-se inevitavelmente em razão dessa similitude, ao que Adorno afirma: “Isto pode ser ou não verdade, mas há razões para acreditar que Wagner, o ideólogo dos ideais ascéticos, tenha muito mais desejo de poder que o filósofo que revelou a vontade de poder” (ADORNO, 2003c, p. 410). Se não seria tolerável julgar a questão a partir da personalidade de ambos, Adorno sugere o procedimento mais óbvio, ou seja, a análise direta de suas obras. Newman teria sugerido que, ao povo alemão, teria sido melhor seguir a doutrina da misericórdia wagneriana à concepção *para além de bem e mal* de Nietzsche, mas, para Adorno, essa assimilação já estava definida: “os nazistas assimilaram ambas por igual”. A distinção e o cenário cultural descritos por Adorno são da maior importância:

No entanto, isso aconteceu na tradição do espírito alemão de modo idêntico. A indiferença pragmática do nazismo permitiu que toda verdade por si fosse neutralizada pela *Realpolitiker*, permitindo que toda ideia fosse neutralizada e convertida em “bem cultural” e exibida pela propaganda alemã como um ornamento. Nenhuma obra filosófica ou artística alemã pode ser julgada a partir de sua assimilação manipuladora por Hitler, para quem incidentalmente Wagner foi sem dúvida mais popular que Nietzsche. Se alguém se dedica aos méritos da causa, ou ainda às persuasões pessoais dos dois antagonistas, não resta dúvida de que a obra de Wagner, nos detalhes mais íntimos da técnica musical, presta-se à falsificação nazista que ela mesma parece produzir com os seus gestos propagandísticos. A religião do amor e da compaixão proclamada por ela não tem maior dignidade que a proteção do jogo por Goering. A redenção equivale à aniquilação em Wagner: Kundry é redimida da mesma forma que a Gestapo acredita ter redimido os judeus (ADORNO, 2003c, p. 411-12).

Adorno não hesita em identificar nos procedimentos composicionais de Wagner os elementos assimiláveis pelo

nazismo, num dos textos mais diretos que já se escreveu sobre esta questão. Mas se há “razões” para um tipo de facilitação na aliança entre wagnerismo e nazismo, algo muito distinto se passa quando essa recepção alcança Nietzsche. Para Adorno, o inverso dessa identificação natural entre a música de Wagner e os nazistas já se expressa na rejeição histórica de Nietzsche em relação aos nazistas e a Wagner, e não apenas isso, para Adorno, os ataques incansáveis contra a racionalização e as mentiras, a “demonstração ímpar do caráter repressivo da cultura ocidental”, estão mais próximos da necessária reconciliação final que o vernáculo dos que arvoram a reconciliação para perpetuar a injustiça.

Em 1947, apesar de toda lucidez com a qual Adorno lê Nietzsche duas décadas antes que a edição crítica viesse à tona, e das consequentes separações teóricas e ideológicas que o separavam de Wagner, como demonstra nos momentos de tensão crítica com Newman, isso não significa, como já mencionado, que os comentários incisivos de Adorno formassem uma unidade no que diz respeito a Nietzsche, isto é, ao fim não se poderia vislumbrar um desfecho para a querela Nietzsche/Wagner. No entanto, rigorosamente falando, Adorno parece sustentar que a obra de Wagner autorizava, de todas as maneiras, sua utilização como aparato para as manipulações nacional-socialistas, ou seja, que seria possível defender inclusive uma filiação estrutural entre as filigranas técnicas e musicais e os procedimentos opressores. Mas, como defende Adorno, Newman estava correto em condenar um certo atraso e o diletantismo musical de Nietzsche, pois este permaneceu aquém dos elementos desenvolvidos em torno do *Tristão*, que transcendiam a grandiloquente cosmovisão germânica, preferindo atacar o compositor Wagner, em nome da luz e da claridade mediterrâneas, numa referência clara às inclinações de Nietzsche por Bizet e pela ópera Carmen. Como se vê, a inclinação de Nietzsche ao Sul não foi vista por Adorno como uma saída defensável do wagnerismo e do germanismo. Para ele, ao defender a música francesa e italiana, Nietzsche não teria percebido que havia mais conformismo nelas do que na ideologia que movia o wagnerismo. Com isso, Nietzsche teria sido vítima

das “primeiras manifestações da indústria cultural moderna, como a ópera ligeira francesa, que já era *show*”, diz Adorno invocando o jargão estadunidense. “Pelo contrário, muitas das características especificamente fascistas de Wagner, particularmente seu antissemitismo, são devidas à sua oposição à comercialização da cultura” (ADORNO, 2003c, p. 411). Isso não significa que Wagner estivesse protegido contra a indústria cultural, pois “a técnica de sua obra religiosa, o *Parsifal*, antecipa a técnica do cinema”, afirma Adorno ecoando uma passagem fundamental da *Dialética do esclarecimento*, que retomo aqui em função de sua centralidade:

A televisão visa uma síntese do rádio e do cinema, que é retardada enquanto os interessados não se põem de acordo, mas cujas possibilidades ilimitadas prometem aumentar o empobrecimento dos materiais estéticos a tal ponto que a identidade mal disfarçada dos produtos da indústria cultural pode vir a triunfar abertamente já amanhã – numa realização escarminha do sonho wagneriano da obra de arte total. A harmonização da palavra, da imagem e da música logra um êxito ainda mais perfeito do que no *Tristão*, porque os elementos sensíveis – que registram sem protestos, todos eles, a superfície da realidade social – são em princípio produzidos pelo mesmo processo técnico e exprimem sua unidade como seu verdadeiro conteúdo (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 116-7).

Ao fim, Adorno parece manter a tensão paradoxal que, de resto, sustenta suas análises das obras de Wagner e Nietzsche. Se manteve ao longo de todo o comentário uma posição muito firme de negar as supostas relações de Nietzsche com o nazismo, a resenha se encerra deixando completamente em aberto os caminhos do wagnerismo, e o faz recuperando o que parece ter sido um lance de revolta de Wagner em relação aos ditames da padronização que o encontraram ainda em vida:

Quando ensaiava a Música da transformação do primeiro ato [do *Parsifal*] com seu diretor de cena, este declarou que daquela forma restava pouco tempo para trabalhar no complicado aparato cênico; Wagner precisou então escrever a música que pudesse ocupar aqueles três ou quatro minutos que eram necessários. “Suponho [teria dito Wagner] que agora vou ter que compor com a régua de medida, teria resmungado”. Talvez seja na apresentação desses fatos opacos e não interpretados onde a paciência de Newman e sua obra desinteressada mais se aproximem do objetivo de decifrar os hieróglifos do seu objeto de estudo (ADORNO, 2003c, p. 411-12).

Referências

ADORNO, Theodor. Ernest Newman, **The Life of Richard Wagner, II. In: Musikalische Schriften VI (Gesammelte Schriften, Band 19)**. Frankfurt: Suhrkamp, 2003a, p. 371-372.

_____. Ernest Newman, The Life of Richard Wagner, III. In: **Musikalische Schriften VI (Gesammelte Schriften, Band 19)**. Frankfurt: Suhrkamp, 2003b, p. 400-403.

_____. Wagner, Nietzsche, und Hitler. In: **Musikalische Schriften VI (Gesammelte Schriften, Band 19)**. Frankfurt: Suhrkamp, 2003c, p. 404-412.

_____. **Minima Moralia**. Trad. Luis Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1993.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. A indústria cultural. Trad. Guido de Almeida. In: **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

CATE, Curtis. **Friedrich Nietzsche**. London: Hutchinson, 2002 [e-book].

HOLLINRAKE, Roger. **Wagner and Nietzsche: The Triumphlied Episode** (Nietzsche Studien 2). Berlin/New York: De Gruyter, 1973.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J-B. **Vocabulário da Psicanálise**. Trad. Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MONTINARI, Mazzino. Nietzsche e Wagner cent'anni fa. **Studi Germanici**, XIV, n. 1, p. 13-26, 1976.

_____. Nietzsches Nachlass von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht. In: **Nietzsche Lesen**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1982, p. 92-119.

_____. Nietzsche em Cosmópolis. Trad. Ernani Chaves. **Studia Nietzscheana**, 2014. Disponível em: <www.nietzschesource.org/SN/42/article_download>. Acesso em 02.02.2017.

_____. **Nietzsche Lesen**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1982.

NIETZSCHE, Friedrich. **Kritische Studienausgabe**. Ed. Giorgio Colli & Mazzino Montinari. München, DTV/Walter de Gruyter: Neuausgabe 1999.

_____. Sämtliche Briefe. **Kritische Studienausgabe**. 2ª ed. München/Berlin/New York: DTV/de Gruyter, 2003.

_____. **Friedrich Nietzsches Briefe**. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Ed. Karl Schlechta & Wilhelm Hoppe. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1938-1942.

NEWMAN, Ernest. **The Life of Richard Wagner**. London: Cassell, 1933.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SALAUARDA, Jörg; BORCHMEYER, Dieter (orgs.). **Nietzsche und Wagner: Stationen einer epochalen Begegnung**, 2 Bände. Frankfurt a.M./Leipzig: Insel Verlag, 1994.

TODESKINO, Marie. **Die hässliche Seite des Musik-Genies**. 2013. Disponível em: <<http://www.dw.com/de/die-hässliche-seite-des-musik-genies/a-16820590>>. Acesso em 18.01.2017.

VOGT, Erik M. **Ästhetisch-Politische Lektüren zum »Fall Wagner«**. Adorno – Lacoue-Labarthe – Žižek – Badiou. Wien/Berlin: Verlag Turia + Kant, 2015.

WAGNER, Cosima. **Die Tagebücher: Band 2 (1873-1877)**. München: Piper, 1976.

Socially Critical Humor: Discussing Humor with Erich Fromm and Theodor W. Adorno¹

Jarno Hietalahti²

Abstract: This article brings Erich Fromm and Theodor W. Adorno back into dialogue by discussing the cultural phenomena of humor and laughter based on their theoretical writings. I argue that what is typically considered socially critical humor, like offensive jokes or harsh satire, often fails to meet the preconditions of criticism in the light of Adorno's and Fromm's thinking. Humor, to be socially critical, has to be *life-affirmative* and *non-positional*, and it has to *challenge the limits of humor*. It is also claimed that in this scope, humor cannot be *instrumental*.

Keywords: E. Fromm; T. W. Adorno; Social criticism; Humor; Laughter.

Humor socialmente crítico: discutindo humor com Erich Fromm e Theodor W. Adorno

Resumo: O artigo recoloca Erich Fromm e Theodor W. Adorno em diálogo ao analisar os fenômenos culturais do humor e do riso com base em seus escritos teóricos. Argumento que o que é tipicamente considerado humor socialmente crítico, como piadas ofensivas ou sátiras ríspidas, frequentemente falha em alcançar as condições da crítica à luz do pensamento de Adorno e Fromm. O humor, para ser socialmente crítico, deve ser *afirmativo da vida e não posicional*, e deve *desafiar os limites do humor*. Afirma-se também que, neste contexto, o humor não pode ser *instrumental*.

Palavras-chave: E. Fromm; T. W. Adorno; Crítica social; Humor; Riso.

Humor socialmente crítico: discusión sobre el humor con Erich Fromm y Theodor W. Adorno

Resumen: Este artículo vuelve a poner a Erich Fromm y a Theodor W. Adorno en diálogo al analizar los fenómenos culturales del humor y la risa con base en sus escritos

¹ Received on 29/08/2016 and accepted for publication on 14/12/2016.

² Post-doctoral researcher in Philosophy at the University of Jyväskylä (Finland). This paper was written during a research period at the Erich Fromm Institute (Tübingen, Germany). E-mail: jarno.hietalahti@jyu.fi.

teóricos. Argumento que lo que normalmente se considera humor socialmente crítico, como las bromas ofensivas o las sátiras ácidas, suele no satisfacer los requisitos de la crítica, a la luz del pensamiento de Adorno y Fromm. Para ser socialmente crítico, el humor debe ser *afirmativo de la vida y no posicional*, y debe *desafiar los límites del humor*. Además, en este contexto, el humor no puede ser *instrumental*.

Palabras clave: E. Fromm; T. W. Adorno; Crítica social; Humor. Risa.

Introduction

The goal of this article is to analyze the concept of *socially critical humor* based on the theoretical discussions by Erich Fromm and Theodor Wiesengrund Adorno, both of whom were central figures of the Frankfurt School's Critical Theory. There have been some attempts to formulate socially critical perspectives on humor, like those of Michael Billig (2005), and plenty of discussion about whether humor is a critical or a conservative power (see KUIPERS, 2008). The position offered here is different from previous research: it challenges the very foundations of humor, and it is argued that to be socially critical, it is not sufficient to, say, merely joke about political topics. This text is motivated by the question: why does our (at least seemingly) most innocent attribute, humor, descend into cruelty? To answer this question, Fromm's and Adorno's social theories will be brought together, and in this sense, the hope is to bring these two social critics back to a reciprocal discussion which may give birth to something new and fruitful. This task is based on the idea that deep questions about humanity and society presented by Fromm and Adorno are central also in humor research. It will be shown that humor is not an entity which is separated from other human features, but instead our fun and mirth intertwine with other human attributes and worldviews.

The personal conflicts between Fromm and Adorno (see MCLAUGHLIN, 1999; MÜLLER-DOOHM, 2005; FRIEDMAN, 2013) will not be discussed here. Instead, the task in this article is to compare their independent thoughts on humor and laughter,

and to draw a unified picture of their criticism on the subject matter; thus, I *reconstruct a theoretical position on humor from their intellectual fragments*. By discussing the shared critical point and analyzing how their critical thought complement each other, this article offers an analysis of how humor can be socially critical, and questions certain contemporary traits of humor.

Despite the personal and intellectual disagreements between Fromm and Adorno, the similarities between these two theorists are striking. They both experienced the diversity of cultural forms of life, and tensions between tradition and modernity. As will be shown, they both criticized the prevailing social-economic-cultural setting, and humor as a part of it. They both accepted the idea that cultural criticism is a way to break shared illusions which strengthen the prevailing societal insanity. Since his childhood, Fromm was puzzled by the question "How is it possible?" (FROMM, 1962), as he tried to understand the destructive tendencies of the overarching culture despite the fact that life is full of positive creative possibilities. Adorno, together with Max Horkheimer, focused on the same problem, and asked: why does the world fall over and over again into barbarism even though we are more intelligent and knowledgeable than ever? The analysis focused on the Enlightenment which had been twisted to a form of caricature of itself (HORKHEIMER & ADORNO, 1947).

For conceptual clarity, humor is understood as an umbrella concept which covers different genres of humor from farce to slapstick and from irony to parody. The concept of humor is understood along the lines of incongruity theory which essentially claims that humor is based on a contradiction of cultural categorizations; to put it another way, humor stems from a conflict between an expectation about an incident, and an actual incident (for a detailed take on incongruity theory, see ORING, 2003). In addition, laughter refers to laughter triggered by humor.³

³ As the discussion is on the general level of humor as a cultural phenomenon, minute differences between, for instance, amusement and mirth, are not taken into focus. Also, concrete humorous examples will be relatively few.

The article is structured as follows: First, the critique of humor and laughter by Adorno and Fromm will be discussed, and secondly, the life-affirmative possibilities of humor will be analyzed. Thirdly, the preconditions of socially critical humor will be offered, and lastly, the article ends with conclusions and future prospects for a critical theory of humor.

Critique of Humor and Laughter

With their theoretical writings, Fromm and Adorno offer caveats against overtly positive attitudes towards humor. They challenge widely shared beliefs that humor is mostly innocent (see BILLIG, 2005) and greatly beneficial for, say, forming romantic relationships (see GRAY et al., 2015) and for one's health (see LEWIS, 2006). When researchers encourage people to laugh every chance they get (SEPPÄLÄ, 2015), Fromm and Adorno lift the veil of positivity and formulate critical perspectives on humor and laughter. Instead of embracing the positive hype about humor, Adorno offers an anti-thesis: "The collective of those who laugh parodies humanity" (HORKHEIMER & ADORNO, 1947, p. 112). When headlines shout that smiling is the key to success and to changing one's life (BAKER, 2012), this suggestion is hard to accept, as even smiles have become merely automatic responses which are detached from what they are supposed to express, like cheerfulness and friendliness (FROMM, 1941, p. 251). Our laughter and smiles appear to be *false*.

Fromm and Adorno challenge the naïve assumptions about humor, and it becomes clear that humor is *a cultural product*. Adorno is concerned with how the culture industry – and humor as a part of it – has a dulling and draining influence on individuals and societies (HORKHEIMER & ADORNO, 1947), and similarly, Fromm criticizes the fact that the logic of capitalism has become the leading principle of human life (FROMM, 1947). If the sense of humor is supposed to be a unique human feature and a manifestation of individuality (see RUCH, 1998), it is concerning if the social-economic-cultural setting twists this unique feature,

making us homogenous with everyone else: "Culture today is infecting everything with sameness" (HORKHEIMER & ADORNO, 1947, p. 94).

Even though, say, Walt Disney movies are *seemingly* innocent, Fromm criticizes Mickey Mouse pictures (FROMM, 1941, p. 140), and Adorno scorns Donald Duck cartoons (HORKHEIMER & ADORNO, 1947, p. 110). Adorno is certain that every time he went to movies, he came out stupider and worse (ADORNO, 1951). Fromm, in a similar manner, writes that television is such a hypnotic device that the viewer actually loses a bit of his freedom as there is no room for any kind of genuine experience (FROMM, 1983, p. 93). They both move beyond the superficial innocence of various cultural products, and offer an argument on how the logic of entertainment business grasps also the everyday life. The freedom promised by entertainment is actually a continuation of work – it is not *freedom to* but instead *freedom from* (see FROMM, 1941); in the sphere of amusement this means freedom from independent thought, as the very root of our fun is in powerlessness (HORKHEIMER & ADORNO, 1947, p. 116). When watching comedies, we run away from ourselves and our possibilities to flourish as human beings – cheap fun offers a route to escape from the problems which we are not willing to face (see FROMM, 1941). The tragic problem of humor is that fun does not cure the underlying problem, the aching boredom or ennui which threatens the very sanity of our lives (see FROMM, 1983). The culture industry does not aim to cure people but instead offers easy medicine so that the never-ending cycle is not threatened: "Fun is a medicinal bath which the entertainment industry never ceases to prescribe. It makes laughter the instrument for cheating happiness. [...] It is not the bells on the fool's cap that jingle but the bunch of keys of capitalist reason" (HORKHEIMER & ADORNO, 1947, p. 112, 114).

A liberalist might argue that we are free to choose from a wide scope of possibilities. However, Adorno points out that this is precisely the problem: "Something is provided for everyone

so that no one may escape" (HORKHEIMER & ADORNO, 1947, p. 97). Nothing outside of the menu, so to speak, is ever offered. As long as the logic of capitalism rules over amusement, the comedies and sketch shows filling television networks and Internet channels are competing mainly for popularity, and to become popular, they cannot be too divergent from consumers' pre-existing tastes. The freedom offered by humor, despite its superficial diversity, is eventually the freedom to be the same. Following Fromm and Adorno, this overarching sameness and never-ending repetition are the central problems of contemporary humor.

In addition, Fromm and Adorno are concerned about the influence of the shared humor on the way of *being*. The logic of the culture industry does not only permeate produced TV and Internet comedies, but also the ways in which we understand humor in our everyday lives. If humor is considered as a *tool* for forming relationships, or to become more charming in the eyes of a prospective partner, or if it is a means for making life easier, then there is already an *instrumental reason operating behind our relation to humor*. In this regard, it is crucial to analyze how, with humor and laughter, we can *betray ourselves as human beings*.

There is, of course, a long history of arguments on how humor brings people together and laughter reinforces the group: humor is social, laughter is always shared, and as this mirthful way of socializing is essential in human life, therefore humor is good (e.g. BERGSON, 1913; PROVINE, 2000). If a study focuses solely on humor, these aspects of humor are hard to deny. However, Fromm and Adorno question the foundation of the prevailing social way of living. Fromm argues that a whole society can be sick without even noticing it (FROMM, 1955), and this notion is elemental for a critical theory of humor: our founding premises about humor can be wrong, too. Whereas disparagement theories (see FERGUSON & FORD, 2008) point out that humor can have harmful consequences (a cruel joke may be offensive and hurtful), Fromm and Adorno take a step forward: the instant consequences of humor are not enough when evaluating humor. The whole scope of being has to

be taken under critical scrutiny; only in relation to the question of what it means to be a human being can the significance of humor be understood.

The central idea here is that the evaluation of humor has to be based on the evaluation of the current social system and humor within it. True, in many recent humor studies (e.g. ORING, 2003; DAVIES, 2011) it is emphasized that humor always happens within a certain context and that we have to be aware of these contexts to grasp the effects of humor; however, critical theorists, as it has been noted, go beyond these spheres. This type of theory is not satisfied with the context-sensitive approaches but questions the whole context itself; a critical theory of humor goes to the roots of humor and humanity.

As humor is generally considered to be innocent, and because mirth feels so good, it is hard to question one's own sense of humor. In addition, if we are not in control of our own feelings of amusement, then our sense of humor cannot be wrong (SMUTS, 2010). Unfortunately, this simplistic claim is untenable. Undoubtedly, it would be most liberating to remove the responsibility of a laughing agent and state that we cannot be blamed if we happen to laugh at something. Fromm and Adorno challenge this position, and it is possible to claim that our shared sense of humor can be wrong. For Bergson (1913) and Provine (2000), the shared moment of humor and laughter is generally a positive force as it brings people together. However, Frankfurt School's critical theorists question this assumption.

Adorno describes how "In wrong society laughter is a sickness infecting happiness and drawing it into society's worthless totality" (HORKHEIMER & ADORNO, 1947, p. 112). This notion is closely linked to the central problem presented in this article: the sense of humor is thought to be a unique personal feature, as everyone has his or her own individual way of understanding and experiencing humorous events and things in the world. Fromm and Adorno point out how the culture industry distorts this unique and private attribute of life, and how humor becomes

a product of industry which is offered to masses. In this process the most individual expression of personality and individual freedom appears to be merely a mass product, something which is – despite the minute differences between people – the same for all. In this process, both an individual and the totality around him or her are false.

The central piece of both of these thinkers' criticism is that to succeed in self-preservation in a sick society, one has to give up him- or herself. Even if the society superficially promotes individuality, it is actually demolishing a genuine human uniqueness. Their shared concern is that basically all humor in the prevailing society is penetrated by capitalistic logic, and for this reason humor is alienated; it is merely a commodity whose value is its exchange value. This concern also applies to everyday human relationships. This socially necessary illusion is accepted by most: we tend to act – even when having fun – as we are needed to act, and the tragedy is that we want to act in this manner even if in doing so we trample on humanity (see FROMM, 1941). The grasp of humor is so dominant that it is hard to resist. The never-ending race to be as funny as possible – among both the culture industry and everyday encounters – appears to be, in this respect, problematic. Humor becomes empty and laughter is merely a peak experience which empties itself as suddenly as it is experienced. This kind of humor is not the spontaneous manifestation of autonomy, but organized fun which is manufactured from above.

Possibilities of Humor

Despite the deeply pessimistic stance on humor offered by Fromm and Adorno, they are not entirely hopeless. Adorno claims that whoever is to “experience the truth of immediate life, must investigate its alienated form” (ADORNO, 1951, §1). Both Adorno and Fromm hint that there can be an authentic position on humor, and the prevailing societal absurdity is to be analyzed to open this position; Adorno notes that the life does not live in the current social system, and how consumption-filled life is merely a

caricature of true life (ADORNO, 1951). If the whole of life appears to be just a mismatch, then we are in the middle of a deep crisis. The implication is that this crisis is also present in the modern catalogues of humor.

Even though it is easy to pick clearly negative slogans about laughter by both Adorno and Fromm, they leave room for optimism in relation to humor. There have been claims that Adorno would promote maxims like "Stop laughing!" (FEUER, 2015), but these kinds of simple suggestions do not reach his *dialectic position on humor*. Humor has to be interpreted in relation to the prevailing essentials of humanity itself. Even if laughter in the sphere of the culture industry is a sign of ennui (see FROMM, 1983), or to put it more dramatically, a sign of violence, "it nevertheless contains the opposite element, in that through laughter blind nature becomes aware of itself as such and thus abjures its destructive violence" (HORKHEIMER & ADORNO, 1947, p. 60). Adorno does not give clear instructions as to how this kind of laughter actually works, but in this short quotation he affirms the positive possibilities of humor and laughter – we can become aware of the destructive tendencies of our amusement. Fromm strongly objects to learned patterns of laughter and fun because they are hollow (see FROMM, 1976). According to Adorno, this "is the secret of the 'keep smiling' attitude. The face becomes a dead letter by freezing the most living thing about it, namely its laughter" (ADORNO, 1991, p. 95). In a life-affirmative interpretation, humor should be something alive, and laughter a genuinely spontaneous expression of joy (see FROMM, 1976). This moment of humorous realization has a critical potential which can reveal the insanity of a sick society. Thus, laughter can be a form of resistance when there are forces which threaten humanity. Because of this, even philosophy should not forget its clownish traits: "Philosophy is the most serious thing, but then again it is not all that serious" (ADORNO, 1966, p. 14).

When rigid reason strangles human life, the merry nonsense challenges the offered totality, and in this sense humor is connected to the promise of happiness. To discuss the possibility of happiness, its distorted manifestations have to be analyzed,

and to do this, Adorno offers a specific kind of non-position of criticism:⁴ A critic cannot put forward his or her positions as a total outsider, but he or she should not be entirely penetrated by the social ideals, either. In relation to humor, this means that it is not fundamental to offer clear guidelines for “proper” humor or how to be funny in a righteous or affirmative way. Following Fromm’s philosophical position (see FROMM, 1976), humor should be considered a dynamic phenomenon, and this is the guiding premise for non-positional humor. In this respect, fixed answers to the problem of humor are not satisfying as truth – and humor in relation to it – is always historical (see FROMM, 1979). This means that concepts and their substance are always formed in the current historical situation. If humor is by its nature a dialectic concept and dynamic phenomenon, it cannot be standstill, and it should not be fetishized. Simple answers to the problem of humor (e.g. humor is conservative or humor is critical) freeze humor. Despite all the possible pitfalls, Adorno and Fromm agree that there is critical potentiality in humor and laughter. This potentiality is based on the life-affirmative humanistic attitude which can be articulated via dialectical approach.

In regard to actual comedies, both Fromm and Adorno saw the possibility of humor to express life-affirmative values. Fromm writes that Charlie Chaplin’s movies express exceptional tenderness and kindness, and how *The Great Dictator* ends with one of the most moving speeches he had ever heard (FROMM, 1991). Adorno’s relationship to Chaplin was more ambiguous. In his earlier texts, Adorno describes how Chaplin’s movies represent the National Socialistic agenda, when the “swaying cornfields at the end of Chaplin’s film on Hitler give the lie to the antifascist speech about freedom” (HORKHEIMER & ADORNO, 1947, p. 119). However, after meeting Chaplin, Adorno’s opinion became more affirmative. There is a revealing incident between

⁴ Adorno discusses this approach in length in the *Negative Dialectics* (1966), and he argues that a negation of something does not necessarily lead to affirmation of something else.

these two at a party. Adorno, in his absent-mindedness, offered to shake hands with Harold Russel, an actor who had lost his hand in the war and who wore an artificial claw instead. When they shook hands, Adorno was shocked that Russel's claw actually responded to the pressure. Of course, as Adorno did not want Russel to see his reaction, he tried to smile instead, which ended up being a disturbing grimace. Naturally, right after Russel left the party, Chaplin started to mimic the occasion. Adorno recollects: "So close to horror is the laughter that he provoked and only from close up can it acquire its legitimacy and its salutary aspect" (Adorno according to MÜLLER-DOOHM, 2005, p. 402-403).

Here Adorno expresses how the most mocking humor can be life-affirmative; and at the same moment he notes how the closeness of horror expresses the ambiguity of humor. What did Chaplin actually ridicule? Of course, it is possible that he just pinpointed the awkwardness of the situation, but following Adorno's interpretation, this hardly explains the whole incident. Instead, it appears that Chaplin noticed and ridiculed *a general human tendency*, general at least, for example, to those in positions of relative privilege, such as able-bodied people, to overcompensate when we encounter a human difference we did not expect, to the extent that we become ridiculous. The uneasiness of the reactions and the difficulties of formal courtesy reveal our limitedness. Our superficially polite habits hide our underlying prejudices of which we are so afraid. Thus, we fail to treat, say, people with physical differences *as human beings*, and instead treat them as carriers of those differences, even though we try so hard to act otherwise. This is a specific kind of reversed prejudice, which ends up being custodial instead of being respectful. In this case, Chaplin did not necessarily mock Adorno himself, but his socially adopted habits which turned against themselves. The concrete situation, in any case, is colored with *uneasiness*.

The uneasiness triggered by the mixture of life-affirmativeness and cruel mockery should be understood in the lines of Adorno's concept of *somatic impulse* (see ADORNO, 1966; HULATT,

2014). Somatic impulse is a non-rational expression of rationality which, simply put, is a bodily expression of the wrongness of the surrounding social setting. It is the feeling that there is something wrong in the present world – without expressing how things ought to be. This impulse is not guided merely by rational thought as the rational thought can be biased. Somatic impulse is not reduced to reason, and in a sense there is non-reason present which challenges the prevailing patterns of logic. This impulse in its negativity is the expression of hope and a possibility of resistance. Adorno, of course, is not willing to offer clear positive formulations of this somatic impulse.

Criticism which does not offer fixed answers but accepts humanism can be formulated by Fromm's social psychological position on humanity. In a sense, Fromm studies the same conditions of humanity as Adorno, only in a more explicit manner. Fromm argues that it is necessary to admit that the essence of humanity is based on a paradox and on dynamic existential needs.⁵ In his position, one cannot claim that humanity does not ever change, but instead, it is a paradoxical problem which has to be solved in a unique historical situation (see FROMM, 1962). The central idea is that everyone shares a part of humanity, but it does not mean that there is only one way to be a true human being – we are all "One" but we are all equally unique individuals. When this uniqueness is forgotten, humanity becomes fixed and distorted. Fromm argues that if existential needs are not satisfied in a productive (that is, humane) manner, individuals will react against this, even though this reaction is not always conscious or clear. Instead, it is often manifested in the feeling of boredom or ennui (see FROMM, 1976).

Socially Critical Humor

Can humor itself be socially critical? There are plenty of comedians who appear to be critical; Jimmy Carr does not shy

⁵E.g. need for relatedness and frame of orientation (see FROMM, 1973).

away from laughing at various cultural features, Ricky Gervais jokes all the time about the stupidity of religions, and Bill Maher questions the meaning of politics with his sarcastic style of satire, just to mention a few. The common denominator between these three (and various others) is that they all offer social criticism via ridicule. For instance, Simpson (2003) claims that political satire needs to be aggressive, and it always needs a target to attack; in this respect critical humor has an aggressive function. However, both Adorno and Fromm would point out that this kind of aggressive humor is still a part of the establishment, and their ways of performing are, despite all, guided by the laws of the culture industry. Even if comedians joke about politics or society, in the end, their humor offers relatively futile hope. Fromm and Adorno demand more from socially critical humor.

Fromm sees critical potential in jokes. For him, certain jokes ridicule the shared insanity of Western ways of living.⁶ In this regard, he comes close to the above humorists as they all see that with humor it is possible to reveal the silliness of our lives. For Fromm, however, laughter triggered by a joke is not a concluding remark but instead a starting point. It is essential to ponder what happens after laughter, and what the impact of the humorous occasion is. The problem with plenty of so-called critical humorists is that their influence is, eventually, impotent in regards of changing the world. To distort the Marxist maxim, a humanist humorist cannot be satisfied with laughing at our risible habits as the mission is to change the world. Often comedians offer a potentially critical moment, but the audience's laughter appears to be merely medicine for boredom; it is not a driving power to change the oppressing circumstances. If a comedian jokes about the weirdness of the

⁶ For example, he claims that the tendency for irrational rationalization can be brought forward by the following joke: "A person who had borrowed a glass jar from a neighbor had broken it, and on being asked to return it, answered, 'In the first place, I have already returned it to you; in the second place, I never borrowed it from you; and in the third place, it was already broken when you gave it to me'" (FROMM, 1941, p. 203).

American voting system, and people laugh, the system barely changes, and the critical power of humor falls short (see BENTON, 1988). Humor seems to be, more or less, merely a safety valve to blow off social tensions (see APTE, 1985), and at the same time a means for social control (see BILLIG, 2005). There is an ongoing discussion whether humor is by heart conservative or critical (see KUIPERS, 2008), but so far, humor researchers have most often been analyzing the contents of jokes; critical humor is considered to be something in which the pun of the joke is the one(s) in power, and via this ridiculing humor opens up a discursive space which is not possible in the sphere of normal or serious speech. However, it seems, these special speech acts most often do not further human freedom or other higher values in a productive manner. Of course, it is possible that a ridiculed politician has to stand aside if he or she cannot be taken seriously any more. However, this kind of criticism does not influence the total system of rotten politics. The wheel will keep on turning, nonetheless, as humor rarely manages to remove the wheel entirely.

If the critical potential of humor cannot be located in the content of jokes, perhaps it can be located somewhere else. Fromm and Adorno are certain that even though most of the produced humor is impotent and dull, there are genuine critical and life-affirmative possibilities in humor. Chaplin is one example, but there are also other insightful comedians (like the Marx Brothers) who have managed to combine their glee with the promise of happiness: for Adorno, the greatest example of a critical humorist is Samuel Beckett. In his plays, like *Endgame* and *Waiting for Godot*, Beckett illustrates how laughter has become an expression of renewed barbarism. When the protagonists of the plays, Adorno writes, decide to laugh, they offer "more the tragic presentation of comedy's fate than they are comic; in the actors' forced laughter, the spectator's mirth vanishes" (ADORNO, 1970, p. 340). Adorno does not believe that blunt joking about the horrors of the world could be emancipatory as directly facing these horrors will divert the attention from it (ADORNO, 1970, p. 234). This underlines

the elemental problem of contemporary socially critical humor; it offers a full frontal assault against ridiculous aspects of life, but at the same time it demands insensitivity to reality. Adorno forms a critical maxim for humor: "Only when play becomes aware of its own terror, as in Beckett, does it in any way share in art's power of reconciliation" (ADORNO, 1970, p. 317).

Here the praise of humor is given in a negative sense, and this type of humor is non-positional. Humor, in Beckett's works, is not straightforward joking or vulgar slapstick, but instead a negation of fun; it is the lack of fun that makes Beckett's humor so admirable. Simon Critchley (2002) calls it a laughter that laughs at laughter. Beckett's humor is critical because it questions the whole nature of laughter. Beckett demonstrates how sick society is, and he tries to resist the shared insanity without taking clear positions or promoting easy answers to the problems of living. Beckett is absurd, but not every kind of absurdity is enough to be critical, as Adorno remarks:

Beckett's plays are absurd not because of the absence of any meaning, for then they would be simply irrelevant, but because they put meaning on trial; they unfold its history. His work is ruled as much by an obsession with positive nothingness as by the obsession with a meaninglessness that has developed historically and is thus in a sense merited. Though this meritedness in no way allows any positive meaning to be reclaimed (ADORNO, 1970, p. 153).

Fromm's distinction between the concepts of joy and fun/pleasure is essential to understand the negative promise of humor. He begins with the notion that we live in a world of joyless pleasures. Fromm sees how there are plenty of different kinds of pleasures – fun one of them – which are targeted at having peak experiences. Despite the intense and immediate satisfaction offered by these various pleasures, they "are nevertheless pathological, inasmuch as they do not lead to an intrinsically adequate solution of the human condition" (FROMM, 1976, p. 145). The pathology of

contemporary humor is that it offers merely laughter and nothing lasting. This kind of humor, following Fromm, is not conducive to joy. This joylessness of fun is what Beckett underlines in his plays and books.

In opposition to fun, joy is not a sudden peak experience but “a plateau, a feeling state that accompanies the productive expression of one’s essential human faculties. Joy is not the ecstatic fire of the moment. Joy is the glow that accompanies being” (FROMM, 1976, p. 146). Following Fromm, the demand for humor is that it should be related to this glow and creative power. As a critical theorist, Fromm does not give fixed guidelines for proper ways of amusement but bases his insights on the paradoxical core of humanity; his thinking about humor and laughter has to be evaluated in relation to this background. In this light, it becomes clear that humor cannot be considered as a means to or tool for anything, because an instrumental approach to humor fetishizes it. Instead, the question becomes: how does humor reflect humanity?

The conclusion is that the promise of happiness cannot be found within humor itself, but only when humor is transformed into something else, when it plays with cracks in society. Lydia Goehr notes how laughter can be transformed into, “or displaced by, cruelty, aggression, or malice, but embarrassment [can be] displaced by relief and ease” (GOEHR, 2005, p. 328). However, even this idea should not be taken as a fixed answer to the problem of humor, as it easily distorts the dynamic core of humor.

As it happens, modern humor catalogues appear to be full of examples of the above kind of humor. There is plenty of cruel mockery which is met by relieving laughter. It is often claimed that humor has to shock and disturb; and that we have to be able to laugh at everything, even the most horrible occasions of human life. Generally, there is a wide belief that laughter gives us distance and in this way allows us to grasp the most horrendous aspects of humanity. Martin Shuster (2013) has argued that humor becomes funnier when it is offensive, and how sexist jokes are funnier because of their sexism.

Both Adorno and Fromm would reject this kind of appraisal. Instead, they would put *the meaning of humor* under scrutiny. Simple answers claim that humor should trigger laughter, evoke mirth, and so forth. For instance, Shuster – who focuses on contents of jokes and their relation to funniness – states that “humor helps initiate us into and maintain us within a form of life” (SHUSTER, 2013, p. 627). Socially critical humor refutes this idea, as it does not aim to maintain the prevailing form of life. Socially critical humor challenges the idea that humor’s goal is to trigger laughter or to be amusing. In a negative framework, humor actually does not have a goal, but it should be understood as a reflection of the way of being; even if the life around us is overwhelmingly negative and most of the produced humor dulling, humor has the potential to cause uneasiness as it leaves room for an individual to realize the falsity of the current societal setting. It is possible for humor to be in line with somatic impulses and existential needs; it may trigger laughter and anxiety at the same time.

Concluding remarks

Even though neither Fromm nor Adorno did explicit research on the philosophy of humor, they share inspirational ideas about the nature of humor. Their most important insights are not about *what humor is* but instead come when they analyze *humor as a cultural phenomenon*. This position opens up possibilities for future critical humor research which is aware of the influences of social surroundings on humor and laughter. Following Fromm and Adorno it is possible to draw critical premises about humor and culture, and to question unfounded beliefs concerning humor. What is often called critical humor, like political satire and irony, may actually be impotent. For humor to be profoundly critical, it is not enough to joke about politics or racism or sexism, as humor has to challenge its own current forms. Humor, to be socially critical in the sense meant by Adorno and Fromm, has to meet (at least) four preconditions: First, humor has to be based on a life-affirmative frame of reference in a dialectic sense; and second, it has to be

non-positional, as discussed above. Third, humor cannot be instrumental. Fourth, humor has to challenge the limits of humor (but not necessarily, say, the limits of morality). With this in mind, Adorno and Fromm remind how there is displeasure in pleasure, how unfunny can be most amusing, and how laughter is often non-laughter.

The dialectical thinking emphasized by both Fromm and Adorno includes exaggeration, but this involves a methodological aspect: it challenges thoughts to the extreme, even to the point where thoughts turn their backs on themselves. This may sound rather humorous, but it is the central point of a critical theory of humor. It drives towards absurdity in order not to be captivated by the objective madness. Their criticism does not only touch on certain beliefs about humor but it is intertwined with the question of what it means to be a human being. Critical humor research, in this aspect, is always research about humanity, too. Both Adorno and Fromm highlight the importance of questioning the presupposed validity of our everyday assumptions of, say, reason, morality, and cultural excellence. To found this criticism, it is necessary to bring Adorno and Fromm back to a reciprocal dialogue; this combination offers fruitful possibilities for further humor research. In later research, it is important to develop and operationalize the central concepts to be empirically tested.

It is pivotal to understand that a critical theory of humor does not settle for a close analysis of particular examples of humor. As such it bears repeating that a critical theory of humor questions the prevailing illusions about humor and laughter in relation to human freedom and to the possibility of social change. These are the aspects from which humor and laughter have to be evaluated as human attributes. Critical theory of humor stands in opposition to the conventional assumptions about humor. It challenges clinical studies about humor and their data; it offers new kinds of interpretations about humor and laughter – and about humanity itself. It is not satisfied with the manifest dimensions of personality but strives to understand the latent aspects of personality. It tries to reach beyond the simple answers to the problem of humor. The

task is to criticize inhumane practices and tendencies – even when they are in the form of innocent humor. It all comes down to the question of whether a good life can be lived within a sick society; what the basic premises are on which a society is built; and how one can live a responsible life in this setting. The central question is how humor progresses or regresses these possibilities.⁷

Based on the combination of the social criticism by Fromm and Adorno, a critical theory of humor does not offer clear fixed answers about humor, as humor is considered as a dynamic phenomenon. However, it does not shy away from criticism or suggestions. Ultimately, even humor is based on ideals, and the decisive question is to which ideals humor is attached. A few preliminary ideals can be listed: human individuation, a possibility to be different and to understand the simultaneous difference and sameness between human beings. Humanity itself is ever-changing and existential questions have to be considered in a certain historical period and cultural setting. Therefore, one cannot offer universal explanations of humanity – or humor. If humor is based on the idea of being a part of the universal and still assuring individuality, it can be considered positive. Also, it is still possible to criticize humor when it turns its back against universal individuality, and offers nothing but the sameness of it all.

References

ADORNO, T. **Minima Moralia**. Trans. D. Redmond. 1951. Retrieved from: <<https://www.marxists.org/reference/archive/adorno/1951/mm/index.htm>>. Date of access: 11/08/2016.

_____. **Negative Dialectics**. Trans. E. Ashton. London: Routledge & Kegan Paul, 1966/1973.

⁷ In future research, it will be essential to compare these ideas to Sigmund Freud's theory about jokes and humor, as both Fromm and Adorno work with psychoanalysis, too.

_____. **Aesthetic Theory**. Trans. R. Hullot-Kentor. London: Continuum, 1970/2002.

_____. **The Culture Industry**: Selected Essays on Mass Culture. Edited by J. M. Bernstein. London/New York: Routledge Classics, 1991/2002.

APTE, M. **Humor and Laughter**: An Anthropological Approach. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

BAKER, B. **The Power of a Smile – How Smiling Can Change Your Life and Change the World**. 2012. Retrieved from: <<http://www.startofhappiness.com/the-power-of-a-smile/>>. Date of access: 14/08/2016.

BENTON, G. The Origins of the Political Joke. In: POWELL, C.; PATON, G. (eds.). **Humour in Society**: Resistance and Control. Basingstoke: MacMillan, 1988, p. 33-55.

BERGSON, H. **Laughter**. An essay on the Meaning of the Comic. Trans. C. Brereton and F. Rothwell. New York: The Macmillan Company, 1913/1899.

BILLIG, M. **Laughter and Ridicule**: Towards a Social Critique of Humor. London: SAGE Publications, 2005.

CRITCHLEY, S. **On Humour**. London: Routledge, 2002.

DAVIES, C. **Jokes and Targets**. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2011.

FERGUSON, M.; FORD, T. Disparagement Humor: A Theoretical and Empirical Review of Psychoanalytic, Superiority, and Social Identity Theories. **HUMOR**, v. 21, n. 3, p. 283-312, 2008.

FEUER, M. **Stop Laughing**: Max Horkheimer and Theodor Adorno on Laughter, False Happiness, and the Culture Industry. 2015. Retrieved from: <<https://schlemielintheory.com/2015/01/18/stop-laughing-max-horkheimer-and-theodor-adorno-on-laughter-false-happiness-and-the-culture-industry/>>. Date of access: 19/07/2016.

FRIEDMAN, L. **The Lives of Erich Fromm: Love's Prophet**. New York: Columbia University Press, 2013.

FROMM, E. **Escape from Freedom**. New York: Open Road/Integrated Media, 1941/2013.

_____. **Man for Himself: An inquiry into the Psychology of Ethics**. London/New York: Routledge Classics, 1947/2003.

_____. **The Sane Society**. New York: Henry Holt and Company, 1955/1990.

_____. **Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud**. New York: Continuum, 1962/2006.

_____. **To Have or To Be?** New York: Open Road/Integrated Media, 1976/2013.

_____. **Greatness and Limitations of Freud's Thought**. New York: Open Road/Integrated Media, 1979/2013.

_____. **For the Love of Life**. Trans. R. and R. KIMBER. New York: The Free Press, 1983/1986.

_____. **The Pathology of Normalcy**. New York: AMHF, 1991/2010.

GOEHR, L. Philosophical Exercises in Repetition: On Music, Humor, and Exile in Wittgenstein and Adorno. In: BERGER, K., NEWCOMB, A. (eds.). **Music and Aesthetics of Modernity: Essays**. Cambridge/London: Harvard University Press, 2005, p. 311-340.

GRAY, A., PARKINSON, B.; DUNBAR, R. Laughter's Influence on the Intimacy of Self-Disclosure. **Human Nature**, v. 26, n. 1, p. 28-43, 2015.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. **Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments**. Trans. E. Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 1947/2002.

HULATT, O. Normative Impulsivity: Adorno on Ethics and the Body. **International Journal of Philosophical Studies**, v. 22, n. 5, p. 676-695, 2014.

KUIPERS, G. The sociology of humor. In RASKIN, V. (ed.). **The Primer of Humor Research**. Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 2008, p. 361-398.

LEWIS, P. **Cracking Up: American Humor in a Time of Conflict**. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

MCLAUGHLIN, N. Origin Myths in the Social Sciences: Fromm, The Frankfurt School and the Emergence of Critical Theory. **Canadian Journal of Sociology**, v. 24, n. 1, p. 109-139, 1999.

MÜLLER-DOOHM, S. **Adorno: A Biography**. Trans. R. Livingstone. Cambridge: Polity Press, 2005.

ORING, E. **Engaging Humor**. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2003.

PROVINE, R. **Laughter: A Scientific Investigation**. New York: Viking, 2000.

RUCH, W. Foreword and Overview. Sense of humor: A new look at an old concept. In: RUCH, W. (ed.). **The Sense of Humor: Explorations of a Personality Characteristic**. Berlin/New York, Mouton de Gruyter, 1998.

SEPPÄLÄ, E. 7 **Research-Based Reasons to Laugh Every Chance You Get**. 2015. Retrieved from: <<https://www.psychologytoday.com/blog/feeling-it/201503/7-research-based-reasons-laugh-every-chance-you-get>>. Date of access: 27/07/2016.

SHUSTER, M. Humor as an Optics: Bergson and the Ethics of Humor. **Hypatia**, v. 28, n. 3, p. 618-632, 2013.

SIMPSON, P. **On the Discourse of Satire: Towards a Stylistic Model of Satirical Humour**. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2003.

SMUTS, A. The Ethics of Humor: Can Your Sense of Humor Be Wrong? **Ethical Theory and Moral Practice**, v. 13, n. 3, p. 333-347, 2010.

O problema do método dialético na correspondência de Walter Benjamin e Theodor Adorno durante a década de 1930¹

*Igor Lula Pinheiro Silva*²

Resumo: Este artigo tem como objetivo compreender o fundamento do debate teórico-metodológico estabelecido entre Walter Benjamin e Theodor Adorno acerca da dialética. Para tanto, realizamos análises críticas de alguns ensaios e cartas trocadas entre os autores durante a década de 1930. A tese sustentada neste artigo é a de que o referido debate implica um conflito entre as concepções de mediação e imediatez na análise dialética da sociedade.

Palavras-chave: Dialética; Crítica; Método; Mediação; Imediatez.

The problem of dialectical method in the correspondence between Walter Benjamin and Theodor Adorno in the 1930s

Abstract: The aim of this paper is to comprehend the foundation of the theoretical-methodological debate between Walter Benjamin and Theodor Adorno about dialectics. To that end, critical analyses are made of some essays and letters exchanged by the authors in the 1930s. The thesis of this paper is that this debate implies a conflict between conceptions of mediation and immediacy in the dialectical analysis of society.

Keywords: Dialectics; Criticism; Method; Mediation; Immediacy.

El problema del método dialéctico en la correspondencia de Walter Benjamin y Theodor Adorno durante la década de 1930

Resumen: Este artículo tiene como objetivo comprender el fundamento del debate teórico-metodológico establecido entre Walter Benjamin y Theodor Adorno acerca de

¹ Recebido em 27/09/2016 e aprovado em 30/01/2017.

² Mestrando em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista (UNESP) e bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Contato: igorlulaps@gmail.com.

la dialéctica. Para ello, realizamos análisis críticos de algunos ensayos y algunas cartas intercambiadas entre los autores durante la década de 1930. La tesis sustentada en este artículo es la de que este debate implica un conflicto entre las concepciones de mediación e inmediatez en el análisis dialéctico de la sociedad.

Palabras clave: Dialéctica; Crítica; Método; Mediación; Inmediatez.

Introdução

Walter Benjamin e Theodor Adorno, cada um à sua maneira, escreveram páginas importantes da história mais recente da dialética e isto não foi devido apenas ao fato de terem aparentemente formulado teses antagônicas sobre a condição social da arte em suas respectivas obras, mas também por terem estabelecido um diálogo bastante profícuo a respeito dos fundamentos da crítica dialética ao longo de seus contatos intelectuais. Benjamin e Adorno se conheceram em 1923 e, a partir deste ano até a morte de Benjamin, mantiveram uma interlocução que foi se tornando cada vez mais próxima e frequente: “Segundo relato do próprio Adorno, participavam juntos de seminários e, no mínimo uma vez por semana, encontravam-se com amigos para bate-papos intelectuais”; “Adorno escutava Benjamin com fascinação e este acabou por tornar-se o seu grande mestre” (KOTHE, 1978, p. 29). Entretanto, apesar das diversas convergências entre eles durante a década de 1920, esta relação ambivalente não poderia deixar de suscitar ocasiões nas quais se evidenciariam também divergências teóricas entre ambos, principalmente durante a década de 1930, no que diz respeito às análises estéticas e à própria crítica dialética. A seguir, discutiremos os fundamentos deste debate teórico-metodológico.

Mapeamento do debate de Benjamin e Adorno acerca da dialética: algumas abordagens

O debate travado por Adorno e Benjamin acerca do problema da dialética foi documentado nas correspondências trocadas entre

eles durante os anos 1930. A partir de 1934, como ressalta Nobre (1997, p. 45), a correspondência entre os dois intelectuais se tornou mais frequente e intensa devido, por um lado, às várias dificuldades proporcionadas pelo exílio imposto pela perseguição nazista e, por outro, ao debate crítico extremamente caloroso estabelecido entre ambos com relação aos textos que estavam sendo redigidos por eles próprios naquele período. Segundo Matos (2012, p. 15), estas correspondências são de importância inestimável para que se tornem compreensíveis os fundamentos de suas primeiras convergências e posteriores divergências teóricas cada vez mais acentuadas. Além disso, de acordo com as indicações de Gatti (2008, p. 15-16), devemos prestar a devida atenção ao fato de que estas mesmas correspondências apresentam uma flagrante mudança de tom: nas primeiras cartas, Adorno aparece na condição de um “jovem discípulo” que estuda com grande admiração e entusiasmo os textos escritos por Benjamin ao longo da década de 1920, em especial o ensaio *As afinidades eletivas de Goethe* (1922) e o livro *Origem do drama barroco alemão* (1928), buscando nestes textos as referências para seu próprio trabalho; enquanto que nas últimas cartas da década de 1930 a situação se inverte de forma peculiar, a ponto de Adorno exigir de Benjamin a reformulação de algumas teses apresentadas em seus textos posteriores, em especial no ensaio *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (1936) e no conjunto de textos sobre Charles Baudelaire, conhecido sob o título *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo* (1938).

A relação entre os dois intelectuais se fortaleceu mais precisamente no ano de 1929, quando Benjamin teria apresentado a Adorno seus primeiros esboços do projeto das *Passagens* e, nesta ocasião, a possibilidade de uma espécie de cooperação intelectual entre os dois começava a se delinear com clareza. Nobre (1997, p. 46) defende a tese de que nesta ocasião estaria contida a origem de um “programa filosófico comum” para Benjamin e Adorno, o qual teria suas bases estabelecidas justamente pelo referido ensaio crítico sobre o romance de Goethe e pelo livro sobre o drama barroco de Benjamin. Neste período, como indica Gatti (2008, p. 17), é possível notar com clareza que os pensamentos de Benjamin

e de Adorno começaram a produzir grande influência recíproca, tendo em vista, por um lado, que Adorno passou a dar uma nova orientação a seus antigos trabalhos – como é o caso emblemático de sua tese de habilitação sobre Kierkegaard, defendida em 1930, mas publicada apenas em 1933, devido às diversas alterações do texto inspiradas pela influência do livro *Origem do drama barroco alemão* de Benjamin – e, por outro lado, também pelo fato de que Benjamin passou a reformular suas próprias concepções em um sentido mais materialista, em contraposição às formulações místicas e metafísicas identificadas por Adorno em seus escritos de juventude e nos primeiros esboços do projeto das *Passagens*. Nesta perspectiva, como observa Kothe, “reconhece-se cada vez mais a importância de Benjamin para a formação do pensamento adorniano”, uma vez que “o texto de Adorno é, muitas vezes, especialmente quando se trata de literatura, um palimpsesto sob o qual podemos ler algum texto de Benjamin” (KOTHE, 1978, p. 17).

Não é desprovido de propósito ressaltar que, neste artigo, partimos da observação de que os textos de Adorno e Benjamin dialogam entre si. Entretanto, não apenas em termos de convergências, mas também de divergências, o que pode ser constatado a partir da análise minuciosa de suas correspondências. Como é possível observar, as primeiras divergências entre eles em relação à dialética surgiram precisamente na década de 1930. Em uma carta de 6 de novembro de 1934, Adorno afirma o seguinte:

Não pude reprimir as mais profundas reservas acerca de algumas de suas publicações (*e isso pela primeira vez desde que nos aproximamos*) [...]. Espero não ser suspeito de nenhuma interferência descabida se confesso que o pomo dessa discórdia toda está ligado à figura de Brecht e ao crédito que você lhe confere, e que *isso toca também em questões fundamentais da dialética materialista* [grifos nossos] (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 110-111).

Este artigo procura construir uma constelação de elementos que mostre a existência de uma significativa divergência teórico-

metodológica entre Adorno e Benjamin no que diz respeito à dialética. No caso específico desta carta, como explica Matos (2012, p. 32), do ponto de vista de Adorno, a aproximação de Benjamin e Brecht se apresentava como extremamente problemática, devido ao que parecia para Adorno uma influência de “marxismo vulgar”, de “pensamento sem dialética” e de “crítica sem teoria” por parte de Brecht. Embora nossa proposta não seja esmiuçar as opiniões de Adorno sobre a relação entre Benjamin e Brecht, as observações de Adorno a este respeito são importantes para que se tornem compreensíveis os fundamentos da divergência entre ele e Benjamin no que se refere à dialética. Além da análise da influência de Brecht sobre Benjamin, outras duas vias de entrada já foram exploradas para a compreensão deste debate teórico-metodológico de Benjamin e Adorno, as quais tampouco serão integralmente percorridas ao longo deste artigo. De todo modo, é instrutivo mencioná-las aqui.

Por um lado, encontra-se a via de Matos (2012, p. 15), que sustenta a tese de que os fundamentos desta divergência teórico-metodológica devem ser compreendidos a partir da confrontação entre as progressivas conformações dos conceitos de “imagem dialética” e “dialética negativa” que se manifesta nas correspondências trocadas entre Benjamin e Adorno nos anos 1930. Para nós, está claro que, na década de 1920, Benjamin já havia produzido parte significativa de sua obra. A obra de Adorno, ao contrário, se comparada com a de Benjamin, se encontrava ainda muito incipiente no mesmo período e sua concepção de “dialética negativa” só se torna plenamente elaborada em 1966 com a publicação de sua obra homônima, após um longo período de confronto do pensamento adorniano com a filosofia de Hegel, um confronto que teria se intensificado justamente a partir da década de 1930. Apesar deste longo período de distância entre o livro *Origem do drama barroco alemão* (1928) de Benjamin e o livro *Dialética negativa* (1966) de Adorno, há um fio condutor que perpassa toda a obra de Adorno e de Benjamin, permitindo este tipo de interpretação, a saber: a relação entre mito e história. Entretanto, o intuito deste artigo não é confrontar as concepções de

“imagem dialética” e “dialética negativa”, pois consideramos esta abordagem excessivamente extemporânea e incapaz de revelar com clareza os fundamentos da divergência entre Benjamin e Adorno em relação à dialética, pois extrapola o recorte temporal da década de 1930 que encerra o debate teórico entre os autores.

Por outro lado, encontra-se a via aberta por Nobre (1997, p. 46) que defende a tese de que “só os escritos de Benjamin da década de 20 podem fornecer nitidez e consistência ao debate teórico que travam Adorno e o próprio Benjamin na década de 30”, uma vez que Adorno insiste diversas vezes durante as correspondências que as soluções supostamente materialistas de Benjamin na década de 1930 se colocam aquém dos problemas propostos em seus textos da década anterior (mesmo que o próprio Adorno ainda não tivesse alcançado o êxito desejado na tarefa que cobrava de Benjamin naquela época). Entretanto, o intuito deste artigo tampouco é reconstruir em detalhes o referido “programa filosófico comum” estabelecido por Benjamin e Adorno no final da década de 1920, mas, sim, localizar e compreender os elementos fundamentais que, na década seguinte, viriam a colocá-lo em xeque devido ao dissenso entre ambos em relação à dialética.

Portanto, a via de entrada para a compreensão deste problema teórico-metodológico não são as opiniões de Adorno sobre a relação entre Benjamin e Brecht, nem a confrontação entre as conformações dos conceitos de “imagem dialética” e “dialética negativa” e tampouco a reconstrução do referido “programa filosófico comum” estabelecido por Benjamin e Adorno nos anos 1920. Em vez disso, a via percorrida aqui será a de explicitação de um conflito bastante específico entre as respectivas abordagens metodológicas dos autores, a saber: o conflito entre as concepções de mediação e imediatez na abordagem do objeto.

Benjamin e a imediatez

A imediatez acompanhou Benjamin desde seus escritos de juventude e estamos de acordo com Nobre (1997, p. 46) no que diz respeito à “clareza” e “consistência” que os mesmos fornecem ao

posterior debate teórico-metodológico travado com Adorno. Já na década de 1910, no ensaio *Sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem* (1916), em que a linguagem se apresenta como o *Medium-da-comunicação*, a imediatez desempenha um papel fundamental no método crítico de Benjamin, na medida em que proporciona uma síntese para a relação entre sujeito e objeto, implicando uma abordagem metodológica que compreende, por um lado, as condições imanentes de possibilidade da comunicação dentro dos limites da própria natureza da linguagem e, por outro, o potencial de produção infinita de variadas formas de expressão linguística. De acordo com o jovem filósofo:

na linguagem é assim: *a essência linguística das coisas é sua linguagem*. A compreensão da teoria da linguagem depende da capacidade de levar essa asserção a um grau de clareza que elimine qualquer aparência de tautologia. Essa proposição não é tautológica, pois significa que aquilo que é comunicável em uma essência espiritual é sua linguagem. Tudo repousa nesse “é” (que equivale dizer “é imediatamente”). – Não se trata de dizer que aquilo que em uma essência espiritual é comunicável se *manifesta* mais claramente na sua língua, [...] mas que esse elemento *comunicável* é a linguagem mesma *sem mediações* [grifo nosso] (BENJAMIN, 2013a, p. 53).

Neste texto, Benjamin (2013, p. 72) afirma que “a linguagem de um ser é o meio [*Medium*] em que sua essência espiritual se comunica”. Em seus primeiros escritos, há uma concepção peculiar de linguagem com influências do pensamento mágico, metafísico e teológico da tradição judaica. Quando Benjamin afirma enfaticamente que é na linguagem – e não por meio [*Mittel*] dela – que as essências espirituais se comunicam, ele ressalta especificamente que esta comunicação ocorre de maneira imanente e imediata dentro dos limites e possibilidades da própria linguagem e nunca fora deles. Neste sentido, a linguagem não é entendida como o instrumento que cria um intermédio entre sujeito e objeto,

tendo em vista a comunicação, mas a linguagem é o que unifica sujeito e objeto, criando as condições de possibilidade de qualquer comunicação entre ambos. Além disso, a imediatez do fenômeno linguístico caracteriza sua magia essencial e essa comunicação, que se realiza em diversas formas de expressão, percorre também toda a natureza, desde as coisas inanimadas, passando pelo ser humano, até alcançar Deus que, em termos míticos, se caracteriza como o ponto absoluto de todo o movimento da linguagem que se orienta em direção à infinitude da língua pura e do conhecimento perfeito. Na interpretação benjaminiana, o ser humano pode se comunicar com Deus a partir do conhecimento do nome verdadeiro das coisas, dos seres e dos eventos da natureza e a nomeação verdadeira das coisas é possível porque se realiza com base na comunicação que o ser humano recebe da natureza, uma vez que a natureza também é dotada de uma linguagem, lutuosamente muda e sem nome, que, após a *Queda*, corresponde ao resíduo da palavra criadora de Deus (BENJAMIN, 2013, p. 73).

Em sua tese de doutorado, O conceito de crítica de arte no romantismo alemão (1919), que também pode ser considerada como integrante do conjunto de textos benjaminianos de juventude, há um procedimento análogo em que a arte é compreendida como o *Medium-da-reflexão*. Benjamin observa a presença de uma imediatez na crítica de arte romântica, concebida como o registro histórico da autonomização da obra de arte singular em relação à religião e à tradição dogmática, implicando para sua abordagem metodológica, por um lado, uma análise estética imanente atenta à construção interna da obra de arte e, por outro, um procedimento crítico imanente que vincula reflexiva e sistematicamente a obra de arte particular à própria Ideia da arte que abarca a infinitude das formas-de-exposição (*Darstellungsformen*). Nas palavras de Benjamin:

Todo conhecimento crítico de uma conformação, enquanto reflexão nela [seria possível dizer imediatamente nela], não é outra coisa senão um grau de consciência mais elevado da mesma, gerado

espontaneamente. Esta intensificação da consciência na crítica é, a princípio, infinita; a crítica é, então, o medium no qual a limitação da obra singular liga-se metodicamente à infinitude da arte e, finalmente, é transportada para ela, pois a arte é, como já está claro, infinita enquanto medium-de-reflexão (BENJAMIN, 2002, p. 74).

Na filosofia estética do primeiro romantismo alemão, representada fundamentalmente pelas obras de Friedrich Schlegel e Novalis, Benjamin observa uma sistematicidade essencial proporcionada pela concepção de *Medium*, que permite aos leitores uma apreensão coordenada do conjunto aparentemente disperso de aforismos e fragmentos sobre arte dos primeiros românticos. Neste contexto, a concepção de *Medium* se apresenta propriamente como um recurso interpretativo para sistematizar a teoria estética do primeiro romantismo em função da exigência da crítica de arte. Na interpretação benjaminiana, a concepção de *Medium* se encontra diretamente associada ao conceito de reflexão de inspiração fichtena, caracterizando a arte especificamente como um *Medium-da-reflexão*. Assim, a crítica no pensamento dos primeiros românticos é interpretada por Benjamin como uma reflexão imediata, imanente e infinita na obra em relação ao *Medium* determinado como arte. Neste processo reflexivo, a especificidade da crítica é promover o movimento imediato de autoconhecimento e superação formal na própria obra, tendo em vista a apreensão da forma artística absoluta que é entendida como a Ideia da arte. Contudo, Benjamin assinala uma diferença fundamental entre as concepções de Fichte e as dos primeiros românticos:

Na reflexão, no entanto, existem, como se viu, dois momentos: a imediatez e a infinitude. A primeira fornece à filosofia de Fichte a indicação para buscar exatamente naquela imediatez a origem e a explicação do mundo; a segunda, no entanto, turva aquela imediatez, e deve ser eliminada da reflexão através de um processo filosófico. O interesse na imediatez

do conhecimento mais elevado, Fichte compartilha com os primeiros românticos. O culto do infinito que eles fazem, como eles deixaram marcado também na teoria do conhecimento, separa-os dele e fornece ao pensamento deles o seu direcionamento mais original (BENJAMIN, 2002, p. 33).

Quando Benjamin afirma enfaticamente que é na obra de arte – e não por meio [*Mittel*] dela – que a crítica se realiza, ele ressalta especificamente a imanência e a imediatez necessárias do processo de reflexão da obra em relação ao absoluto da arte. Este absoluto da arte implica necessariamente uma infinitude do processo reflexivo desenvolvido pela crítica, pois a forma absoluta da arte nunca se realiza empiricamente, sendo possível apenas a apreensão cada vez mais sistemática do *continuum* das formas artísticas ao longo da história.

De todo modo, nestas interpretações da linguagem e do primeiro romantismo alemão, para o jovem Benjamin, imediatez significa uma determinada síntese de sujeito e objeto em que não há espaço para nenhum elemento intermediário ou exterior. Esta síntese torna o sujeito capaz, por um lado, de contemplar a verdade pela imanência do objeto e, por outro, compreender a vinculação do objeto ao absoluto ou à Ideia que corresponde em sua exposição ou apresentação (*Darstellung*).

No período materialista da obra de Benjamin, durante a década de 1930, a imediatez permanece presente, mas adquire novos matizes e revela novos problemas epistemológicos na interlocução com Adorno, especialmente nos ensaios de teoria da arte e crítica literária³. No ensaio *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade*

³ É preciso acrescentar que, tratando-se de Adorno e Benjamin, esta discussão a respeito da crítica dialética precisará ser devidamente vinculada tanto aos desdobramentos históricos da arte moderna quanto às próprias concepções estéticas postas no horizonte dos dois filósofos na primeira metade do século XX, tendo em vista que ambos abordam as obras de arte de um ponto de vista social, levando em consideração suas transformações históricas de produção, reprodução, transmissão e recepção.

técnica, Benjamin realiza um diagnóstico da modernidade e da condição social da arte a partir do desenvolvimento das novas técnicas de reprodução das obras de arte, as quais são representadas de maneira mais emblemática pela fotografia e pelo cinema. Quando Benjamin se debruça sobre a fotografia e o cinema, ele indica que existe uma profunda transformação social em curso nas sociedades capitalistas contemporâneas. Para compreender tais transformações, Benjamin se vale, dentre outros elementos, do conceito de aura que, segundo Palhares (2006, p. 107), consistiria justamente em uma de suas “imagens dialéticas”. A concepção de aura sustentada por Benjamin, por um lado, procura captar de maneira crítica as transformações ocorridas nas relações sociais do mundo moderno e, por outro, procura evidenciar como as novas especificidades destas relações repercutem nas produções artísticas de um tempo histórico e de um espaço social regidos em quase sua totalidade pelo domínio técnico da vida e pela forma mercadoria. De acordo com Palhares (2006, p. 13-7), nos primeiros escritos de Benjamin a respeito da aura, verifica-se que o conceito estava situado, em grande medida, no âmbito do debate teológico, cujo foco era especialmente a temática do misticismo judaico. Isto implica diversas tensões e controvérsias a respeito da posterior discussão do declínio da aura das obras de arte tradicionais na obra benjaminiana, pois, principalmente ao longo da década de 1930, a interpretação que Benjamin faz deste declínio é extremamente ambivalente, em alguns momentos apreciando-o e, em outros, lamentando-o; e apenas no final desta década o problema da perda da aura se relaciona consistentemente com outros temas importantes de sua obra como, por exemplo, a crise da experiência e da narração.

Neste sentido, existe um evidente descompasso entre as teses apresentadas nos textos de juventude e nos textos de maturidade de Benjamin. Um aspecto relevante para a compreensão do problema do conceito de aura é justamente o fato de que a década de 1930 marca o momento de adoção de uma perspectiva materialista por parte do pensamento benjaminiano. Na década de 1930, sob

influências marxistas de Lukács, Brecht e Adorno, Benjamin começa a concentrar suas reflexões nas condições sociais de produção, reprodução, transmissão e recepção das obras de arte no contexto da sociedade industrial moderna. Isto implica uma mudança de foco em sua análise a respeito do tema da aura, transitando do debate teológico para um campo de discussão materialista, baseado em larga medida no marxismo, cuja especificidade passa a residir na tentativa de apreensão das transformações ocorridas historicamente na base material das obras de arte tradicionais, a partir da descoberta de novas técnicas de produção e reprodução e também das modificações ocorridas nas formas de transmissão e recepção das obras pelo público mediante os avanços técnicos dos próprios meios de produção da sociedade capitalista moderna. Portanto, a noção de obra de arte aurática e, sobretudo, a percepção da perda da aura das obras de arte tradicionais permitem que Benjamin explique, a partir da perspectiva materialista com traços teológicos que lhe é própria, um processo que diz respeito ao desenvolvimento geral das sociedades modernas. Segundo a avaliação de Gagnebin (1987, p. 8):

Alguns fazem de Benjamin um materialista otimista, que celebraria o fim da arte tradicional em proveito da união entre arte e técnica (a partir da interpretação do ensaio *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*); outros, particularmente Adorno e seus discípulos, consideram-no um observador de gênio mas um dialético medíocre, incapaz de uma verdadeira reflexão teórica; outros, enfim, vêem-no um teólogo e um místico judeu, perdido nos caminhos do marxismo [...].

A crítica de Adorno a partir da concepção de mediação

É interessante levar em consideração uma carta de 18 de março de 1936, na qual Adorno expõe algumas de suas impressões

e ressalvas a respeito do trato dialético das questões estéticas realizado por Benjamin em seu ensaio *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. No início da carta lê-se o seguinte:

Não há uma única frase [de seu ensaio] que eu não gostaria de discutir com você em pormenores. [...] Expresso meu passional interesse e estou de pleno acordo no tocante àquele aspecto em sua obra que me parece o cumprimento de suas intenções originais – a construção dialética da relação entre mito e história – no domínio da dialética materialista: a autodissolução dialética do mito, que é visada aqui como desencantamento da arte. Você sabe que a questão da “liquidação da arte” está há muitos anos por trás dos meus ensaios estéticos e que a ênfase com que defendo o primado da tecnologia, sobretudo na música, deve ser entendida estritamente nesse sentido e no sentido de sua segunda peça sobre técnica. Não me admira que tenhamos aqui uma base comum; não me admira, visto que seu livro sobre o barroco traçou a distinção entre alegoria e símbolo (“aurático”, em sua terminologia), e a *Rua de mão única*, entre obra de arte e documentação mágica [...]. E uma tal consonância é também o que constitui para mim o critério das diferenças que sou obrigado a constatar, com o único objetivo de servir àquela nossa “linha geral” que agora se esboça com tanta clareza (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 206-207).

O início desta carta de Adorno a Benjamin sintetiza e dá destaque a alguns dos elementos mencionados anteriormente, uma vez que o próprio Adorno reconhece suas simultâneas convergências e divergências teóricas com Benjamin. Por um lado, Adorno ressalta os diversos temas em comum entre seus textos – como, por exemplo, o primado da tecnologia nas questões estéticas, a relação entre mito e história e a autodissolução dialética do mito – e ainda alude àquela linha geral, estabelecida especialmente

pelo livro de Benjamin sobre o drama barroco, através da qual ambos orientariam seus respectivos trabalhos por alguns anos. Por outro lado, em nome de tal consonância, Adorno se vê, ao mesmo tempo, obrigado a realizar as devidas ressalvas com relação à abordagem dialética dos temas tratados por Benjamin em seu ensaio, evidenciando, portanto, suas simultâneas divergências. Mais adiante, na mesma carta, Adorno afirma o seguinte:

Em seus escritos anteriores, de que o presente ensaio me parece ser continuação, você distinguiu o conceito de obra de arte como estrutura tanto do símbolo da teologia como do tabu mágico. Mas agora me causa certa inquietação, e nisso enxergo um resquício sublimado de certos temas brechtianos, que você tenha transferido a esmo o conceito de aura mágica à “obra de arte autônoma” e atribuído categoricamente a esta uma função contrarrevolucionária. Não preciso lhe certificar de que tenho plena consciência do elemento mágico presente na obra de arte burguesa (quando mais não seja porque sempre procuro revelar a filosofia burguesa do idealismo, que está associada ao conceito de autonomia estética, como mítica em pleno sentido). Parece-me porém que o cerne da obra de arte autônoma não integra a dimensão mítica – perdoe-me o linguajar tópico –, mas antes é intrinsecamente dialético, ou seja, em seu interior mesclam-se o mágico e o signo da liberdade. [...] Entenda bem: não quero assegurar a autonomia da obra de arte como prerrogativa, e concordo com você em que o elemento aurático da obra de arte está em declínio [...]. Mas a autonomia da obra de arte – a sua forma material, portanto – não é idêntica ao elemento mágico que ela encerra [...] Você subestima a tecnicidade da arte autônoma e superestima a da dependente; em suma, essa seria talvez minha principal objeção (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 206-212).

Em síntese, o que Adorno exige de Benjamin é “mais dialética” (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 212). Em seu ensaio sobre a obra de arte, Benjamin (2012, p. 179-180) afirma que os novos mecanismos de reprodução técnica seriam responsáveis por promover a derrocada da arte tradicional burguesa, que seria baseada estritamente nas noções de unicidade e autenticidade da obra de arte (os fundamentos da existência da aura). Para Benjamin, este processo implicaria, por um lado, o surgimento de uma arte não aurática com o potencial revolucionário de contribuir para a consciência de classe do proletariado e, por outro, a possibilidade de existência de uma estética impossível de ser apropriada pela política do fascismo. Entretanto, como afirma Kothe (1978, p. 43): “Adorno mostra-se contra a transposição direta da aura mágica à obra de arte autônoma, processo em que esta aparece como antirrevolucionária; e aí combate tendências ‘brechtianas’ de Benjamin”. Neste sentido, sob a perspectiva de Adorno, o texto de Benjamin não seria realmente dialético, pois não leva devidamente em conta a dinâmica imanente da obra de arte autônoma no que diz respeito à sua tensão necessária entre o elemento mágico e o signo da liberdade. Na mesma carta, Adorno ainda afirma enfaticamente que:

Les extrêmes me touchent, tanto quanto a você: mas somente se a dialética do mais baixo for equivalente à do mais alto, e não se esse último for abandonado à própria ruína. Ambos carregam os estigmas do capitalismo, ambos contêm elementos de mudança [...]; ambos são metades dilaceradas da liberdade integral, que no entanto não é igual à soma das duas (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 210).

E, mais adiante, Adorno acrescenta categoricamente “que ela [a principal objeção de Adorno] seja entendida como uma dialética entre os extremos, que você [Benjamin] rasga em dois” (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 212). Estas afirmações certamente revelam a origem da principal objeção de Adorno em relação aos textos de Benjamin, a saber: a falta de *mediação* dialética.

No entanto, apesar do reconhecimento da importância das críticas de Adorno, a resposta de Benjamin é lacônica, hesitando prosseguir o debate teórico por meio das cartas e privilegiando uma discussão face a face:

terei de adiar um exame mais detido de sua longa carta acerca do trabalho sobre a teoria da arte, e de preferência adia-lo um pouco mais – isto é, até nosso encontro (assim espero) iminente. Seja como for, não consigo mais imaginar meus próprios apontamentos sem referência a essa carta. Suas posições me são claras mesmo quando entram em confronto com as minhas. Todos os detalhes terão de ser referidos com extrema cautela. Foi-me absolutamente esclarecedora sua alusão a Mallarmé, em cuja obra, de fato, cabe tornar presente (se tanto) sobretudo um aspecto da arte livre ritual e puramente dialético (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 222).

Apenas dois anos mais tarde, em um ensaio intitulado *O fetichismo na música e a regressão da audição* (1938) que “foi escrito, segundo declaração do próprio Adorno, como resposta ao ensaio de Benjamin sobre ‘A obra de arte’”, Adorno procurou demonstrar de que maneira alguns dos elementos observados por Benjamin nas transformações históricas de produção, reprodução, transmissão e recepção das obras de arte têm um impacto nocivo sobre a produção cultural contemporânea (KOTHE, 1978, p. 47). Em resposta a Benjamin, Adorno (1996, p. 66-77) afirma que as técnicas de reprodução da obra de arte, associadas à lógica do mercado, são responsáveis, por um lado, por converter o antigo público ativo em meros consumidores passivos e, por outro lado, por promover uma regressão da cognição e das formas de sensibilidade dos indivíduos, provocando o declínio da subjetividade autônoma e da fruição intelectualmente ativa da obra de arte. Neste sentido, sob a perspectiva de Adorno, as novas transformações históricas no campo estético, observadas por Benjamin com tanto entusiasmo, não apresentariam necessariamente algo de progressista, revolu-

cionário ou emancipatório. De acordo com Gagnebin (1987, p. 56), Adorno

condena em Benjamin o haver estabelecido uma oposição rígida entre arte de aura e arte de massas, e sobretudo o fato de ter atribuído a esta última um estatuto positivo e progressista simplesmente porque a primeira está irremediavelmente acabada. Adorno se queixa da falta de dialética dessa posição. A mesma objeção – a falta de dialética – reaparece em seus textos relativos ao ensaio sobre Baudelaire.

Todas as objeções de Adorno ao procedimento metodológico de Benjamin parecem gravitar em torno de um problema bastante específico: a falta de *mediação* dialética na abordagem do objeto. Nas últimas correspondências trocadas entre eles, no final da década de 1930, cujo tema central consiste nos textos sobre Baudelaire, a querela acerca da dialética adquire maior tensão, curiosamente, ao mesmo tempo em que as referências à base comum para os dois filósofos, estabelecida ao longo dos anos de 1920, se tornam mais frequentes. Em uma carta de 10 de novembro de 1938, em diversos momentos, Adorno procura ressaltar que suas observações e, mais precisamente, suas divergências teóricas em relação a Benjamin a respeito do trato dialético da obra de Baudelaire estão orientadas justamente por aquelas convergências da década anterior. Nesta carta, é possível notar que aparecem de maneira flagrante, por um lado, a convergência expressa na exaltação de fidelidade ao projeto comum da década anterior e, por outro, a divergência com relação ao problema da *immediatez* na abordagem benjaminiana do objeto. Especialmente no trecho a seguir, as declarações de Adorno são muito claras no que diz respeito às suas divergências metodológicas com Benjamin:

Vejo um vínculo estreito entre as partes nas quais o próprio *a priori* do texto perde terreno e a sua relação com o materialismo dialético [...]. Permita-me aqui me expressar de modo tão simples e hegeliano possível.

Ou muito me engano ou essa dialética é falha numa coisa: em mediação. Reina soberana uma tendência de relacionar os conteúdos pragmáticos de Baudelaire diretamente aos traços contíguos da história social do seu tempo, e tanto quanto possível aos de natureza econômica. [...] tento indicar o fundamento teórico de minha aversão a esse particular tipo de concretude e seus laivos behavioristas. Outra não é a razão disso senão que reputo metodologicamente infeliz dar emprego “materialista” a patentes traços individuais da esfera da superestrutura ligando-os de maneira *mediata*, e talvez até causal, a traços análogos da infraestrutura. A determinação materialista de caracteres culturais só é possível se *mediada* pelo processo total [grifo no original]. [...] *O trabalho das Passagens* [grifo do original], em sua forma definitiva, não poderá eximir-se dessa obrigação. [...] Esse tipo de materialismo imediato – eu já ia quase dizendo esse tipo de materialismo antropológico – embute um elemento profundamente *romântico*, e sinto-o com tanto mais clareza quanto mais abrupto e cru é seu confronto entre o mundo baudelairiano das formas e as necessidades da vida. A “*mediação*” de que sinto falta e julgo encoberta pela evocação materialista-historiográfica não é outra coisa senão a própria teoria de que seu trabalho se abstém. [...] Dito de outro modo: *o tema teológico de chamar as coisas pelo nome tende a se tornar uma apresentação estupefata de meras facticidades*. Se se pudesse falar em termos drásticos, poder-se-ia dizer que *seu trabalho situa-se na encruzilhada de magia e positivismo*. [...] Sua solidariedade com o Instituto, com a qual ninguém se alegra mais do que eu próprio, induziu-o a pagar ao marxismo tributos que não fazem jus nem a ele nem a você (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 398-404, grifos nossos, exceto onde indica-se o contrário).

Nesta carta de Adorno, é possível perceber com clareza mais dois elementos mencionados anteriormente: por um lado, a

mudança de tom por parte de Adorno em relação às primeiras cartas trocadas com Benjamin e, por outro, as acusações de “marxismo vulgar”, “pensamento sem dialética” e “crítica sem teoria” nas análises estéticas realizadas por Benjamin durante a década de 1930 (MATOS, 2012, p. 32). Como indica Gagnebin (1987, p. 57): “Adorno chega a dizer que Benjamin talvez se utilize das categorias materialistas, mas que esse materialismo está mais próximo de um positivismo descritivo do que de uma análise dialética”. A argumentação realizada por Adorno para sustentar estas críticas à falta de mediação dialética nos textos de Benjamin é coerente, de acordo com a própria carta, com a tradição dialética hegeliana, bem como com a postura assumidamente marxista do Instituto para a Pesquisa Social de Frankfurt. O prefácio à *Fenomenologia do espírito* (1807) é um dos mais conhecidos momentos em que Hegel destaca a necessidade da mediação para a compreensão dialética do devir do todo:

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo. Embora pareça contraditório conceber o absoluto essencialmente como resultado, um pouco de reflexão basta para dissipar esse semblante de contradição. O começo, o princípio ou o absoluto – como de início se enuncia imediatamente – são apenas o universal. Se digo: “*todos os animais*”, essas palavras não podem valer por uma zoologia. Do mesmo modo, as palavras “*divino*”, “*absoluto*”, “*eterno*” etc. não exprimem o que nelas contém; – de fato, tais palavras só exprimem a intuição como algo imediato. A passagem – que é mais que uma palavra dessas – contém um *tornar-se Outro* que deve ser retomado, e é uma mediação; mesmo que seja apenas passagem a outra proposição. Mas o que horroriza é essa mediação: como se fazer uso dela fosse

abandonar o conhecimento absoluto – a não ser para dizer que a mediação não é nada de absoluto e que não tem lugar no absoluto (HEGEL, 2014, p. 33-34).

Mesmo que Adorno afirme posteriormente a falsidade do todo, a concepção de movimento dialético presente nesta passagem de Hegel ainda pode ser considerada uma referência significativa para a compreensão da crítica de Adorno à imediatez benjaminiana. Em Hegel, a totalidade aponta para o momento de superação do dado imediato em um movimento de salto para além de si mesmo. Nas palavras de Safatle (2013, p. 26), a totalidade hegeliana “não deve ser compreendida como determinação normativa capaz de definir, por si só, o sentido daquilo que ela subsume, mas como a força de descentramento da identidade autárquica dos particulares”. Assim, a mediação é a responsável pelo movimento de totalização dos conteúdos particulares da experiência, tornando-a acessível ao saber da consciência e criando para ela uma sucessão, sem que o conteúdo seguinte seja uma simples anulação do anterior, pois trata-se de um movimento que revela cada um dos momentos particulares da experiência como limitados, parciais e profundamente interdependentes uns dos outros. Neste sentido, a totalidade não é a negação simples do particular, mas o resultado, por um lado, da compreensão da particularidade e limitação do dado imediato e, por outro, da necessidade de que este dado imediato seja sempre mais do que si-mesmo. Contudo, esta sucessão de um momento a outro da experiência não se apresenta como uma passagem contínua, mas como ruptura e dissolução de extremos. Em Hegel, a totalidade é uma processualidade que cria relações necessárias entre conteúdos particulares experimentados de maneira imediata, sendo a mediação, por sua vez, não um mero termo intermediário entre extremos, mas a compreensão de sua vinculação necessária, bem como a sua posterior superação, que se realizam no movimento contínuo de formação do todo.

O dissenso teórico-metodológico entre Adorno e Benjamin a este respeito foi se tornando cada vez mais evidente, a ponto de

Adorno (1998, p. 232) observar, muitos anos mais tarde, em um de seus ensaios da década de 1950, intitulado *Caracterização de Walter Benjamin* (1955), que “a concepção de mediação universal, que tanto em Hegel quanto em Marx funda a totalidade, nunca foi plenamente apropriada por seu método microscópico e fragmentário”. Entretanto, suspeitamos que a dialética no pensamento de Benjamin, deliberadamente renuncia ou, pelo menos, prescinde da mediação com o processo total, tal como exigia Adorno na década de 1930, apontando para uma tensão imediatamente perceptível na imanência do objeto. Como o próprio Adorno (1998, p. 232) observa precisamente em seu ensaio sobre Benjamin da década de 1950: “para ele [Benjamin], interpretar fenômenos de modo materialista significava menos explicá-los a partir da totalidade social do que relacioná-los *imediatamente* [grifo nosso], em sua individuação, a tendências materiais e lutas sociais”.

À guisa de conclusão

O fundamento do debate teórico-metodológico travado por Theodor Adorno e Walter Benjamin acerca da dialética se encontra no conflito entre as concepções de mediação e imediatez na abordagem do objeto. Tal imediatez pode ser encontrada na obra de Benjamin desde os seus primeiros escritos da década de 1910, especialmente naqueles que versam sobre arte e linguagem – influenciados principalmente pelo pensamento judaico e pelo romantismo alemão. Contudo, no período de influência marxista da década de 1930 em que Benjamin se compromete em termos teórico-metodológicos com a dialética materialista, Adorno observa uma incompatibilidade epistemológica entre, por um lado, a imediatez permeada pelas influências judaica e romântica do jovem Benjamin e, por outro, a exigência de uma análise dialética e materialista de matriz hegeliana e marxiana. Ainda assim, é importante perceber que não se trata de simplesmente eliminar dos ensaios críticos de Benjamin a presença dos momentos de imediatez. De acordo com Adorno, a questão problemática é a permanência autárquica de tais momentos, os quais carecem de um movimento de mediação

que torne o processo total compreensível em termos teóricos que privilegiam uma abordagem materialista e historiográfica. Dentro deste recorte da década de 1930, Adorno enfatiza que a ausência de mediação do objeto particular com o processo total nos ensaios críticos de Benjamin somente descaracteriza o pensamento dialético fundamentado na tradição inaugurada por Hegel e, portanto, parece tornar inconcebível a possibilidade de uma dialética imediata ou mesmo com ênfase nos momentos de imediatez.

Em uma das últimas cartas enviadas a Adorno, em 9 de dezembro de 1938, em uma tentativa de conciliação, Benjamin procura responder às objeções de Adorno em relação aos seus textos. Nesta carta, Benjamin afirma que não é capaz de dizer seguramente se as diferenças de abordagem entre eles são necessariamente condicionadas por divergências teóricas (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 419). Para Benjamin, que buscava de alguma forma conciliar suas posições com as de Adorno, talvez se tratassem apenas de “diferenças aparentes entre duas perspectivas que na verdade, igualmente adequadas, incidem sobre objetos diversos” – em um caso sobre a percepção ótica e, em outro, sobre a percepção acústica (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 419). Segundo Benjamin, uma análise do filme sonoro e de seus impactos sociais possivelmente forneceria uma crítica de arte contemporânea que seria capaz de mediar, no sentido dialético tanto exigido por Adorno, as duas visões aparentemente divergentes (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 420). Esta análise sugerida por Benjamin é, em grande medida, desenvolvida por Adorno no ensaio sobre a indústria cultural da *Dialética do esclarecimento* (1947). No entanto, isto ocorre justamente no momento em que o debate entre os dois filósofos é irremediavelmente interrompido, devido à morte de Benjamin, em 1940.

Referências

ADORNO, T. W. O fetichismo na música e a regressão da audição. In: Theodor W. **Adorno: textos escolhidos**. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 65-108.

_____. Caracterização de Walter Benjamin. In: **Prismas: crítica cultural e sociedade**. Trad. Flávio René Kothe. São Paulo: Ática, 1998, p. 223-237.

ADORNO, T. W.; BENJAMIN, W. **Correspondência: 1928-1940**. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

BENJAMIN, W. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão**. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.

_____. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: **Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 179-212.

_____. Sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem. In: **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. Trad. Susana Kampff Lages. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2013, p. 49-73.

GAGNEBIN, J. M. **Walter Benjamin: os cacos da história**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

GATTI, L. F. **O foco da crítica: arte e verdade na correspondência entre Adorno e Benjamin**. Campinas: [s. n.], 2008.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

KOTHE, F. R. **Benjamin e Adorno: confrontos**. São Paulo: Ática, 1978.

MATOS, O. C. F. Walter Benjamin e Theodor Adorno: o estupor da facticidade à meia-noite do século. In: ADORNO, T. W.;

BENJAMIN, W. **Correspondência: 1928-1940**. São Paulo: Editora UNESP, 2012, p. 15-46.

NOBRE, M. **Objções marxistas? Adorno e Benjamin na “encruzilhada de magia e positivismo” dos anos 30**, Cadernos de filosofia alemã, n. 3, p. 45-59, 1997.

PALHARES, T. H. P. **Aura: a crise da arte em Walter Benjamin**. São Paulo: Barracuda, 2006.

SAFATLE, V. Os deslocamentos da dialética. In: ADORNO, T. W. **Três estudos sobre Hegel**. São Paulo: Editora UNESP, 2013, p. 11-61.

Las manos sucias de la Teoría Crítica: Adorno y Habermas ante el eje teoría-praxis¹

Marina Hervás Muñoz²

Resumen: Este trabajo lo componen dos partes: la primera, donde se analiza la reconstrucción de las diferentes formas de comprensión del eje teoría-praxis en la tradición filosófica a juicio de Habermas; y la segunda, en la que se plantea la crítica al respecto de Habermas a su mentor, Adorno. Las objeciones de Habermas se concentran en la, a su juicio, reducción de la racionalidad a lo instrumental, a lo que opone su modelo de acción comunicativa. Se tratará de mostrar algunos problemas de tal crítica y analizar cómo la filosofía de Adorno no consiste, como en Habermas, en reformular la racionalidad, sino de relativizar su fuerza.

Palabras clave: J. Habermas; T. Adorno; Teoría-praxis; Racionalidad; Acción comunicativa.

The dirty hands of critical theory: Adorno and Habermas in the face of the theory-praxis axis

Abstract: This paper is divided in two parts: first, an analysis of the Habermasian reconstruction of the different ways of comprehending the axis theory-praxis in the philosophical tradition; and second, a consideration of the Habermasian criticism on Adorno's thought in that regard. Habermas' objections are focused on the alleged reduction of rationality to its instrumental character, to which he opposes his model of communicative action. I will then highlight some of the problems of these objections and analyze how Adorno's philosophy is not concerned – like Habermas' – with the reformulation of rationality, but rather with lessening its power.

Key words: J. Habermas; T. Adorno; Theory-praxis; Rationality; Communicative action.

¹ Recibido el 14/08/2016 y aprobado el 30/11/2016.

² Doctoranda en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB), España. Contacto: mhermu@hotmail.com.

As mãos sujas da teoria crítica: Adorno e Habermas ante o eixo teoria-práxis

Resumo: Este trabalho é composto por duas partes: a primeira, na qual se analisa a reconstrução das diferentes formas de compreensão do eixo teoria-práxis na tradição filosófica sob a perspectiva de Habermas; e a segunda, na qual se considera a crítica de Habermas ao seu mentor, Adorno, a este respeito. As objeções de Habermas se concentram na redução, segundo seu juízo, da racionalidade ao instrumental, ao que opõe seu modelo de ação comunicativa. Tratar-se-á de mostrar alguns problemas de tal crítica e analisar como a filosofia de Adorno não consiste, como em Habermas, em reformular a racionalidade, mas antes em relativizar sua força.

Palavras-chave: J. Habermas; T. Adorno; Teoria-práxis; Racionalidade; Ação comunicativa.

En una conferencia impartida en un congreso celebrado en Berlín a principios del año 2016, García-Dütmann reflexionaba sobre si los filósofos podían tener “las manos sucias”, tomando prestado el título de una obra de teatro de Sartre. Se preguntaba, de nuevo, si la filosofía tiene implicación práctica y, en caso afirmativo, de qué naturaleza es. También de mancharse las manos hablaba Adorno en su texto “Resignación” (ADORNO, 2008).³ Este tema ha sido central en casi toda filosofía práctica desde el mismo origen de la disciplina y encontró uno de sus puntos más críticos en el seno de la “vieja” Teoría Crítica. Sus miembros encontraron en este asunto un lugar de discordia: ante las protestas estudiantiles del curso 1967-1968, Adorno y Horkheimer se decantaron por el “*nicht-mitmachen*”, mientras que Marcuse apostaba por lo que podríamos llamar el “(*doch*)-*mitmachen*” (Cfr. FEENBERG, 2015, p. 127).⁴ Para muchos, especialmente los estudiantes que se manifestaron durante el curso 1968-1969, la postura de Adorno y Horkheimer fue una verdadera decepción, pues precisamente las lecturas y clases de sus teorías les habían impulsado a salir a

³ Siempre que ha sido posible, he optado por poner las traducciones existentes al castellano de la bibliografía.

⁴ El concepto de “*Mitmachen*” es un tanto complicado de traducir al español. Algunos traductores y autores optan por “participar” o “participación”, mientras que otros se deciden por “entrar en el juego”.

las calles (y a ocupar el propio Instituto de Investigación Social). Debido al rechazo de la “práctica revolucionaria”, muchos críticos han asumido ahí un punto de inflexión entre la fuerza de la teoría crítica y la imposibilidad de su práctica. En este texto propongo revisar la construcción del marco sobre la cuestión teoría-praxis que Habermas realizó en varios lugares de su obra, así como resituar el concepto de “*nicht-mitmachen*”. Habermas consideraba que Adorno y él coincidían en sus “impulsos filosóficos básicos” (DEWS, 1992, p. 220) y que convergían en la crítica a la praxis y, especialmente, con respecto al rechazo al activismo. Excede los límites de este artículo la profundización en el significado de “teoría” y “praxis”. Sin embargo, sí parece fundamental que sea explícito que “praxis” no se reduce a “activismo”, ni a “organización o participación política” (el *engagement*), ni necesariamente a procesos más o menos revolucionarios de generación de nuevas o contrainstituciones. Se trata, más bien, de ver cómo la teoría puede llegar a ser realidad. Por tanto, el concepto de “praxis” que se maneja aquí tiene más que ver con la pregunta por la relación de la utopía, de si lo que la teoría exige y lo que de hecho sucede en lo real podrían llegar a coincidir en todos los ámbitos de la existencia (también, claro, el político). En este artículo me propongo analizar, en la primera parte, los derroteros que ha seguido la relación teoría-praxis según Habermas y, en el segundo, marcar las líneas fundamentales de las divergencias entre Habermas y su profesor, Adorno, al respecto.

1. Pequeña historia del eje teoría-praxis según Habermas

Según Habermas, la relación entre teoría y praxis ha experimentado al menos cuatro grandes fases: (a) la primera de ellas, la planteada por Platón, que señala que “no hay nada más práctico que la propia teoría” (HABERMAS, 2002, p. 306). La característica fundamental que Habermas encuentra es que el eje platónico de teoría-praxis no se mide con lo epistemológico sino que, a su juicio, conserva un elemento teológico o, dicho en sus términos, de “salvación”. Esta salvación se tematiza en la “purificación”, algo que se evidencia, por ejemplo, en la

explicación sobre la belleza que lleva a cabo Diotima en *El banquete* o el proceso de reencarnación que cierra *La República* (617d-621d). La praxis no se entiende como una "ejecución" de la teoría o como "otra forma" de hacer teoría, el centro no es epistemológico, sino que se dirige hacia la consecución de una "vida buena" futura. La diferencia que Habermas señala entre la religión y la filosofía es su público: la praxis de la filosofía en términos platónicos se restringe al sabio, al "filósofo rey", mientras que la religión tenía un sentido omniabarcante, masivo. Tal elemento elitista se conserva en la filosofía, por más que se hayan hecho arduos intentos de superarlo.

Según Habermas, Heidegger recupera en cierto modo la forma arcaica de salvación aunque secularizada. Heidegger, a su juicio, trata de "superar la autocomprensión humanista de la modernidad" y su proyecto "recuerda al sentido originariamente religioso de la contemplación" (HABERMAS, 2002, p. 313). También toma la figura elitista del pensador que tiene un "acceso privilegiado al acontecer de la verdad" (*Ibidem*). El centro de esta crítica, en realidad, se encuentra en la *Jerga de la autenticidad* adorniana. Adorno, sin embargo, es mucho más radical que Habermas en este asunto. Para él, mientras la salvación en Platón era por así decirlo el *motor* del conocimiento, su motor, en Heidegger, es la falsa figura de una catástrofe que "se expresa como si fuera la salvación" (ADORNO, 2005, p. 396).

Paulatinamente, la filosofía va dejando a un lado esta tendencia hacia la salvación y se va configurando como corpus epistemológico (b). La distancia entre teoría y praxis o, mejor dicho, la primacía de lo teórico, sin embargo, se mantiene. Este giro epistemológico se da de dos formas esencialmente: por un lado (i), en la reconfiguración aristotélica, la teoría se dirige hacia la configuración de "la vida buena" sin salvación, algo que implica la "renuncia a la certeza del saber teórico" y la pérdida de motivación que "debe presuponer ya en aquellos a quienes se dirige un carácter adecuadamente constituido" (HABERMAS, 2002, p. 308-309). Por otro lado (ii), la persistencia heredada en la desconfianza por lo empírico, por lo "meramente" práctico, se encuentra a la base de

los primeros intentos epistemológicos, que hacen que se dividan las formas de conocer en “verdades de hecho” y “verdades de razón”. La incapacidad de algunas disciplinas de desarrollar una teoría en un sentido enfático les hacía caer en el desprestigio de ser consideradas como meras disciplinas empíricas: tal era el destino de la geografía o la historiografía, que servían para describir lo empírico, pero no para “elevarse” por encima de ello. Se configuran así dos ejes de teoría-praxis: el epistemológico, que atiende a las relaciones de correspondencia entre la realidad y el concepto de “verdad”; y el ético, donde la correspondencia se analiza entre un concepto de “bien” y la acción humana. Habría, de nuevo, dos alternativas: la ética formal, aquella que trata de configurar principios, “condiciones y modalidades para una dirección de la vida consciente y auténtica”, que llevan a “una vida ejemplar públicamente aceptada” (HABERMAS, 2002, p. 309). El modelo de ética moderno, en concreto, “[d]esde Kant y Kierkegaard”, continúa Habermas, “dirige al individuo privado el consejo de que con fin de conducir su vida con autenticidad introduzca en ella una determinada forma de reflexión” (*Ibidem*). Por tanto, ya no está en el centro de la cuestión la vida buena “para mí” sino a la “vida común justa que sea buena para todos por igual” (HABERMAS, 2002, p. 310). Es decir, se entiende que el individuo solo podrá desarrollarse enfáticamente como tal en la medida en que se integre “adecuadamente” en la sociedad y que se garanticen las condiciones en las que pueda ejercer su libertad. La razón, entonces, se convierte en el elemento regulador. Si se pueden delinear los derroteros de lo que sería una sociedad racionalmente deseable o, dicho en términos estrictamente modernos, la “mejor sociedad posible”, parecería que el objetivo primordial consistiría en trazar las líneas de constitución de tal modelo racional dentro de la razón individual. Es decir, que la razón individual debería ser capaz de adaptarse a “la intelección de lo que es bueno para todos” (*Ibidem*), que, en Hegel, adopta la forma del Estado, en tanto entidad representativa de “lo bueno para todos racionalmente” o, en sus términos, “la rica articulación de la moral en sí” (HEGEL, 2000, p. 69). La filosofía se dedicó a configurar cómo debía ser

ese modelo intelectual al que la razón debía asemejarse, pero no encontró la forma práctica de que se hiciera efectiva tal semejanza, la tensión que en Hegel aparece cifrada entre “norma racional y realidad irracional”.

A continuación, Habermas encuentra en el siguiente estadio una nueva división, en la que la teoría se convierte en “falsa conciencia” y en “crítica” (c). Es decir, se rompe con la clásica confianza en la teoría y también comienzan a resquebrajarse los principios de la razón. Este momento lo sitúa en Marx y en Feuerbach que, a su juicio, “criticaron la forma idealista de su filosofía [de Hegel] pero quisieron conservar su contenido racional” (HABERMAS, 2002, p. 310). Para el marxismo, según la interpretación habermasiana, la explicitación de que la teoría es falsa conciencia, es decir, la diagnosis de las aporías que surgen de la totalización de la razón y su crítica, permitiría la conversión de la teoría en “praxis liberadora”. Habermas hace entonces una distinción entre tipos de teoría que habita la filosofía. Por un lado, las “disciplinas ascéticas” se concentrarían en los propios problemas, digamos, “internos” de la filosofía (“pensamiento exotérico”); mientras que el “pensamiento esotérico” se encargaría de la reflexión sobre aspectos que no derivan de pero afectan a la filosofía. Para Habermas, lo exotérico surge en la medida en que la modernidad necesita una “autocomprensión normativa” (HABERMAS, 2002, p. 312). En lo esotérico es donde se incluye, a su juicio, el marxismo, en la medida en que la teoría no tiene interés *per se*, sino en tanto que puede dirigir la praxis. En esta división, parece que Habermas no está teniendo en cuenta algo que Adorno tuvo muy claro durante toda su vida: que no hay tal división entre lo “interno” y lo “externo” a la filosofía, de ahí que en su texto “Sobre sujeto y objeto”, al final de su vida, afirmase que “crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa” (ADORNO, 1993, p. 149). Es decir, que las formas de la filosofía se encuentran profundamente afectadas por la estructura social en las que se desarrollan, pero también al revés. Parece que Habermas no toma en consideración este momento dialéctico de la configuración entre modelos de crítica pues, para él, la teoría tiene

una doble vía *diferenciada*: “el contexto histórico de constitución de una situación de intereses a la que aún pertenece la teoría” y “el contexto histórico de acción sobre el que la teoría puede ejercer una influencia que orienta [tal] acción” (HABERMAS, 1987, p. 13-14).

El punto desde donde surge la filosofía de Benjamin, de Adorno y de Horkheimer es en la conversión de la desconfianza en la naturaleza en su sometimiento por parte de la razón. Horkheimer lo diagnostica como un “antagonismo entre el yo y la naturaleza” (HORKHEIMER, 1973, p. 171). También consideran una repetición del idealismo considerar que la teoría se puede convertir en praxis liberadora, pues como dice Adorno, invirtiendo a Marx, la filosofía no es que haya dejado de transformar el mundo por dedicarse a interpretarla, sino que la ha interpretado insuficientemente (cfr. ADORNO, 1984, p. 11). Para Adorno y Horkheimer, especialmente, el modelo marxista sigue confiando, en realidad, en la posibilidad de generar un modelo racional que dirija la praxis. Precisamente, según Adorno, “la filosofía [...] sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización” (*Ibidem*). Es decir, en el fondo, el marxismo mantenía la confianza en un concepto enfático de teoría, en tanto aparato regulador de la praxis. Adorno, además, fue muy crítico con el modelo socialista del bloque del este. Para él, en ese contexto, “cuando en el ensalzamiento binario teoría-praxis perdió la teoría, la praxis se convirtió en irracional y en parte de esa política que quiera superar; es decir, quedó a merced del poder. La liquidación de la teoría a base de dogmatizar y que prohíbe el pensamiento contribuyó a la mala praxis” (ADORNO, 1984, p. 47). Para Adorno, este desplazamiento es, precisamente, la constatación de que “los objetos son más que su concepto”, es decir, de que la teoría siempre es menos de lo que promete y de que cualquier intento de hacer que teoría y praxis coincidan repite el modelo idealista en que la realidad es capaz de repetir lo meramente pensado en la razón.

En este punto coincidiría la crítica de Habermas a la tradición marxiana, que él detalla en tres puntos. Por un lado, al igual que sus maestros de la Teoría Crítica, considera que no se ha abandonado la pretensión de totalidad. Para él, “solo [se han] transferido

las figuras del pensamiento teleológicas desde la naturaleza al conjunto de la historia mundial" (HABERMAS, 2002, p. 311). Por otro, rechaza lo que él considera "sujetos de gran formato", a saber "'clase social', 'cultura', 'pueblo' o 'espíritu de los pueblos'". Su intención, entonces, consistiría en repensar la figura del sujeto hacia lo particular y desde la configuración de procesos intersubjetivos. El último punto de la crítica de Habermas a la teoría marxiana se concentra en la contraposición entre el sujeto que consideraba como "de gran formato" frente al sujeto particular. La promesa de un mundo que llegará y será mejor para todos los sujetos particulares, articulada por una entidad superior, ha quedado desacreditada por los reiterados intentos fallidos de gobierno que abanderaban la revolución social. En el trasfondo de esta premisa se encuentra, entonces, un momento fundamentalmente elitista, en que una entidad ajena a los sujetos particulares sabe lo que de hecho es mejor y más conveniente para ellos, además del camino para alcanzarlo. Habermas, además, lo analiza lingüísticamente. Desde su punto de vista, tal sujeto "de gran formato" estaría en la disyuntiva del "sí" o del "no", pero no ante la "condición pluralista" que presentan los sujetos particulares.

En tal tendencia, Habermas coincide con la primera Teoría Crítica. La cuestión sobre el "ser humano" [*Mensch*] es tan antigua como la propia filosofía, ya sea por marcar ideológicamente la separación entre "lo animal" y "lo humano", una división que deriva de la que opone "natura" y "cultura", o por poder atribuir, a ese conjunto llamado "humanos", determinadas consecuencias morales de sus actos, algo que proviene, en realidad, de la asunción de que el humano, a diferencia de otras formas de existencia, es racional y, por tanto, actúa siguiendo una lógica por lo que sus actos se pueden medir según la estructura causa-efecto. Ambos momentos de la definición del hombre son, a lo largo de la historia de la filosofía, matizados, ampliados, modificados. El concepto del ser humano marca la filosofía europea durante la segunda guerra mundial y su posguerra, en la época en que ya no cabía optimismo alguno para comprender al hombre, devenido en cosa. La crítica de

Adorno a la praxis también se incardina en torno a la categoría de “ser humano” y su relación la colectividad. Al igual que la crítica a la democracia de Rousseau o de Kant, para Adorno la colectividad reprime la espontaneidad individual y tiende a la igualación de lo diferente. Al igual que en su teoría del conocimiento Adorno critica duramente la totalidad y propone algo así como una “totalidad abierta”, donde ésta no sea una mera suma de partes, sino que se mida siempre con aquello que trata de captar absolutamente a través de la fuerza de sus partes; en la tensión individuo-colectivo aparece la misma necesidad de trazar una colectividad abierta, en la que el sujeto particular no se disuelva en lo colectivo. El concepto de “nosotros” tiene para Adorno, tal y como desarrolla en sus textos sobre estética, un anclaje en lo mítico, en los modelos arcaicos de colectivización y disolución del individuo. Para Adorno, tanto el sujeto como el colectivo experimentan un proceso de represión en las sociedades modernas, tanto para sí mismos como en mutua relación. En Adorno, tal como detecta Wellmer, se da una aporía: “así como la transformación de la naturaleza externa genera la posibilidad objetiva para una sociedad liberada, la transformación simultánea de la naturaleza interna destruye las posibilidades subjetivas de la praxis emancipatoria” (WELLMER, 1990, p. 29). Pero también sucede al revés: cuando un sujeto es idéntico a sí mismo, le coacciona la identidad. Por eso, en Adorno se encuentran numerosos momentos en los que defiende la “soledad” del individuo: para él, “el ‘discurso solitario’ dice más de la tendencia social que el comunicativo” (ADORNO, 2011, p. 46). Mientras uno de sus alumnos más brillantes, H-J. Krahl, consideraba en 1971 que el *nicht-mitmachen* era, en Adorno, expresión del sujeto burgués, según Habermas es precisamente tal sujeto el que da la clave para comprender “el privilegio de la experiencia [...] que tienen que presuponer [Adorno y Horkheimer] para enfrentarse al atrofiamiento de la subjetividad contemporánea”, en la medida en que el sujeto burgués se encuentra “en trance de desaparición” (HABERMAS, 1975, p. 152-153). De su “deshilachada sustancia” toman Adorno y Horkheimer el material para su protocolo sobre el sujeto y la coacción social que lleva a su “liquidación”. Honneth

señala que “la idea de un universal racional de la autorrealización cooperativa” la “comparten sin excepción todos los miembros de la Teoría Crítica” (HONNETH, 2009, p. 35). Como mostraremos al final del texto, la diferencia entre Habermas y Adorno se encuentra precisamente en la concepción de esta “autorrealización cooperativa” o, en otros términos, del cumplimiento de las promesas de la ilustración.

El siguiente estadio que Habermas encuentra en la relación que nos ocupa, la de teoría-praxis en la filosofía, es aquella que la hace medirse con la ciencia (d). Para Habermas, la filosofía, primero una con la ciencia, hasta el siglo XVII, ha dejado paulatinamente de lado la fatigosa labor de estar “frente” a las ciencias para “situarse dentro de ese mundo por ella interpretado” (HABERMAS, 2002, p. 313). Esto hace que, según su criterio, la filosofía se tenga que enmarcar en una red constituida por “cultura, sociedad y persona, así como la esfera pública y privada del mundo de la vida” (HABERMAS, 2002, p. 314). Es decir, Habermas entiende que la especialización del conocimiento hace necesario acotar los espacios donde la filosofía aún tiene algo que decir. Eso no le hace caer, empero, en un concepto estrecho de filosofía y asume su inatrapabilidad: “la filosofía no puede identificarse completamente con ninguno de sus papeles; solo puede desempeñar un determinado papel en la medida en que, al mismo tiempo, trasciende de éste” (*Ibidem*). Para él, la filosofía ha ido adoptando, según las ciencias particulares han ido encontrando su acomodo en los saberes, un papel que es aglutinador pero al mismo tiempo no reduccionista. Esto es, la filosofía en términos contemporáneos se caracterizaría por tres elementos: i) por su colaboración con otras ciencias, ii) como herramienta conceptual para “teorías empíricas con planteamientos fuertemente universalistas” y iii) como disciplina de estudios *interna* del derecho, la moral y el arte, algo que Habermas interpreta, en última instancia, en términos lingüísticos; es decir, como una disciplina capaz de “pasar de un lenguaje a otro y traducir el lenguaje especial de una [disciplina] en el lenguaje especial de la otra” (HABERMAS, 2002, p. 315). Parece que Habermas no toma en cuenta, curiosamente,

la especificidad del lenguaje de la filosofía que haría, en realidad, que la filosofía tradujese el lenguaje especial de una disciplina en el especial de la filosofía, algo que hace, entre otras cosas, que aún se la considere como algo distinto a la teoría sobre aquello de lo que se ocupa. Por tanto, la consideración habermasiana de que la filosofía tiene como “rasgo específico” “la pluralidad de lenguajes” que le permite “preservar la unidad de la razón” (*Ibidem*) parece que adolece de un concepto moderno de razón, en el cual ésta debe guardar su “unidad” y a la filosofía en una especie de cajón lingüístico que amalgama las diferencias – de momento solo lingüísticas – de las ciencias particulares. En otros términos, parecería que aquí Habermas prima el carácter formal de la filosofía, haciéndola incapaz de generar un tipo de conocimiento específico y distinto del resto de disciplinas. La filosofía, entonces, sería enfáticamente auxiliar. Para Habermas, los intelectuales que se dedican a la filosofía solo en situaciones límite pueden asumir el rol de “expertos”. La otra función práctica de la que dota a la filosofía es la de “mediadores de sentido”, que convierte al filósofo en un asesor para “alentar al individuo a dirigir de forma consciente su propia vida” (HABERMAS, 2002, p. 317), pese a que asume que la filosofía no ha sido capaz de resolver cuestiones que antes ocupaban a la religión, como la muerte o los elementos fundamentales de la existencia, como la felicidad, aunque sí parece la disciplina específicamente articulada para dedicarse a pensar sobre ello. La fuerza de la ciencia por tanto, según Habermas, afecta al alcance y labor de la filosofía: “si hubiera de existir una filosofía ante la que ya no se planteara la cuestión de para qué seguir con la filosofía, habría de tratarse hoy [...] de una filosofía no cientifista de la ciencia” (HABERMAS, 1975, p. 33). Habermas no concibe la contradicción en la que incurre una filosofía que no se pregunta por sí misma: una filosofía antifilosófica con su propio cometido. Quizá, el problema es que la respuesta siga siendo demasiado incómoda.

En las “sociedades tardocapitalistas” hay, para Habermas, tres aspectos fundamentales en la relación teoría-praxis, que se concentran en la empiria, la epistemología y la metodología. Su

análisis parte, en el ámbito de la empiria, de un núcleo grueso de “población despolitizada” que surge por la “tecnocratización” de la política, en la medida en que ésta ya no parece que emerge de una suerte de abstracta voluntad del pueblo, sino de decisiones macroestructurales, las cuales no pueden ser omniabarcadas por la opinión del individuo particular por su complejidad y magnitud. Para el ámbito de la empiria, parte de sus trabajos de juventud sobre la publicidad y la opinión pública, en los que constata que ambas ya no centran su interés en crear estrategias de sumisión sino en el “control de la lealtad”. Una de las preguntas clave de este aspecto sería la siguiente: “¿han emigrado los motivos configuradores de la conciencia desde un punto de vista político del ámbito del trabajo productivo” – como sugería Marx – “a otros ámbitos del sistema ocupacional?” (HABERMAS, 1987, p. 18). El aspecto epistemológico lo concentra en el eje “conocimiento e intereses”. Habermas critica que el problema del conocimiento suele ser pasado por alto en los análisis de las encrucijadas entre teoría y praxis. La clave está en dilucidar cómo los intereses, sean de la naturaleza que sea, intervienen en la constitución del conocimiento. Por tanto, hay una doble relación entre teoría y praxis en el conocimiento: la que se da dentro de las propias disciplinas, es decir, interna, pero también la externa, aquella que configura el marco en el que se desarrollan tales disciplinas o, en términos habermasianos, las “objetivaciones de la realidad” que les sirven de fundamento. Por último, Habermas se encarga del aspecto metodológico, en las que se toma en cuenta cómo se articula la investigación en un marco crítico, es decir, donde se explicitan los problemas de su contexto al mismo tiempo que se está inserto en él.

2. Acorralamiento de la razón: divergencias entre Habermas y Adorno

Con la reconstrucción de la relación entre teoría y praxis, Habermas pretende, entre otras cosas, resituar el modelo ofrecido por Adorno. Para Habermas, Adorno reduce el eje teoría-praxis a la constatación de que el paulatino control de la naturaleza

externa implica la también paulatina opresión de la interna. La crítica habermasiana al frankfurtiano se concentra, al menos, en tres momentos: (i) la reformulación del lugar de la filosofía; (ii) la confrontación entre la racionalidad instrumental y la comunicativa y (iii) el modelo de la autoilustración.

Según Patrick J. Deneen, Adorno es más platónico que Platón en la medida en que “critica las llamadas a la participación [*Mitmachen*] precisamente porque tal actividad política interfiere en la pureza de la contemplación [...] de la razón crítica” (DENEEN, 2000, p. 200, mi traducción). Es decir, siguiendo el marco habermasiano, parecería que la participación ensuciaría, por así decirlo, el aura de lo teórico. Este análisis incurriría en un momento antiadorniano en la medida en que pasaría por alto la comprensión dialéctica de lo teórico. El *nicht-mitmachen* adorniano tiene que ver con dos elementos: por un lado, con la explícita distancia que Adorno toma con respecto a la lógica de partidos. De hecho, buena parte de su *Dialéctica negativa* se concentra en construir una oposición al supuesto bloque socialista alemán, y a mostrar sus contradicciones con un modelo verdaderamente de izquierdas. Por otro lado, y siguiendo los argumentos que se han delineado *supra*, en Adorno “la teoría y la praxis política son no-idénticas y su relación está altamente mediada” (BUCK-MORSS, 1977, p. 31, mi traducción). La no-coincidencia entre teoría y praxis política, en realidad, va en paralelo a la exigencia de no-coincidencia de ambos polos en la teoría del conocimiento. Según Adorno, la multiplicidad de lo real implica la revisión constante de las formas del conocer. Conocer es, por tanto, una “derrota preestablecida”. Por eso, uno de los objetivos de su teoría del conocimiento es llenar de historia el concepto de verdad y rechazar diametralmente cualquier gesto de *philosophia perennis*. De este modo, uno de los *dictums* centrales de su *Dialéctica negativa* es lo que considera como “utopía del conocimiento”: “penetrar con conceptos lo no conceptual sin acomodar esto a aquellos” (ADORNO, 1984, p. 18). Lo mismo sucede con la teoría y la praxis: para él, “el concepto enfático de pensar no es congruente ni con las situaciones existentes, ni con los fines a alcanzar, ni con batallones sean cuales sean. Lo que una

vez fue pensado puede ser reprimido, olvidado, arrastrado por el viento" (ADORNO, 2008, p. 712). Para Habermas, sin embargo, la aceptación de la imposibilidad de desarrollar, como en la tradición, una *prima philosophia*, la ratificación de lo histórico de las categorías otrora aceptadas como punto inicial, como base de la filosofía, impiden que la filosofía continúe calificándose como tal. Su "autofundamento" y su "autocumplimiento" es incapaz de alcanzarlo "qua filosofía": deberá hacerlo "qua unidad de teoría y praxis" (HABERMAS, 1987, p. 410). Aquí encontramos, por tanto, el núcleo del primer aspecto (i), la reformulación de la filosofía. En este punto nunca podrán converger Adorno y su no-discípulo Habermas (Cfr. CLAUSSEN, 2006, p. 345), pues, para Adorno, "el pensar abierto", en tanto "punta más allá de sí mismo [e]s un comportamiento, una forma de praxis" (ADORNO, 2008, p. 712), por lo que la filosofía, la teoría, para Adorno, es *ya* praxis y lo que se le opone es, más bien, ideología. Lo que Adorno defiende, como luego desarrolla en *Dialéctica negativa*, es que la praxis "es un concepto eminentemente teórico" y, por tanto, para él, no existe una pura primacía de la praxis como, por ejemplo, exigiría el activismo.

Habermas fue uno de los primeros críticos del concepto de razón de Adorno al señalar que "pese a la radicalidad de su crítica de la razón", su proyecto no consiguió distanciarse verdaderamente del concepto de razón de los grandes filósofos de la tradición (Cfr. DEWS, 1992, p. 215). Por eso, Habermas concentra su crítica en el acorralamiento de la razón instrumental de Adorno y Horkheimer (ii). Para él, la razón instrumental sigue dentro del mismo paradigma en el que se encontraban los cuatro puntos que hemos desarrollado hasta ahora en el análisis del eje teoría-praxis: la estrategia "cognitivo-instrumental". Por eso, su propuesta se dirige a incluir tal estrategia en el análisis de algo por encima de ella: la "acción comunicativa". Para él, "el fenómeno que hay que explicar no es ya el *conocimiento y sojuzgamiento* de una naturaleza objetivada tomados en sí mismos, sino la intersubjetividad del entendimiento posible" (HABERMAS, 1999, p. 499). Por tanto, surgen dos modelos de relación con el mundo: "incremento

del saber sobre el mundo objetivo” y “una solución justa de los conflictos de interacción” (HONNETH, 2009, p. 41). Esto eliminaría, de un plumazo, buena parte del diagnóstico de crítica a la cultura de la “vieja” Teoría Crítica, en la que no hay saber “objetivo del mundo” verdadero que no piense, a su vez, de lo justo de ese conocer, o, dicho en términos abstractos, donde no se explicita la relación entre forma y contenido. Habermas, entonces, desplaza el “problema central de la filosofía”, a saber, la racionalidad, al hecho de que el saber – racional o no – tiene una estructura proposicional y, por tanto, los análisis realizados por Adorno (y Horkheimer) sobre la racionalidad instrumental remitirían necesariamente a lo lingüístico. Según Habermas, para Adorno y Horkheimer “el mundo no adolece de un exceso de razón, sino más bien de un importante déficit en su aplicación” (VELASCO, 2014, p. 24). Como explica Habermas, la “manipulación instrumental” de la razón sería solo un tipo de “utilización del saber proposicional”, que se relaciona con el del “entendimiento comunicativo” (HABERMAS, 1999, p. 29). Para él, que la Teoría Crítica siguiese arguyendo sus argumentos con base en la filosofía de la historia fue lo que impidió su avance. Su gesto se traduce en la reformulación de la “razón instrumental” hacia la “razón comunicativa”. Habermas concentra su revisión de la crítica a la razón en la *Dialéctica de la ilustración* a un error de base: la equiparación entre dominación y racionalidad (pretensión de poder y pretensión de validez) que llevarían a los filósofos frankfurtianos a un punto de no-retorno. Para Habermas, en el fondo se esconde en esta equiparación el momento ideológico que considera que la razón podrá “purificarse”, que podrá pulir lo peor que ha adquirido por lo empírico (Cfr. HABERMAS, 1993, p. 162).

Parece que la clave para cifrar la relación entre Habermas y Adorno se encuentra en el gesto de lo comunicativo. Mientras para Adorno la comunicación es siempre una adaptación, otra forma de reducir conceptualmente la multiplicidad de lo real, para Habermas es la forma de desacorrallar a la razón de su tendencia a la dominación. Habermas traza la encrucijada de la teoría-praxis del especialista en filosofía con una pregunta: “¿cómo son

posibles las ideas radicales y las doctrinas de graves consecuencias políticas y que, así y todo, el filósofo ni extralimite su moralizante responsabilidad [...] ni se entregue a una irresponsabilidad objetiva?" (HABERMAS, 1987, p. 19). También, al igual que Adorno hizo con su "no hay vida correcta en lo falso" de su *Mínima moralía*, Habermas constata la desviación que supone la filosofía con respecto al desarrollo capitalista. En Adorno, la teoría debería articular el análisis de eso "falso", pero parecería que cualquier intervención simplemente repetiría la falsedad. Es, en realidad, una articulación de un problema al que se enfrentan todos los activistas que rechazan el modelo capitalista. Su fuerza, su capacidad de ser "espíritu hecho vientre", es decir, su tendencia a fagocitar lo aún-no-integrado, hace que cualquier acción anticapitalista se convierta en capitalista y que, además, le ofrezca un nuevo producto. Por eso, Adorno señala que el "practicismo" [*Praktizismus*] puede llegar a ser una "praxis represiva y opresiva" (ADORNO, 1997, p. 14, mi traducción). J. G. Finlayson señala la aporía en la que incurre Adorno: "bajo las condiciones actuales, no solo no podemos vivir correctamente, sino que no podemos ni siquiera concebir qué sería vivir ética y moralmente la vida correcta" (FINLAYSON, 2015, p. 62, mi traducción). Pero, de hecho, Adorno va más allá. Para él, "el horror se encuentra en que por primera vez vivimos en un mundo en el que no podemos imaginar uno mejor" (ADORNO, 2010, p. 61, mi traducción). Es decir, no es solo que no se pueda concebir el "cómo", sino el "dónde" vivir mejor. De hecho, es justamente ahí donde Adorno rechaza la postura utópica de Bloch, en la medida en que para el frankfurtiano solo la modificación de la totalidad implicaría verdaderamente el inicio de la posibilidad de la realización de la utopía. ¿Significa esto un bloqueo de la praxis? La labor del filósofo no debe ser "decir a los demás lo que tienen que hacer", sino dar herramientas para "modificar su consciencia", dar herramientas para hacer que el lector "vislumbre la idea de que el cambio es posible" (*Ibidem*). Sobre este asunto se ocupó Adorno con gran intensidad en sus lecciones sobre filosofía moral de 1963, las cuales complejizan aún más sus planteamientos sobre el sujeto. Adorno parece que está, de nuevo, pensando en paralelo a su

teoría del conocimiento. Para él, las contradicciones de lo real no pueden disolverse mediante una articulación que trate de hacerlas desaparecer, sino enfrentarse a tal contradicción (Cfr. ADORNO, 1997, p. 21). En cualquier caso esto, para Habermas, implica la primacía de la filosofía de la reflexión, que “entiende el proceso de formación del espíritu (conforme al modelo de la relación del sujeto consigo mismo) como un proceso por el que el espíritu deviene consciente de sí” (HABERMAS, 1993, p. 84). Su modelo de “autoilustración” tiene su base en el modelo del acuerdo, que es, a su juicio, por fuerza racional (Cfr. HABERMAS, 1987, p. 27-28). Para Habermas, “los juegos lingüísticos que funcionan [...] descansan sobre un trasfondo de consenso” que, a su vez, necesita del “reconocimiento” del interlocutor como tal para alcanzarse (*Ibidem*, p. 28). Es decir, Habermas propone un marco de ideal que habría que alcanzar: tal sería su modelo de ilustración, de “autorrealización cooperativa”. Por eso, trata de corregir a Adorno y encuentra en la “intersubjetividad no menoscabada” la clave para comprender sus conceptos de “reconciliación” y “libertad”. Precisamente donde Adorno se detiene, donde ni siquiera es posible imaginar la alternativa a la vida falsa, Habermas pone la acción comunicativa. Para él, en la comunicación se esconde, al menos, un principio primario de intersubjetividad, de búsqueda de la validez y del reconocimiento del otro. A diferencia de Adorno, que considera que en las relaciones personales se repiten los modelos de la producción industrializada, Habermas defiende que no hay necesariamente una repetición de los modelos de intercambio con las relaciones interpersonales (Cfr. MULLEN, 2016, p. 79). Parecería, sin embargo, que Habermas no ha jugado limpio. Adorno no simplifica meramente razón a “razón instrumental” ni imposibilita la comunicación. Precisamente, el potencial de Adorno se encontraría en la aceptación de los límites del sujeto. El modelo de ilustración en Adorno no se enfocaría, como en Habermas, en reformular la racionalidad, sino de relativizar su fuerza. Adorno, sobre todo, asume los límites del sujeto y rechaza la “*reductio ad hominem*” y su inversa, la “*reductio hominis*” (ADORNO, 1984, p. 184 y 268). Para él, retrospectivamente, la comunicación cotidiana que

abandera Habermas sería la repetición en la acción de un defecto de la teoría, a saber, la de la conversión de la intersubjetividad en un nuevo sujeto. Es decir, no se lograría en la acción comunicativa la única salida a una praxis no adaptativa en Adorno: sino en la primacía del objeto. Ésta apunta, precisamente, a lo otro en un sentido enfático, a la puesta en jaque de todos los modelos tradicionales de conocer, más o menos racionales. No propone otra racionalidad, pues terminaría, a su juicio, cosificándose y endureciéndose. Él va más atrás, y pone en jaque al propio modelo racional: de ahí su interés por otras formas de conocimiento, como las generadas en el plano artístico. Es por eso que Adorno defiende lo aún-no-pensado, lo no contemplado ni por la teoría de la praxis, que él cifra como espontaneidad, como “inadecuado” [*unangemessen*], es decir, no adaptado. Para él, cuando una situación se ha vuelto insoportable, no seguir colaborando, no seguir jugando al juego, es donde se sitúa el eje teoría-praxis más radical.

Referencias

ADORNO, T. W. **Dialéctica negativa**. Trad. José M. Ripalda. Madrid: Taurus, 1984.

_____. **Consignas**. Trad. Ramón Bilbao. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.

_____. **Probleme der Moralphilosophie**. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.

_____. **Dialéctica negativa. Jerga de la autenticidad**. Trad. A. B. Muñoz. Madrid: Akal, 2005.

_____. **Crítica de la cultura y la sociedad II**. Trad. J. N. Pérez. Madrid: Akal, 2008.

_____. **Filosofía de la nueva música**. Trad. Alfredo B. Muñoz. Madrid: Akal, 2011.

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. Towards a New Manifesto. *New Left Review*, 65, p. 33-61, 2010.

BUCK-MORSS, S. **The Origin of Negative Dialectics**: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute. Nueva York: Macmillan, 1977.

DENEEN, P. J. **The Odyssey of Political Theory**: The Politics of Departure and Return. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2003.

DEWS, P. (ed.). **Autonomy and Solidarity**: Interviews with Jürgen Habermas. Londres-Nueva York: Verso, 1992.

FEENBERG, A. Realizing Philosophy: Marx, Lukács and the Frankfurt School. In: LUDOVISI, S. G. (ed.). **Critical Theory and the Challenge of Praxis**: Beyond Reification. Surrey-Burlington: Ashgate, 2015, p. 117-130.

FINLAYSON, J. G. The Question of Praxis in Adorno's Critical Theory. In: LUDOVISI, S. G. (ed.). **Critical Theory and the Challenge of Praxis**: Beyond Reification. Surrey-Burlington: Ashgate, 2015, p. 51-68.

HABERMAS, J. **Perfiles filosófico-políticos**. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1975.

_____. **Teoría y praxis**. Trad. S. M. Torres y C. M. Espí. Madrid: Tecnos, 1987.

_____. **El discurso filosófico de la modernidad**. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1993.

_____. **Teoría de la acción comunicativa, vol. I**. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1999.

_____. **Verdad y justificación**. Trad. Pere Fabra y Luis Díez. Madrid: Trotta, 2002.

HEGEL, G. W. F. **Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho**. Trad. Eduardo Vásquez. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

HOLLOWAY, J.; MATAMOROS, F.; TISCHLER, S. **Negativity and Revolution**: Adorno and Political Activism. Londres: Pluto, 2009.

HONNETH, A. **Patologías de la razón**: Historia y actualidad de la teoría crítica. Trad. Griselda Mársico. Madrid: Katz, 2009.

HORKHEIMER, M. **Crítica de la razón instrumental**. Trad. Héctor Álvarez Murena y David Vogelmann. Buenos Aires: Sur, 1973.

MULLEN, G. A. **Adorno on Politics after Auschwitz**. London: Lexington Books, 2016.

PLATON. **Diálogos IV**: República. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988.

VELASCO, J. C. **Para leer a Habermas**. Madrid: Alianza, 2014.

WELLMER, A. Comunicación y emancipación: Reflexiones sobre el "giro lingüístico" de la Teoría Crítica. Trad. Francisco Colom García. **Isegoría**, 1, 1990.

Entre Habermas e Derrida: Honneth e a tensão entre princípios de justiça no campo de aplicação do Direito¹

Jonathas Moraes²

Resumo: O presente artigo retoma criticamente a discussão entre a perspectiva universalista da ética do discurso e a perspectiva assimétrica do cuidado da ética desconstrucionista, na forma como ela foi primeiramente analisada por Axel Honneth em seu “The Other of Justice”, de 1994. Contudo, divergindo da leitura honnethiana, este artigo desenvolve a tese de que a tensão insolucionável, mas produtiva, entre igualdade de tratamento e cuidado, por ele defendida, também pode ser adequadamente apreendida no campo de aplicação do Direito, oferecendo novos elementos para uma crítica das instituições e das práticas jurídico-discursivas.

Palavras-chave: Teoria crítica; Universalismo moral; Cuidado; Reconhecimento. Direito.

Between Habermas and Derrida: Honneth and the tension between principles of justice in the field of Law enforcement

Abstract: This article critically resumes the discussion between the universalist perspective of discourse ethics and the asymmetric perspective of care of deconstructionist ethics, as it was first analyzed by Axel Honneth in his “The Other of Justice”, of 1994. However, departing from the Honnethian reading, this paper develops the thesis that the unsolvable but productive tension between equal treatment and care, which he defends, can be properly apprehended in the field of Law enforcement as well, providing new elements for a critique of legal-discursive institutions and practices.

Keywords: Critical theory; Moral universalism; Care; Recognition; Law.

¹ Recebido em 15/08/2016 e aprovado em 03/02/2017.

² Mestrando em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Universidade de São Paulo (USP). Contato: jonvfm@gmail.com.

Entre Habermas y Derrida: Honneth y la tensión entre principios de justicia en el campo de aplicación del Derecho

Resumen: El presente artículo retoma de manera crítica la discusión entre la perspectiva universalista de la ética del discurso y la perspectiva asimétrica del cuidado de la ética deconstruccionista, de la manera en que Axel Honneth la analizó inicialmente en "The Other of Justice", de 1994. Sin embargo, divergiendo de la lectura honnethiana, este artículo desarrolla la tesis de que la tensión insoluble, aunque productiva, entre igualdad de tratamiento y cuidado, por él defendida, también se puede aprehender adecuadamente en el campo de aplicación del Derecho, ofreciendo nuevos elementos para una crítica de las instituciones y de las prácticas jurídico-discursivas.

Palabras clave: Teoría crítica. Universalismo moral. Cuidado. Reconocimiento. Derecho.

Introdução³

No artigo intitulado "The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism" (2007b),⁴ Axel Honneth dedicou-se à tarefa de reconstruir alguns modelos éticos de autores relacionados à filosofia pós-moderna, buscando contrastá-los com categorias fundamentais do cognitivismo moral kantiano, especialmente com aquelas sustentadas por uma de suas principais herdeiras no contexto da segunda metade do século XX, a ética do discurso de Jürgen Habermas.⁵ A pretensão de Honneth era com isso verificar quais dentre as alternativas investigadas conseguiriam de fato se colocar como um desafio ao universalismo discursivo-igualitário, tendo em vista sua avaliação preliminar

³ Agradeço aos editores e pareceristas anônimos pelas críticas e sugestões, fundamentais para que este texto chegasse a um nível mais elevado de profundidade e clareza.

⁴ Esse artigo apareceu primeiramente em alemão, em 1994, na revista *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, e, em inglês, em White (1995).

⁵ A "ética do discurso" é um modelo filosófico originalmente concebido por Karl-Otto Apel (2004) e Jürgen Habermas (2001; 2003), que no decorrer do tempo tomaram certa distância em suas formulações conceituais, tendo o segundo, inclusive, substituído o termo "ética do discurso" por "teoria do discurso". Para um panorama geral dessa discussão, ver Cenci (2012).

de que a maioria delas poderia ser acomodada no interior dos parâmetros normativo-conceituais habermasianos.

Nesse processo, depois de percorrer as obras de Jean-François Lyotard e Stephen K. White, ele alcança os escritos éticos tardios de Jacques Derrida, onde este filósofo desconstrucionista, esboçando, por um lado, uma séria dívida com relação aos desenvolvimentos de Emmanuel Levinas e, por outro, tomando certa distância de posicionamentos sustentados em trabalhos anteriores, teria exposto sua versão positiva e dualista da ideia de justiça, que, na visão de Honneth, congregaria elementos suficientes para balançar os alicerces normativos sustentadores da tradição kantiana. Para o teórico crítico, a proposta de Derrida se destacaria com relação às demais por não se limitar à repisada defesa de uma abertura ao particular, ao “outro concreto”, buscando, genuinamente, oferecer uma perspectiva ética que, contrariando o igualitarismo kantiano, traria a imposição assimétrica de obrigações entre os sujeitos da relação moral.

A ênfase nos méritos dessa proposta, não obstante, é contrabalanceada por Honneth com algumas considerações de conteúdo crítico, interessando aqui sua objeção quanto ao fato de Derrida caracterizar a tensão entre justiça e cuidado no interior do campo de aplicação das normas jurídicas. Na ótica do filósofo do reconhecimento, os próprios fundamentos normativos do Direito já ofereceriam mecanismos capazes de permitir “a realização de justiça para a particularidade de uma situação extremamente difícil, sem com isso invalidar a norma básica do igual tratamento no processo” (HONNETH, 2007b, p. 122, nossa tradução). Nesse sentido, Honneth argumenta que entre o princípio da igualdade de tratamento e o princípio do cuidado se estabeleceria uma relação de “exclusividade recíproca”, de modo que somente se poderia falar no dever de cuidado irrestrito frente ao outro concreto diante de circunstâncias onde a pessoa individual não pudesse participar de discursos práticos, permitindo a conclusão de que, para ele, tanto os discursos de justificação – processos de formação de opinião e vontade políticas – como os de aplicação jurídico-normativa –

atividade judicial – devem ter sua lógica de desenvolvimento restrita à igualdade de tratamento.

Embora não se discorde em linhas gerais da proposta de análise de Honneth, a tese que se buscará defender neste artigo é a de que a tensão entre os princípios da justiça, percebida por Derrida e atualizada pelo teórico crítico, pode ser adequadamente reconstruída como um conflito insolucionável e produtivo entre princípios de reconhecimento no interior do próprio campo jurídico, sem que isso leve ao rompimento do sentido universalista da validade das normas jurídicas. Nesse sentido, argumenta-se que essa releitura poderá proporcionar uma apreensão mais complexa das bases normativas e, se poderia dizer também, emancipatórias, que estruturam os contextos de decisão sobre a adequabilidade do Direito, ainda oferecendo novos elementos para uma crítica das instituições e das práticas discursivas envolvidas nessa esfera.

Para atingir esse objetivo, primeiramente será retomada a reconstrução empreendida por Habermas acerca dos fundamentos normativos do Direito Moderno, assim como suas repercussões para a definição da universalidade – igualdade – jurídica. Na segunda seção, recuperar-se-ão alguns elementos importantes do modelo ético de Derrida, juntamente com sua reconstrução honnethiana, sendo esta submetida a algumas problematizações. Na última parte se procederá propriamente a uma atualização da base normativa conflituosa presente no campo de aplicação de normas jurídicas, com vistas a evidenciar novas perspectivas para uma teoria crítica dos discursos de aplicação do Direito.

1. Ética do discurso habermasiana e justiça

Talvez um dos legados mais significativos deixados pelo cognitivismo moral kantiano para a ética do discurso seja a posição de destaque que o chamado “ponto de vista moral” – ou da imparcialidade – recebe em sua cadeia de conceitos e princípios teórico-normativos. Juntamente com ele, permanece a pressuposição de que em sociedades pós-tradicionais não seria

mais possível o recurso à “moldura fixa do *ethos* – concreto e com força de obrigação geral – de uma comunidade mais ou menos homogênea” (HABERMAS, 2004, p. 297) a fim de se obter soluções justas para os conflitos de interesse, ou para o estabelecimento de normas legítimas de convivência social. Em face da pluralização de formas de vida coletivas e de projetos de vida individuais, a própria noção de justiça deve assumir, para essa vertente, dimensões cada vez mais abstratas e reflexivas em relação a valores e interesses de comunidades particulares, convicção que a conduziu até sua conformação em alicerces fundamentalmente procedimentalistas.

No entanto, muitos foram os avanços com relação àquela matriz, devendo-se chamar atenção, em vista dos propósitos deste artigo, para a forma particular com que Habermas conduz a reconstrução dos fundamentos normativos do Direito moderno, assim como suas repercussões para a compreensão da universalidade – igualdade – jurídica. Esse processo, na versão tardia do modelo ético-discursivo habermasiano (HABERMAS, 2001), pode ter sua execução resumida em dois movimentos. Primeiramente, o filósofo do discurso assume a consideração sociológica de que, na transição para a modernidade, a quebra do *ethos* social global, em que estavam fundidos Direito, moral e ética particular, desencadeia nessas esferas processos de diferenciação cultural e social. “No nível do saber cultural se separam [...] as questões jurídicas das questões morais e ético-políticas. No nível institucional, o Direito positivo se desvincula dos usos e costumes, que se encontram reduzidos a puras convenções” (HABERMAS, 2001, p. 171, n.t.).

Segundo Habermas, nesse contexto social modificado, embora Direito e moral racional possuam um âmbito comum de problemas para cuidar, como os relacionados ao estabelecimento de ordens sociais legítimas, ou à solução de conflitos de ação “sob o pano de fundo de princípios normativos e regras intersubjetivamente reconhecidos” (HABERMAS, 2001, p. 171, n.t.), seus mecanismos respectivos de abordagem e tratamento apresentam configurações distintas. Enquanto a moral se consolida

como mais uma forma de saber cultural, o Direito assume a dupla condição de saber cultural e de sistema de ação; “cabe entendê-lo como um texto de proposições e interpretações normativas, mas também como instituição, quer dizer, como um complexo de elementos reguladores da ação” (HABERMAS, 2001, p. 180, n. t.). Ainda segundo a compreensão habermasiana, diferentemente das normas morais, as normas jurídicas positivas não se dirigem às pessoas em sua individualidade insubstituível, não levam em conta sua trajetória particular de vida ou suas motivações e convicções pessoais. Embora não deixe de regular as ações entre pessoas concretas, o Direito, da perspectiva dos destinatários de seus comandos, somente as concebe sob sua dimensão abstrata de sujeitos de direito, a qual ele próprio lhes atribui. Nesse passo, apenas os efeitos externos das ações recíprocas entre sujeitos de direito são alcançados pelas normas jurídicas, que garantem a efetividade de suas imposições mediante a previsão de sanções, atributo funcional conhecido como coercibilidade.

Sob um prisma normativo-reconstrutivo, todavia, a perda de garantias metafísicas de legitimidade da ordem jurídica não teria feito desaparecer aquele “momento de incondicionalidade (de não-instrumentalização) contido na pretensão de legitimidade do Direito” (HABERMAS, 2001, p. 136, n.t). Esse processo, que Habermas, acompanhando Max Weber, denomina desencantamento das imagens religiosas de mundo, apenas haveria provocado uma “reorganização da validade jurídica ao ancorar os conceitos básicos da moral e do direito, de forma simultânea para ambos, sob um nível pós-convencional de fundamentação” (HABERMAS, 2001, p. 136, n.t).⁶ Portanto, a aproximação entre esses âmbitos

⁶ É preciso mencionar aqui a defesa habermasiana de uma relação de complementariedade entre Direito positivo e moral moderna a partir de uma ótica sociológico-funcional. Segundo ele, dentre as funções de coordenação social e estabilização de expectativas do Direito moderno concorreria ainda a atribuição de compensar as debilidades de uma moral que, por ter restringida sua esfera de abrangência ao campo do saber cultural, é marcada por incertezas quanto à transferência desse saber reflexivo para o campo da ação. Tal abordagem, contudo, que é complexamente desenvolvida

sócio-normativos ainda se verificaria a partir da base procedimental de sua legitimidade, correspondente aos pressupostos discursivos de avaliação de pretensões de validade problematizadas – cuja projeção dá os contornos do princípio estruturante da ética do discurso habermasiana, o princípio do discurso (HABERMAS, 2001, p. 172; HULSHOF, KEINERT e MELO, 2008, p. 86); porém se distinguindo com relação a seus conteúdos de legitimação, haja vista que, na análise de Habermas (2001, p. 219):

diferentemente da moral, o Direito não regula contextos de interação *em geral*, mas serve de meio para a auto-organização de comunidades jurídicas que, sob determinadas circunstâncias, se afirmam em seu ambiente social. Com isto imigram ao interior do Direito conteúdos concretos e pontos de vista teleológicos. Enquanto as regras morais, ao se concentrarem no que é interesse de *todos* por igual, expressam uma vontade absolutamente geral, as regras jurídicas expressam também a vontade particular de uma determinada comunidade jurídica. E enquanto a vontade moralmente livre, de certo modo, permanece virtual, pois tão somente diz o que racionalmente poderia ser aceito por qualquer pessoa, a vontade política de uma comunidade jurídica, que certamente deve estar em consonância com o que é moralmente exigível, é também expressão de uma forma de vida intersubjetivamente compartilhada, de certas constelações de interesses e de finalidades eleitas pragmaticamente (HABERMAS, 2001, p. 219, n.t.).

Essa amplitude de conteúdos conformadores da validade jurídica exigiria, por conseguinte, que as argumentações levadas a cabo nos processos de produção e de aplicação legislativa estivessem abertas a diversas ordens de razões – morais,

por Habermas, será omitida neste trabalho, para o qual basta a recuperação da perspectiva normativo-reconstrutiva.

ético-políticas e pragmáticas – de acordo com a classe de problemas concretos emergentes em cada comunidade política. O leque de temas com que têm de lidar os participantes da esfera pública não se reduziria a questões de autodeterminação de sujeitos morais, mas diria respeito também a tentativas de entendimento coletivo sobre formas concretas de vida, assim como a compromissos sobre interesses particulares não suscetíveis de generalização. É com fundamento nessas considerações que Habermas chega à sua pretenciosa tese de que na seara jurídica o princípio do discurso não está especificado sob a forma interna de uma regra de avaliação de conteúdos morais, mas de um princípio democrático, que apenas determinaria o modo externo pelo qual se torna possível institucionalizar racionalmente a formação pública da opinião e da vontade dos cidadãos, “a saber, mediante um sistema de direitos fundamentais que confira a cada um a igual participação neste processo de produção de normas jurídicas, que esteja, por sua vez, garantido no que se refere aos pressupostos discursivos” (HABERMAS, 2001, p. 176, n.t.).

Apesar de haver essa dissonância de determinações legitimatórias, Habermas ainda defende que a similaridade estrutural entre moral e Direito não estaria limitada à racionalidade procedimental-comunicativa dos pressupostos pós-convencionais de justificação, alcançando contornos mais substanciais ligados ao sistema de direitos fundamentais balizadores da dinâmica de desenvolvimento do ordenamento jurídico nos Estados democráticos de Direito, do qual as atividades legislativa e judicial representariam mecanismos de concretização. Tais direitos carregariam em seu conteúdo histórico-semântico um ideal de universalidade subjacente à pretensão normativa de igualdade de tratamento – cuja origem conceitual remete à tradição do liberalismo político – correspondendo, de um lado, à clássica noção de igualdade jurídica ou igualdade na aplicação das leis, no sentido de não se admitir discriminações ou privilégios quanto aos destinatários dos comandos jurídicos; e, de outro, manter-se-ia atrelada à pretensão universal de regular uma matéria no interesse de todos os afetados por igual, que no campo jurídico

adquire maior alcance em função da maior complexidade dos critérios argumentativos orientadores da justificação da validade de normas jurídico-estatais.

Esta última dimensão da universalidade jurídica consubstanciaria o princípio da igualdade material, “segundo o qual o igual, em todos os aspectos relevantes, deve ser tratado de forma igual e o desigual de forma desigual” (HABERMAS, 2001, p. 297, n.t.). O modo de definição de ditos “aspectos relevantes” é reconstruído por Habermas como uma disputa histórico-política dos cidadãos, no uso de sua autonomia pública, pela interpretação mais adequada dos critérios definidores do que venha a ser, em cada momento, o tratamento igual de si próprios perante o ordenamento jurídico, na condição de destinatários do sistema de direitos – autonomia privada. Esse processo tomaria a forma social de uma “dialética entre igualdade jurídica e igualdade fática”, ilustrada pelo filósofo do discurso a partir da luta histórica das mulheres pela igualdade de direitos, em que os movimentos feministas, adotando uma postura democrático-procedimental e, assim, rompendo com os paradigmas jurídico-políticos anteriores – liberal e de Estado social – que reduziam as mulheres à condição de meras destinatárias de direitos ou programas sociais, assumem as rédeas do processo político e passam a insistir:

em que se devem esclarecer junto à opinião pública de caráter político, ou seja, em um debate público acerca da interpretação adequada das carências, os “enfoques” sob os quais as diferenças entre experiências e situações de vida de determinados grupos de homens e mulheres se tornam significativos para um uso das liberdades de ação em igualdade de chances (HABERMAS, 2007, p. 245).

Desse modo, tendo em vista que a ética discursiva habermasiana, distanciando-se da tradição universalista, abre-se a uma definição da igualdade de tratamento – universalidade igualitária – a partir da perspectiva dos próprios sujeitos concernidos, que poderiam interferir diretamente no processo

reflexivo-hermenêutico de autodeterminação e autocompreensão de uma comunidade política, restaria saber se o próprio Habermas não chegaria, assim, a uma solução satisfatória para o conflito entre as perspectivas da universalidade e do cuidado assimétrico frente às necessidades do outro concreto, tanto a partir de um prisma normativo-social mais geral, quanto, mais especificamente, a partir de uma visão interna do campo de aplicação do Direito.

O problema relativo à primeira dessas questões, de cunho mais amplo, corresponde, com efeito, a parte do objeto da preocupação teórica de Honneth em seu "The Other of Justice", sendo abordado no momento em que o filósofo do reconhecimento compara o alcance normativo da ética derridiana com aquele da ética discursiva habermasiana. Segundo pondera, Habermas tentou realizar uma mediação entre os princípios da justiça universalista e do cuidado irrestrito com o outro a partir de um terceiro princípio, o da solidariedade, que o teórico do discurso também denomina "o outro da justiça". Este compartilharia com o dever irrestrito de cuidado "uma preocupação com o destino existencial de outros seres humanos, uma preocupação que chegaria ao nível da afetividade" (HONNETH, 2007b, p. 123, n.t.), mas que daquele diferiria porque "se aplica a todos os seres humanos sem qualquer privilégio ou assimetria" (HONNETH, 2007b, p. 123, n.t.). Para Habermas, aduz Honneth, o princípio da solidariedade teria incidência em "todo discurso prático, porque os participantes devem reconhecer uns aos outros não apenas como pessoas iguais, mas também como indivíduos irrepresentáveis" (HONNETH, 2007b, p. 123, n.t.).

Honneth, todavia, além de indagar sobre quais experiências e motivações tornariam tal parâmetro normativo de solidariedade plausível na realidade social, ainda vai criticamente chamar atenção para a circunstância de que nem a igualdade de tratamento, nem a solidariedade, carregam em sua natureza normativa o caráter unilateral, ou não recíproco, que se encontra associado à ideia de cuidado. É, portanto, realçando o sentido particular deste último princípio que o filósofo do reconhecimento vai dizer que "não se pode esperar de qualquer ser humano que ele assumta tal forma

de responsabilidade da mesma maneira que se espera que todos os seres humanos demonstrem respeito pela dignidade de cada indivíduo” (HONNETH, 2007b, p. 124, n.t.).

As considerações de Honneth são importantes porque lançam luz sobre um certo “silêncio eloquente” – com seus próprios pressupostos – por parte da ética do discurso habermasiana com relação ao lugar que a ideia de cuidado irrestrito poderia ter em seu arcabouço teórico-moral. A recusa a um tratamento normativo mais consequente desse conceito, sem dúvida, se relaciona ao vínculo que Habermas mantém, não obstante seus progressos, com a tradição do universalismo kantiano, associado a um racionalismo que prioriza a dimensão epistemológico-cognitiva proporcionada pela lógica pragmática da argumentação. Destaque-se que mesmo a abertura democrático-procedimental da ética do discurso a valores e interesses não universalizáveis se mantém normativa e cognitivamente vinculada ao terreno dos pressupostos comunicativos e das regras de argumentação. Por isso, vale ainda observar que a atração exercida sobre Honneth pela ética desconstrucionista de Derrida, em detrimento de alguns elementos da habermasiana, não decorreu apenas de sua preocupação com o singular ou com o “outro concreto”, mas do caráter irrestrito, assimétrico, afetivo, não discursivo, que a responsabilidade gerada por aquela preocupação apresenta.

Já da segunda questão se cuidará na última seção, entendendo-se que, embora destoem em suas respostas à questão mais geral – estado da relação entre justiça e cuidado sob uma ótica sócio-normativa ampliada –, Habermas e Honneth oferecem uma abordagem aproximada sobre a relação desses dois princípios no âmbito jurídico. De forma mais direta, é possível dizer que ambos excluem o princípio do cuidado assimétrico do campo de aplicação do Direito, razão pela qual será necessário retomar, primeiramente, alguns contornos da relação entre Direito e justiça na ética desconstrucionista de Derrida para que, somente em um segundo passo, se torne possível esboçar uma tentativa de resposta adequada àquela questão.

2. A tensão insolucionável, mas produtiva, entre os princípios de justiça

Como já foi dito na introdução, Honneth considera equivocada a ligação estabelecida por Derrida entre a ideia de cuidado e a esfera de aplicação das normas jurídicas, que teria início por uma má compreensão do último quanto às bases morais de justificação do Direito na modernidade. Além de passar por alto do conteúdo universalista das relações legais, o desconstrucionista não teria se atentado para o fato de o Direito possuir em sua própria estrutura normativo-institucional mecanismos, como a equidade, que já permitiriam um tratamento tão compreensivo quanto possível da particularidade de cada caso individual, sem precisar com isso recorrer à perspectiva externa, não fundamentável em suas próprias bases normativas, do cuidado ou da bondade.

É preciso notar, primeiramente, que Honneth, em sua reconstrução do modelo ético derridiano, faz a opção expressa por não retomar os fundamentos teórico-normativos em que o desconstrucionista alicerça sua compreensão do Direito positivo, ficando sua análise restrita ao modo como a questão da justiça é trabalhada nos contextos de aplicação jurídico-normativa (HONNETH, 2007b, p. 116). Tal escolha torna mais curto o percurso honnethiano tanto para as críticas que dirige a Derrida quanto para a “reconciliação” que faz entre a ética desconstrucionista e a ética discursiva sobre a base normativo-conceitual de sua teoria do reconhecimento (HONNETH, 2003) – que nesse texto sempre permanece no plano de fundo –, mas não sem consequências, pois muitas das explicações e justificativas oferecidas pelo filósofo desconstrucionista para demonstrar a relação conflituosa estabelecida entre Direito (universalidade) e justiça (cuidado) são perdidas nesse processo.

Um dos conceitos omitidos por Honneth, talvez o mais importante, é o de “experiência de aporia” ou “experiência do impossível”, que, no modelo desconstrucionista, além de explicar a própria ideia de justiça, opera como chave de leitura da interação antagônica entre justiça e Direito. Conforme Derrida,

“a justiça é uma experiência do impossível. Uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça cuja estrutura, não fosse uma experiência da aporia, não teria nenhuma chance de ser o que ela é, a saber, apenas um *apelo* à justiça” (DERRIDA, 2007, p. 30). Essa colocação, de tom polêmico, traz como premissa o entendimento de que Direito e justiça correspondem a fenômenos essencialmente distintos, embora complementares, em um sentido diverso daquele concebido pela ética do discurso: o Direito, para Derrida, insere-se na esfera do calculável, do simétrico, do finito e do desconstruível, ao contrário da justiça, que ele descreve como assimétrica, inapresentável e indeseconstruível, movimentando-se no próprio nível, que se poderia chamar com Critchley (2014, p. 273) de quase-transcendental, da desconstrução.

Assim, contrariando Habermas, por exemplo, que ainda vê no Direito moderno um momento de incondicionalidade ou não instrumentalização, Derrida atribui à estrutura interna da ordem jurídica apenas uma conexão sistemática com manifestações simbólicas de violência. Seu argumento é de que a facticidade da imposição jurídico-estatal apenas encontra “justificação” na violência performativa da autofundação, “que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente, por definição, poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar” (DERRIDA, 2007, p. 24), fenômeno que ele, acompanhando Montaigne, chama de “fundamento místico” da autoridade da lei. No ato de imposição do Direito, misturam-se a violência da ruptura com a ordem anterior e a violência de um “nós” que submete a si toda expressão de singularidade ou diferença.⁷

⁷ Ele cita, por exemplo, o caso da imposição de uma língua a minorias nacionais ou étnicas (DERRIDA, 2003, p. 37-38). Essa leitura derridiana é diretamente criticada, a partir de uma perspectiva ético-discursiva, por Seyla Benhabib (2006), quem, não obstante considere fundamental a percepção do caráter excludente de todo ato de constituição ou fundação de uma ordem jurídica, chama atenção para o fato de o desconstrucionista não notar a natureza ambivalente desse processo. Ao concentrar-se na violência do ato performativo, Derrida não consideraria, por um lado, a ruptura

Em vista desse quadro, o desenvolvimento da ideia derridiana de justiça acaba percorrendo um caminho que ele próprio descreve como oblíquo. Diferentemente do Direito, ela não se constituiria em um fato, em presença, mas seria apenas um apelo, um desejo, que em cada situação historicamente delimitada de decisão judicial, a despeito ou mesmo em razão da universalidade normativa, sobreviria como exigência de responsabilidade incondicional pela alteridade, pela infinidade do outro e, dentro desse sentido, pela singularidade de cada caso. A historicidade e a finitude da norma, ou do ato performativo, seriam sempre contrapostas pelo “evento”, por aquilo que excede a previsão, que não pode ser calculado nem aprisionado no discurso (DERRIDA, 2006). Nesse sentido é que a justiça se constitui, para Derrida, em uma “experiência do impossível”, pois, embora ela se coloque, no momento da decisão, no horizonte de possibilidade do intérprete-aplicador, abrindo “ao porvir a transformação, a refundição ou a refundação do direito e da política” (DERRIDA, 2007, p. 55), nunca se poderá qualificar uma decisão como justa. No momento em que o ato decisório é alcançado, se estabelece, segundo esse modelo, um novo performativo, um novo dogmatismo, em si neutralizador da alteridade e, portanto, sujeito à desconstrução.

Depois dessas definições e distinções, torna-se possível agora retomar a crítica honnethiana ao modelo ético desconstrucionista. E a primeira conclusão que se coloca é a de que Honneth se equivocou ao atribuir a Derrida um suposto desconhecimento dos fundamentos normativos do Direito moderno. Como se pode retirar das explicações anteriores, justamente por tomá-los em conta é que o desconstrucionista desenvolveu uma concepção alternativa de justiça, tentando desvencilhá-la da violência simbólica, no seu entender, subjacente ao caráter performativo das normas jurídicas. Manter a universalidade, ou a igualdade jurídica, como prisma exclusivo na aplicação das leis significa, para Derrida, reter-

emancipatória com os fundamentos teológicos e cosmológicos, trazida pelas modernas concepções de legitimidade democrática, e, por outro, a introdução de uma lógica de legitimação universalista no percurso histórico ocidental.

se na ordem do cálculo, do programável ou, em última instância, do ato performativo. A responsabilidade pela infinidade do outro se mostraria, nesses termos, como a única compreensão possível de justiça, embora, ao mesmo tempo, o filósofo desconstrucionista destaque a impossibilidade de que ela venha a se fazer presente.

Seguramente, as reservas derridianas quanto à universalidade jurídica poderiam ser contrapostas pelos avanços normativo-conceituais trazidos pela perspectiva intersubjetiva da ética do discurso. Contudo, o que se teria com isso, em um primeiro momento, seriam apenas duas compreensões filosóficas concorrentes acerca da justiça e da própria noção de intersubjetividade (CRITCHLEY, 2006), e não, como indicado por Honneth, um simples erro de localização, por parte Derrida, do campo adequado de justificação da perspectiva da responsabilidade assimétrica pelo outro concreto. É necessário ter essa diferença de leituras em mente para que seja compreendido o grau de limitação que a reconstrução honnethiana impôs ao modelo ético desconstrucionista.

Portanto, o trabalho de Honneth em seu “The Other of Justice” não se resumiu a uma cartografia de princípios da justiça, mas consistiu em uma verdadeira tentativa de reconciliação – que ele próprio chega a imputar a Habermas (cf. HONNETH, 2007b, p. 123) – de sistemas filosóficos avessos: o da ética do discurso, fundado em uma concepção de intersubjetividade simétrica, e o da ética desconstrucionista, fundado em uma concepção de intersubjetividade assimétrica (CRITCHLEY, 2006). No próprio artigo não ficam totalmente claros os pressupostos teóricos sobre os quais Honneth procedeu a essa reconstrução, havendo apenas alguns indícios, como na passagem final, quando ele afirma que o princípio do cuidado, ao lado da solidariedade, configura um contraponto normativo ao princípio da justiça – da universalidade –, e, nesse sentido, lhe é suplementar (HONNETH, 2007b, p. 125). Aqui a conexão com a sua teoria do reconhecimento (HONNETH, 2003) se mostra inevitável, especificamente com relação ao que ele considera as três esferas básicas de reconhecimento social: do amor, do Direito e da solidariedade.

Em um desenvolvimento posterior de seu modelo crítico, Honneth veio a estabelecer que a cada esfera de reconhecimento social – relações familiares íntimas, relações jurídicas e relações sociais de trabalho –, resultantes do processo de diferenciação da sociedade capitalista, corresponde um princípio normativo de reconhecimento – necessidade, igualdade e mérito. Isso porque:

enquanto nas relações jurídicas democráticas é a igualdade deliberativa de todos os sujeitos que forma a base normativa do respeito assegurado entre os participantes, na relação interna da família o são as necessidades particulares de cada um de seus membros e na relação social de trabalho o são os desempenhos individuais dos participantes que servem como pontos de referência do reconhecimento (HONNETH, 2009, p. 365).

Com essas indicações, torna-se um pouco mais clara a orientação tomada por Honneth ao reconduzir o princípio da responsabilidade assimétrica pelo outro concreto à esfera da afetividade. Todavia, embora não se discorde em linhas gerais da base conceitual-normativa da teoria do reconhecimento, que por si já consegue ir além da ética do discurso em questão de amplitude no tratamento da complexidade normativa e dos elementos motivacionais que compõem a moralidade social, o mesmo não se pode dizer quanto à opção teórica honnethiana por excluir conceitualmente a tensão entre igualdade e cuidado do campo de aplicação do Direito.

A tensão insolucionável, mas produtiva, entre esses princípios, que Honneth, no “The Other of Justice”, avalia positivamente como um ganho trazido pelo modelo ético desconstrucionista, recebe restrições quando, no mesmo texto, ele passa a tratar da esfera específica de incidência de cada princípio⁸

⁸ É importante observar que Honneth, no desenrolar de seu empreendimento intelectual, tornou menos rigorosa essa delimitação entre campos de incidência do cuidado e da igualdade de tratamento, como é possível verificar, por exemplo, em Honneth (2007a)

– cuidado/família, igualdade/direito –, onde aquelas orientações normativas seriam, na sua ótica, “reciprocamente excludentes” (HONNETH, 2007b, p. 124). Sobre esse ponto, é importante a observação crítica de Sinnerbrink, para quem:

a asserção abrupta de Honneth, no sentido de uma *oposição excludente* entre cuidado e igualdade no “The Other of Justice”, joga contra a confiabilidade de seu argumento de que cuidado e igualdade permanecem em uma relação tensa de suplementação mútua. Essa ambiguidade entre cuidado e reconhecimento na abordagem de Honneth, eu argumentaria, indica que a perspectiva do cuidado assimétrico, como o “outro da justiça”, também propõe um desafio ético à teoria do reconhecimento (SINNERBRINK, 2011, p. 202, n.t.).

Além de se mostrar excessivamente rigorosa e, assim, distante da prática social, essa limitação abrupta colocada por Honneth quanto à tensão entre princípios na esfera em que um deles se apresenta como soberano,⁹ em um sentido mais específico, se mostra prejudicial a uma tentativa de apreensão mais complexa das bases normativas envolvidas nos contextos de aplicação do Direito. Seguindo-se um caminho diverso do de Honneth, parece plausível buscar uma releitura da “experiência do impossível” da justiça derridiana, como uma tensão insolucionável e produtiva entre princípios de justiça, nos próprios contextos de aplicação jurídico-normativa, empreendimento cujos traços iniciais serão avançados na próxima seção.

ou Honneth (2004). Contudo, ainda não há indícios de que ele tenha reformulado essa compreensão com respeito à relação entre princípios de reconhecimento no campo jurídico.

⁹ A ideia de soberania dos princípios de reconhecimento aparece, por exemplo, em Honneth (2004).

3. A tensão produtiva entre princípios de reconhecimento no interior do campo jurídico: elementos para uma crítica dos discursos de aplicação do Direito

É possível, agora, retomar a última questão colocada na parte final da primeira seção deste artigo – sobre ser possível alcançar uma abordagem adequada para o conflito entre igualdade de tratamento e cuidado infinito, no interior dos contextos de aplicação do Direito, a partir da ética discursiva habermasiana – e, assim, prosseguir para o desfecho da proposta reconstrutiva aqui empreendida. Como de certa maneira se adiantou lá, Habermas, até mesmo de forma mais coerente com os pressupostos de seu empreendimento teórico do que Honneth com os seus, limita a perspectiva de análise crítica da decisão jurídico-normativa ao prisma da igualdade de tratamento, que nos discursos de aplicação adquire a forma de um princípio de adequabilidade. Isso porque, nesse contexto, a legitimidade discursiva se mediria pela qualidade de uma descrição completa dos sinais característicos situacionais e de uma reconstrução coerente do sistema de normas *prima facie* aplicáveis, a partir da ótica argumentativa daquelas pessoas concretamente afetadas pela decisão.¹⁰ Apesar de não excluir que sentimentos de empatia venham à tona nos contextos de aplicação de normas,¹¹ a ética do discurso habermasiana não credita maior relevância à perspectiva crítica que o “outro concreto”, compreendido sob a ótica da singularidade afetiva, e a correspondente obrigação de cuidado assimétrico que ele traz, podem oferecer.¹²

¹⁰ Cf. Habermas (2001) e Günther (1993).

¹¹ Para uma análise da relação entre empatia e adequabilidade no interior dos discursos de aplicação, ver o ótimo estudo de Rehg (1994). Ele, todavia, tenta adequar a tensão entre essas noções dentro dos próprios pressupostos universalistas da ética do discurso, limitando a perspectiva de análise, assim como a compreensão, das bases normativas envolvidas.

¹² Habermas justifica sinteticamente sua posição da seguinte maneira: “Certamente a função judicial consiste em aplicar as leis de modo que se ajustem ao caso

Em contrapartida, dentro da própria vertente ético-discursiva, que não se limita à versão habermasiana, há desenvolvimentos, como aqueles das teóricas feministas, que se revelam mais promissores para uma abordagem crítica e produtiva da relação entre cuidado assimétrico e universalidade igualitária no interior da esfera jurídica. Young (1991) e Benhabib (1991), por exemplo, embora avaliem positivamente alguns elementos importantes do modelo ético de Habermas, especialmente os relacionados à inclusividade participativa nos processos discursivos, são ao mesmo tempo sérias críticas dessa proposta por afastar as manifestações de afetividade, assim como a expressão corporal, da esfera moral. Em reflexão importante, assevera Benhabib que:

As necessidades, bem como emoções e afetos, tornam-se meramente dadas propriedades de indivíduos, que a filosofia moral repugna examinar, com base em que isso pode interferir na autonomia do eu soberano. As mulheres, pelo fato de terem sido transformadas em “zeladoras domésticas das emoções” no mundo burguês moderno, e porque têm sofrido por causa das incontidas necessidades e fantasias da imaginação masculina, que as transformou ao mesmo tempo em Mãe Terra e megera implicante, a Virgem Maria e a prostituta, não podem condenar essa esfera ao silêncio (BENHABIB, 1991, p. 106).

concreto em relação com as ‘circunstâncias particulares’. [...] Caso contrário, não se poderia encontrar a única norma ‘adequada’, muito menos se poderia aplicá-la com suficiente ‘flexibilidade’. Contudo, as exigências individuais dos sujeitos de *direito* estão de certa maneira predeterminadas pelos predicados da norma jurídica, estão fundamentalmente limitadas àquilo que os sujeitos de direito podem esperar uns dos outros: um comportamento que, em última instância, se pode impor e que se enquadre nas determinações formais do Direito. As normas jurídicas regulam relações interpessoais entre atores que se reconhecem como membros de uma comunidade abstrata, isto é, que somente se estabelece, por sua vez, a partir de normas jurídicas” (HABERMAS, 2006, p. 283-284, n.t.).

Esse relato crítico da autora feminista, não obstante dirigido ao campo do discurso ético, levanta um argumento crucial em favor da abertura ao “outro concreto”, que pode também ser empregado contra a tentativa de afastamento do cuidado assimétrico do campo jurídico-aplicativo. Como ela ressalta, a exclusão da narrativa de base afetiva e a restrição do discurso à dimensão cognitiva dos argumentos contribuem para a manutenção de formas seculares de dominação de gênero, problema que, quando incide na seara do Direito, coloca em xeque a própria pretensão igualitário-materialista ligada à validade das normas jurídicas modernas.

Nesse ponto, torna-se importante retornar a Honneth para esclarecer, primeiramente, que ele, quando se refere ao princípio da responsabilidade infinita com relação ao outro concreto, não está pensando somente na abertura hermenêutico-discursiva à ótica do particular, mas, de forma mais profunda, na assimetria ou unilateralidade de obrigações desenvolvidas na esfera onde esse princípio é soberano – do amor.¹³ Por essa razão, ainda se deve explicar que a reconstrução teórico-normativa dos contextos de aplicação do Direito que aqui se propõe, embora contrarie em alguma medida a leitura honnethiana, não objetiva uma troca ou amálgama de critérios de justiça, ou mesmo a proposição de uma concorrência normativa, em paridade de condições, entre igualdade de tratamento e cuidado infinito no campo do Direito. A diferenciação das esferas de reconhecimento, verificada com a transição para a modernidade, está entre os pressupostos teórico-sociais deste trabalho, assim como a reconstrução normativa que Honneth faz das perspectivas do cuidado assimétrico e da universalidade como dois princípios de justiça social ou de reconhecimento.

O que se pretende defender, na verdade, é que o cuidado assimétrico com relação ao “outro concreto” incide também como uma “experiência do impossível”, ou, de forma mais exata, uma

¹³ Provavelmente sua restrição quanto à incidência do cuidado assimétrico na esfera jurídica venha daí, como já indicado na seção anterior.

perspectiva crítica, como defende Benhabib,¹⁴ no campo de aplicação jurídico-normativa. Conquanto as restrições colocadas pelas características formais do Direito não permitam que o princípio do cuidado obtenha um grau satisfatório de realização nessa área, uma exigência de abertura mínima a formas de expressão típicas da esfera do amor – corporal, sentimental-afetiva, narrativa, etc. –, como resultado de sua órbita e constante pressão sobre a esfera público-jurídica, pode oferecer ao teórico/participante crítico incursões e visões importantes acerca de bloqueios institucionais ou prático-discursivos com relação à necessidade assimétrica do “outro concreto”, que em última instância vêm a afetar a própria pretensão normativa da igualdade de tratamento.

A “simples” garantia de participação e argumentação no processo judicial, por exemplo, não assegura que a parte, em qualquer contexto, seja realmente “ouvida”. Basta pensar em casos de tortura, estupro ou maus tratos, em que o “excesso de realidade” sofrido por quem vivenciou uma experiência traumática pode ter levado à “destruição do consciente e da capacidade de discernimento entre o real e o irreal” (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 92). Em tais casos, somente abrindo espaço para formas da expressão da particularidade que vão além do processo argumentativo se pode conseguir algum êxito no acesso a “vozes” que, normalmente, só teriam ressonância na esfera de reconhecimento do amor.¹⁵

¹⁴ Benhabib (1991, p. 103), por exemplo, adota o ponto de vista do outro concreto como “um conceito crítico que designa os limites ideológicos do discurso universalista. Significa o *não pensado*, o *não visto* e o *não ouvido* nessas teorias”.

¹⁵ É importante lembrar que crimes de maus tratos e de tortura, na concepção de Honneth (2003, p. 215), além de violarem direitos universais, ainda alcançam a própria esfera da autoconfiança psíquica, relacionada ao princípio do cuidado. Nesse sentido, ele acrescenta que “a particularidade dos modos de lesão física, como ocorrem na tortura ou na violação, não é constituída [...] pela dor puramente corporal, mas por sua ligação com o sentimento de estar sujeito à vontade de um outro, sem proteção, chegando à perda do senso de realidade” (HONNETH, 2003, p. 215).

Sobre bloqueios institucionais, em tempos de vídeo-conferência, caberia indagar até que ponto a ausência de contato direto com a parte não prejudicaria a percepção de sua narrativa pessoal, o acesso à sua perspectiva única e insubstituível. Indo mais além e alcançando o caso específico do teleinterrogatório, em que o réu é ouvido no próprio presídio, sem contato direto com o juiz, poder-se-ia perguntar, por exemplo, em que medida não ficaria prejudicada a identificação de casos de tortura cometidos por policiais e agentes penitenciários, onde, além do trauma da vítima, ainda se tem a ausência do contato “face a face”.

Assim, este artigo conclui sua reflexão defendendo que, da mesma maneira que o discurso jurídico-universalista pode ajudar a lidar com problemas de um “convencionalismo do cuidado” no campo da família, como Honneth chega a defender (HONNETH, 2007a), no campo jurídico a manutenção da perspectiva da afetividade, como “experiência do impossível” nessa esfera social, pode oferecer elementos importantes para uma crítica dos discursos de aplicação do Direito. Nesse sentido, além de contribuir para a realização de diagnósticos de bloqueios e formas de dominação comunicativa, a própria manifestação do “outro concreto” pode ganhar maior expressividade, possibilidades que restariam seriamente comprometidas pela restrição à perspectiva unilateral do universalismo-igualitário conectada à forma jurídica.

Referências

APEL, Karl-Otto. Dissolução da Ética do Discurso. In: MOREIRA, Luiz (org.). **Com Habermas, contra Habermas: Direito, Discurso e Democracia**. Trad. Luiz Moreira. São Paulo: Landy Editora, 2004.

BENHABIB, Seyla. Democracy and Difference: Reflections on the Metapolitics of Lyotard and Derrida. In: THOMASSEN, Lasse (org.). **The Derrida-Habermas Reader**. Chicago: The University of Chicago Press, 2006, p. 128-156.

_____. O outro generalizado e o outro concreto: a controvérsia Kohlberg-Gilligan e a teoria feminista. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (orgs.). **Feminismo como crítica da modernidade**. Trad. Nathanael da Costa Caixeiro. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991, p. 87-106.

CENCI, Angelo Vitorio. Da ética do discurso à teoria do discurso. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (orgs.). **Habermas e a reconstrução**. Campinas: Papyrus, 2012.

CRITCHLEY, Simon. Frankfurt Impromptu – Remarks on Derrida and Habermas. In: THOMASSEN, Lasse (org.). **The Derrida-Habermas Reader**. Chicago: The University of Chicago Press, 2006, p. 98-110.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

_____. Performative Powerlessness: A Response to Simon Critchley. In: THOMASSEN, Lasse (org.). **The Derrida-Habermas Reader**. Chicago: The University of Chicago Press, 2006, p. 111-114.

GÜNTHER, Klaus. **The Sense of Appropriateness: Applications Discourses in Morality and Law**. Trad. John Farrell. New York: State University of New York Press, 1993.

HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso**. Trad. Manuel Jimenez Redondo. Madri: Trotta, 2001.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido Antônio de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003.

_____. **Verdade e justificação: ensaios filosóficos**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. Tratamiento cultural igualitario y los límites del liberalismo postmoderno. In: **Entre naturalismo y religión**. Trad. Daniel Gamper. Barcelona: Paidós, 2006, pp. 275-314.

_____. **A inclusão do outro:** estudos de teoria política. Trad. Milton Camargo Mota, Paulo Astor Soethe, George Sperber. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2007.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento:** a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice. Trad. Andrew Inkpin. **Acta Sociologica**, vol. 47, n. 4, p. 352-364, 2004.

_____. Between Justice and Affection: The Family as a Field of Moral Disputes. In: **Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory**. Trad. John Farrell. Cambridge: Polity Press, 2007a, p. 143-162.

_____. The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism. In: **Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory**. Trad. John Farrell. Cambridge: Polity Press, 2007b, p. 99-128.

_____. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. Trad. Emil Albert Sobottka. **Civitas**, v. 9, n. 3, p. 345-368, 2009.

HULSHOF, Monique; KEINERT, Maurício Cardoso; MELO, Rúrion Soares. Diferenciação e complementariedade entre direito e moral. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo (orgs.). **Direito e Democracia:** um guia de leitura de Habermas. São Paulo: Malheiros, 2008, p. 74-90.

REHG, William. **Insight & Solidarity:** The Discourse Ethics of Jürgen Habermas. Berkeley: University of California Press, 1994.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. História como trauma. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio; A. NESTROVSKI, Arthur (orgs.). **Catástrofe e representação.** São Paulo: Escuta, 2000, p. 73-98.

SINNERBRINK, Robert. Power, Recognition, and Care: Honneth's Critique of Poststructuralist Social Philosophy. In:

PETHERBRIDGE, Danielle (org.). **Axel Honneth**: Critical Essays. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2011, p. 177-206.

WHITE, Stephen K. (org.). **The Cambridge Companion to Habermas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 289-323.

YOUNG, Iris Marion. A imparcialidade e o público cívico: algumas implicações das críticas feministas da teoria moral e política. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (orgs.). **Feminismo como crítica da modernidade**. Trad. Nathanael da Costa Caixeiro. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991, p. 66-86.

An Existential Ecofeminism and a Renewed Critical Theory of Nature: An Imagined Dialogue between Simone de Beauvoir and Jürgen Habermas¹

*Marcia Morgan*²

Abstract: Simone de Beauvoir has been commonly criticized for separating women from nature and attempting to make women “like men”, as beings that dominate nature. I defend Beauvoir’s existential concept of freedom as a non-sovereign relationship with nature. I then use the existential model constructed from my defense of Beauvoir as a framework with which to critique and engage Jürgen Habermas’ 2001 intervention against liberal eugenics. My critique of Habermas is important because I would like to explore a renewed critical theory of nature from the perspective gained by an existential ecofeminism.

Key words: Ecofeminism; Critical theory of nature; J. Habermas; S. de Beauvoir; Liberal eugenics; Discourse ethics.

Um ecofeminismo existencial e uma renovada teoria crítica da natureza: um diálogo imaginado entre Simone de Beauvoir e Jürgen Habermas

Resumo: Simone de Beauvoir foi comumente criticada por separar as mulheres da natureza e tentar fazê-las ser “como os homens”, como seres que dominam a natureza. Defendo o conceito existencial de liberdade de Beauvoir como uma relação não soberana com a natureza. Utilizo, então, o modelo existencial construído a partir de minha defesa de Beauvoir como um quadro com o qual se pode criticar e engajar a intervenção feita por Jürgen Habermas em 2001 contra a eugenia liberal. Esta crítica a Habermas é importante para minha intenção de explorar uma teoria crítica renovada da natureza a partir da perspectiva alcançada por um ecofeminismo existencial.

Palavras-chave: Ecofeminismo; Teoria crítica da natureza; J. Habermas; S. de Beauvoir. Eugenia liberal; Ética do discurso.

¹ Received on 15/08/2016 and accepted for publication on 14/12/2016.

² Associate Professor of Philosophy and Director of Women’s and Gender Studies, Muhlenberg College (USA). E-mail: marciamorgan@muhlenberg.edu.

Ecofeminismo existencial y una teoría crítica renovada de la naturaleza: un diálogo imaginado entre Simone de Beauvoir y Jürgen Habermas

Resumen: Se ha criticado a Simone de Beauvoir por separar a las mujeres de la naturaleza y tratar de hacer que las mujeres sean “como los hombres”, como seres que dominan la naturaleza. Defiendo el concepto existencial de libertad de Beauvoir como una relación no soberana con la naturaleza. A continuación, utilizo el modelo existencial construido a partir de mi defensa de Beauvoir como un marco con el que se puede criticar y enfrentar la intervención de Jürgen Habermas de 2001 en contra de la eugenesia liberal. Mi crítica de Habermas es importante porque me gustaría explorar una teoría crítica de la naturaleza renovada a partir de la perspectiva obtenida de un ecofeminismo existencial.

Palabras clave: Ecofeminismo; Teoría crítica de la naturaleza; J. Habermas; S. de Beauvoir; Eugenesia liberal; Ética del discurso.

Introduction³

Simone de Beauvoir has been commonly criticized by first-generation ecofeminists for separating women from nature and attempting to make women like men, thus as beings that dominate nature. I will defend Beauvoir against this criticism by highlighting the existential constitution of her concept of freedom for women, which initially requires a separation from nature, but subsequently reintegrates women with nature as an emancipated social form. My analysis takes up Beauvoir’s critique of freedom as sovereignty and connects it to man’s desire for sovereignty in the face of nature. What is meant by “nature” in the present article is both human nature and the non-human natural environment. My

³I am thankful to the editors of this special issue, the editorial committee, and the anonymous external reviewers for their extremely helpful comments. I am also grateful for the comments and provocative questions from the scholars who participated in the Critical Theory Workshop at Yale University in October 2015 where I presented this paper, especially Seyla Benhabib, Nancy Fraser, Lenny Moss and Radu Neculau, and from the students and faculty colleagues who attended my presentation of this research as the keynote lecture at the University of Windsor graduate student conference in April 2016. I would also like to thank Mel Ferrara and Morgan P. Smith for their comments.

argument thus elaborates Beauvoir's situational and existential concept of human freedom as a non- or anti-sovereign relationship with nature. I then use the existential model constructed from my defense of Beauvoir as a framework with which to engage and critique Jürgen Habermas' 2001 intervention against liberal eugenics. Although Habermas draws on an existential model of freedom – as a self-choosing of the limitations of one's own corporeal nature [*Leib*] – he nonetheless re-collapses the identity of the self with the body [*Körper*] and therefore backpedals against Beauvoir's feminist-existential advancements. In his stance against liberal eugenics Habermas emphasizes the ethical necessity of existential freedom as *selbst-sein-können*, or being able to be oneself, in the face of being-with-others, but inadvertently defers to a biologicistic position as the foundation of his argument. My critique of Habermas is important not because it shows the inadequacy of the latter's argument against liberal eugenics or his feminist shortcomings, but rather because I would like to explore a renewed critical theory of nature from the perspective gained by an existential ecofeminism. This renewed capacity is elucidated through an imagined dialogue between Beauvoir and Habermas. This engagement could begin to offer a solution to critical theory's historical neglect of nature and move forward to a new critical theory of nature.

Part I. Toward an existential ecofeminism: A defense of Beauvoir on freedom and nature

“...if the body is not a *thing*, it is a situation...”
Simone de Beauvoir, *The Second Sex*⁴

In a chapter devoted to “Ecofeminism” in the comprehensive overview, *Feminist Thought*, Rosemarie Tong writes that “Beauvoir urged women to transcend their links to nature so as to overcome

⁴ Beauvoir (2011), p. 46.

their status as the other, or second, sex. Beauvoir believed woman's identity as the other is derived partly from her biology – especially her reproductive capacity – and partly from her socially imposed child-rearing responsibilities" (TONG, 2014, p. 262).⁵ Tong asserts that Beauvoir "viewed woman's body as fundamentally alienating, as an energy drain leaving women too tired to participate in the kind of creative activity men enjoy" (ibid.), citing pages 19-27 of *The Second Sex* from the section titled "Destiny: The Data of Biology" – a title that Beauvoir means ambivalently and ironically. It is important to note that Tong is citing the first English translation of *The Second Sex*, which was completed in 1952 by a retired zoologist contracted to render this groundbreaking work accessible to an English audience by downplaying the existential composition of Beauvoir's argument, not fashionable and not easily marketable at the time. Indeed, as noted by the translators of the second English translation (published in 2011), what is missing from the first English translation is the philosopher herself, as well as the key existentialist terminology of her philosophical theory at the time.⁶ The pages cited by Tong provide detailed analysis of the differences between the sexes in several species, differences that problematize any essential difference between male and female across species, but nonetheless claim an unequal burden between male and female mammals in pubescent development, reproduction, and the body, with the weight of the burden falling on the female. The problem diagnosed by Beauvoir lies in the varying capacities of the genders to achieve autonomy vis-à-vis the body: one's own body, the body of the other (the child, the mating partner), and the nature of the species (BEAUVOIR, 1952).

Beyond the pages Tong references, but still within the same chapter, Beauvoir regards the bodily situation for women as a *crisis*:

⁵ Tong is citing the older translation of *The Second Sex* (BEAUVOIR, 1952). For my analysis I have employed the newer translation by Borde and Malovany-Chevallier (BEAUVOIR, 2011).

⁶ See the translators' "Introduction" and "Translators' Note" in Beauvoir (2011), p. ix-xxi.

“here we find the most striking conclusion of the summary: namely, that woman is of all mammalian females at once the one who is most profoundly alienated (her individuality the prey of outside forces), and the one who most violently resists this alienation; in no other is enslavement of the organism to reproduction more imperious or more unwillingly accepted” (BEAUVOIR, 1952, p. 36). But this crisis – biologically defined at this juncture in Beauvoir’s investigation by taking the facts of biology inalterably as the given conception of the self – is overcome even within the same chapter, actually on the very same page. She writes:

These biological considerations are extremely important. In the history of woman they play a part of the first rank and constitute an essential element in her situation... But I deny that they establish for her a fixed and inevitable destiny. They are insufficient for setting up a hierarchy of the sexes; they fail to explain why woman is the Other; they do not condemn her to remain in this subordinate role forever (ibid.).

And just a few pages later she is even more pointed: “Certainly these [biological] facts cannot be denied – but in themselves they have no significance. Once we adopt the human perspective, interpreting the body on a basis of existence, biology becomes an abstract science; whenever the physiological fact [...] takes on meaning, this meaning is at once seen as dependent on a whole context” (ibid., p. 38). And this context, according to Beauvoir, includes references to economic, social, moral and existential considerations (ibid., p. 39). Beauvoir underscores “possibilities” (ibid., p. 39-41), the capacities of individuals to be free – but always in broader social contexts and always in regard to a *Mitsein*, a “being-with” that entails oppositions. Beauvoir regards the male-female couple as an example of *Mitsein*, albeit a heteronormative case that will be complicated by later examples in her book. Crucial to Beauvoir’s argument is the human perspective that reflects back on the biological facts of the self, not the biological facts themselves. Beauvoir is a dialectical thinker, and it is the

deeply ironic nuances infused into her argument on individual freedom that have been overlooked and, frankly, overshadowed by the first English translation of her work, generating several hasty and overly generalized critiques.

For this reason I defend Beauvoir against the early ecofeminist critics because I take seriously the existential composition of her concept of freedom, which does not dominate nature but requires a distancing from a purely corporeally defined selfhood for women, only to reintegrate women with nature and their own corporeality in the form of being-with-others as an emancipated social form.⁷ The initial distance allows for the recognition of one's autonomous capacity for self-authorship and self-narrativity in the face of being with others. Hence it is an autonomy defined by interdependence and intersubjectivity. We can understand Beauvoir's conception of freedom as interdependent, intersubjective and embedded within social relations, establishing an at times problematic social ontology – that is, questioning the ontological otherizing of women in their biologically given bodies – as a critique of freedom as sovereignty. Consider the philosophical implications of her metaphysical novel, *She Came to Stay*. As Debra Bergoffen (2014) has made clear, already in this earliest of entrances to her philosophic trajectory, Beauvoir is “examining the relationship and tensions between our singular existential status and the social conditions within which our singularity is lived”. *She Came to Stay* vigorously questions Hegel's dictum that “Each conscience seeks the death of the other” (ibid.), certainly a masculinized motto for sovereign self-overcoming of alterity and what is most other to human consciousness and conscience: the nature of the biologically given, including the female body, all other bodies, and the naturally surrounding environment.

Beauvoir's understanding of freedom can thus be construed as anti-sovereign in that it avoids dominating any other, including the other within. As Bergoffen succinctly concludes: “Existential ambiguity trumps Hegelian clarity” (ibid.). Beauvoir makes clear

⁷ In addition to Tong (2014), p. 255-92, see Diamond and Orenstein (1990).

early on in *The Second Sex* that the biologically given nature of one's own sexed body is transcended by human relations and subsequently gains the possibility to be recast into a more positive connection through the social form of being-with-others (the *Mitsein*). The latter takes place through an understanding of laws and customs, and the enabling of conscious recognition of the self that can facilitate freedom in the face of these laws and customs (BEAUVOIR, 1952, p. 38-41). To demonstrate this, in concluding her chapter on "The Data of Biology," Beauvoir writes: "It is not merely as a body, but rather as a body subject to taboos, to laws, that the subject is conscious of himself and attains fulfillment – it is with reference to certain values that he evaluates himself. And, once again, it is not upon physiology that values can be based; rather the facts of biology take on the values that the existent bestows upon them" (ibid., p. 40-1). *Mitsein* is no guarantee of a positive connection to nature; but it is its only *possibility*, contingent upon economic, social, moral, and other factors. For this reason, Beauvoir argues for a greater collectivity of human existence in place of individual or solitary existence. I would emphasize here that *Mitsein* incorporates *both* a biologically given and an acculturated interpretation of nature that must work together positively and productively if the existent is to flourish and attain fulfillment. The being-with-others of *Mitsein* therefore implies the possibility of a positive connection to nature.

I disagree, therefore, with influential ecofeminist, Val Plumwood, who contends that when Beauvoir advocates for women to become fully human, the latter wants women to be "absorbed in a masculine sphere of freedom and transcendence conceptualized in human-chauvinist terms" (PLUMWOOD, 1986, p. 135 apud TONG, 2014, p. 263). Plumwood feared that Beauvoir was not granting women full personhood, but rather making them "men's full partners in the campaign to control or dominate nature". Plumwood continues, "The male-female dichotomy will not be bridged" (ibid.).⁸ Similar ecofeminist critics, such as

⁸ See also Plumwood (1993).

Rosemary Radford Ruether, attributed to Beauvoir the principle of uncritical equality. However, Ruether succeeded rather in placing a static conception of women in the sphere of nature, sustaining a specious definition of the female that loses sight of Beauvoir's major advancements against essentializing femininity. In her attempt to overturn both models – the alleged uncritical equality of Beauvoir and the proposed uncritical reversal of Ruether –, Plumwood aims to collapse the double dichotomy of men/women/culture/nature through a holistic oneness of men, women, and nature that eliminates all forms of domination.⁹ But unmediated and unreflective oneness reverts to an overly sentimentalized and dangerously romanticized “unity of life”, as Plumwood herself recognizes in her later scholarship.¹⁰ We are reminded here of Herbert Marcuse's rejoinder that any celebration of the “unity of life” is premature; first we need to help those who are barely surviving (MARCUSE, 1941, p. 38-9). In this context Marcuse stands in solidarity with Beauvoir. We can take special note of his point that any “unity of life” is “the work of the subject's free comprehension and activity, and not of some blind natural force” (ibid.).

This is also Beauvoir's point, but from a different angle. She sees the subjugation of women in mid-twentieth century Europe rooted in the biologism of female nature, which serves as a false foundation and practically overpowering enabler of the culturally defined femininity at that time. From her construction of existential freedom, we inherit not another reinscription of the male-female

⁹ See Plumwood (1993), especially Chapter 2 on “Dualism: The Logic of Colonisation”, p. 41-68.

¹⁰ On this point see a helpful analysis by Colin Campbell (2011), p. 139-62. Although points in my analysis draw parallels to points made by Luc Ferry in Chapter 6 in critique of King and Ruether, for example, articulated in Ferry (1995), it should be clear that I do not agree with his conclusions. My divergence from Ferry is especially pointed through my agreement with Lee Quinby's claims and appropriation of Spivak on difference, captured, e.g., in Quinby (1990). For Plumwood's later distancing from the conception of unity, see Plumwood (2000) and (1998).

binary with an accompanying alienation from nature (including human nature, non-human animals, and the natural environment), but a newly liberatory dichotomy of sex versus gender. And from the sex/gender binary we are the benefactors of a reading that does not appropriate the methodology of the male philosopher, but rather strives for a complete rehabilitation of philosophic methodology freed from a naturalistic imputation of biological difference to reason. This move in Beauvoir's work has been not only overlooked but in fact co-opted by her critics, and is further evidence in Beauvoir's favor of the ways in which the situations and contexts of women, including prominent female philosophers such as Beauvoir herself, are frequently read only in reference to the already male-defined species as given fact. In line with this, Susan Bordo (2015, p. 194) has pointed out that Beauvoir has been read by later feminists in a way that precisely corroborates Beauvoir's argument.

The ecofeminist literature cited above has appropriated Beauvoir's critique of the oppression of women's bodies and her construction of the sex-gender binary¹¹, but simultaneously criticized her for upholding the immanent/transcendent dualism that ecofeminism aims to debunk.¹² Again, this perspective does not adequately account for the irony in Beauvoir's factual accounts or the dialectical tensions she infuses into the descriptions. Nor does it address her explicit rebuttal of the activity/passivity dichotomy as having any appropriate application to sexual difference. But perhaps the most powerfully deconstructed binary in her analysis is that of strength and weakness in order to replace such a mythical foundation of permanent sexual difference with conceptions of the possibilities of transcendence in spheres such as ontology,

¹¹ One case of this comes from Ynestra King, e.g. in King (1981), although she then proceeds to define women as natural and embodying the reproductive/creative capacities of human making as Ruether has done as well.

¹² In addition to Tong, see Peter Hay (2002), p. 81-2. Chapter 3, on "Ecofeminism", is informative, although I disagree with Hay's critique of Beauvoir as eliminating ecological concerns from feminism.

psychology, economy, and "existence". For Beauvoir, strength is not sovereignty over the other, including one's self as a sexed body, but freedom *with* the other. Freedom comprises anti-sovereignty with others as a form of *Mitsein* in which one can be oneself to the fullest extent in a form of being-with-others, including with one's own body and with the naturally surrounding world. When the other is defined both as one's own given nature and the natural environment, we see Beauvoir's anti-sovereign model in full form.

Beauvoir did not seek power over the female body, other bodies or the natural environment, but understood any self-identity as an intensive temporal implosion of selfhood in the context of any material *situation*. We can turn to Judith Butler's beautiful articulation of Beauvoir taking to task the Cartesian transcendent ego both in Sartrean existentialism and in all previous methodologies of the "Cartesian ghost", reversing the power of reason and the subordination of the female body and importantly differentiating between "the tension" of "being 'in' and 'beyond' the body" and "the move from the natural to the acculturated body" (BUTLER, 1987, p. 130-1). Butler adds: "...gender is not traceable to a definable origin because it itself is an originating activity incessantly taking place. No longer understood as a product of cultural and psychic relations long past, gender is a contemporary way of organizing past and future cultural norms, an active style of living one's body in the world" (ibid., p. 131). A developing autonomy of gender is itself a corporeal move not comprehensible within linear temporality. It is an implosion from within the moment of identity coherence that entails simultaneously past and future, enacting an incessant self-authorship and intermittent re-narrativizing of the present. We see such a construction repeated throughout Beauvoir's entire *oeuvre*.

Susan Bordo has also compellingly backed up Beauvoir while simultaneously developing a corporeally-oriented feminism (BORDO, 1993). In her most recent scholarship on transnational feminism, Bordo includes Beauvoir as that seminal thinker who, according to Western philosophy's review of the book, gave philosophy a book "about women", but notes that it is frequently

overlooked how much the book is also about other kinds of otherness, including Black identity (BORDO, 2015, p. 195). In her contributions to the discourse on otherness as multi-definitional, multi-faceted, multiply contextualized, and multiply contingent, Beauvoir opened up feminist theory for human nature, not just liberating women's bodies socially and culturally, but all bodies. Beauvoir's existential conception of freedom therefore provides an opening to an intersubjective, inter-contextualized as well as discursive-corporeal notion of emancipation via ecofeminism. In her 2005 text, *Developing Ecofeminism*, Erika Cudworth has attempted to build a discursively-oriented and renewed version of ecofeminism.¹³ She concludes her book by claiming that attempts to overcome the double logic of the domination of women and the domination of nature through discursive-corporeal frameworks have not found a way out of the matrix of domination, although she is sympathetic with this approach and has sought to achieve precisely an emancipatory solution through it. In the final sentences of her text she writes:

Much as change may be a struggle, it is also so often embedded. We might not notice as our practices of daily life remake social structures through our sexual relations, kin relations, household formations, employment choice and practices, consumption patterns, use of "leisure" space and time. Incredible and dramatic change is much needed, is multifaceted, complex, complicated. It may all seem too much, too improbable and impossible. But potentialities for remaking our relations are embedded in the very detail of the matrix of domination (CUDWORTH, 2005, p. 178).

I would like to respond to Cudworth's conclusion by placing Beauvoir's achievements in conversation with

¹³ See especially Chapter 7 on "Domination in a Lifeworld of Complexity", p. 156-178.

ecofeminism and critiques of rationality from within discursive frameworks. We should feel compelled to embrace Beauvoir's existentialism as a robust dialogue partner with ecofeminist critiques of male sovereignty and overly rationalistic enterprises such as the "Cartesian ghost". I see this as an opening to further collaboration between existentialism, ecofeminism and recent critical theory in the form of discourse-corporeally based ethics. In what follows, I develop this further by engaging Beauvoir with Jürgen Habermas' recent intervention against liberal eugenics. As a preliminary conclusion, ending Part I, what I am calling an existential ecofeminism claims ecofeminism as an act of social and political resistance in defense of difference while retaining rational autonomy in a non-oppressive manner vis-à-vis the body and all "other nature".¹⁴

Part II: Habermas, existential freedom and the future of human nature

In her recent article on Simone de Beauvoir, Susan Bordo has reminded us of the former's depiction of women's lives as multiple, dispersed and contingent (BORDO, 2015, p. 196). Bordo also clarifies in reading Beauvoir both the material concreteness of these lives and the striving for an apt description of human nature (and not just female nature). To my judgment Beauvoir succeeded in confronting the possibility of any universal notion of human existence with the face of the socially and historically contingent and concrete. I would like to turn now to a contemporary intervention by Habermas, who has likewise managed the trapeze act between ethical universality and the contingency of historical materialism, as a means to develop the conversation into twenty-first century communicative ethics, ecocriticism, and feminism, under the rubric of a renewed critical theory of nature.

¹⁴ See Lee Quinby (1990).

In “Remarks on Discourse Ethics”, first published in 1991, Habermas incorporated a Gadamerian fusion of horizons into his discourse theory in which even conflicting standards of rationality are brought into a dialogue, dissolving the “us” against “them” bipolarity and removing the “false alternative between an assimilation ‘to us’ and a conversion ‘to them’” (HABERMAS, 1993, p. 105).¹⁵ Relying further on Gadamerian hermeneutics, Habermas characterized the requirement of “a convergence between ‘our’ perspective and ‘theirs’ guided by learning processes, regardless of whether ‘they’ or ‘we’ or both sides must reform the practices of justification thus far accepted as valid” (ibid.). He aims to eliminate any possibility of fundamentalist perspectives by “anchor[ing] the same universalistic concepts of morality and justice in different, even competing, forms of life and show that they are compatible with different concepts of the good – on the assumption that the ‘comprehensive doctrines’ and ‘strong traditions’ enter into unrestricted dialogue with one another instead of persisting in their claims to exclusivity in a fundamentalistic manner” (ibid.).

To refute a possible objection that the idiosyncrasy and ontological singularity of any individual or group identity has been diminished in this account, he underscores the individuation process manifest in communicative socialization, indeed an individuation which “generates a deep-seated vulnerability, because the identity of socialized individuals develops only through integration into ever more extensive relations of social dependency” (ibid., p. 109). This dialectical structure enacts both individuality and collective identity through the mutually implicating nature of interpersonal relations. He clarifies as such: “The person develops an inner life and achieves a stable identity only to the extent that he also externalizes himself in communicatively generated interpersonal relations and implicates himself in an ever denser and more differentiated network of reciprocal vulnerabilities, thereby rendering himself in need

¹⁵ Originally published as *Erläuterung zur Diskursethik* (HABERMAS, 1991).

of protection" (ibid.). In this way, singular individuality and ethical subjectivity arise out of and because of "a deep-seated vulnerability", which consequently creates the need for protection of the individual. Here exists the core of corporeal injurability. Habermas qualifies it with the statement that: "morality can be conceived as the protective institution that compensates for a constitutional precariousness implicit in the sociocultural form of life itself [...] Nobody can preserve his integrity by himself alone" (ibid.). Nonetheless, in this essay Habermas positions personal integrity above bodily integrity and grounds ethical subjectivity and the foundations of moral theory almost exclusively within the intersubjective horizon of social-communicative modes of interaction. This is clear when he differentiates between the human and the animal, the latter subsisting only in a bodily manner without personal integrity and thus receiving only a "quasi-moral" obligation from us, whereas the human "as persons can never leave the horizon" of intersubjective modes of interaction and therefore remain always in need of protection as moral agents to whom we are continuously obligated to ascribe personal integrity (see ibid., p. 109-10). This will change in his work in the twenty-first century when he moves stridently in the other direction. In his most recent scholarship, the body [*Leib*] becomes almost the primary ground of personal identity and integrity, while his position still vibrantly retains the discourse-theoretical and communicative-ethical components from his earlier publications; this is evident in his most recent intervention on liberal eugenics.

If Habermas prioritized personal integrity over bodily integrity in his scholarship of the 1990s, he has certainly reconfigured this relationship in the 2000s. Let us recall a statement already cited from "Remarks on Discourse Ethics" (published in 1991): "The person develops an inner life and achieves a stable identity only to the extent that he also externalizes himself in communicatively generated interpersonal relations and implicates himself in an ever denser and more differentiated network of reciprocal vulnerabilities, thereby rendering himself in need

of protection" (ibid., p. 109). With the publication of *The Future of Human Nature* in 2001, the personhood in "need of protection" in the discourse-theoretical context from the 1990s constituted by "communicatively generated interpersonal relations" now takes on such biological forms as a human embryo, a pregnant woman whose life is endangered, surrogate mothers, the terminally ill, those born with physically disabling conditions, and so on. This text represents Habermas' turn into a legal-political framework of the constitutional protection of human dignity. Here dignity is discussed and debated within the most bodily determined parameters. This is clear when he reintroduces a theme prominent from Helmut Plessner, namely, the distinction between having a body and being a body.¹⁶ This will relate to the ethical subjectivity at the heart of Habermas' intervention in the debate on liberal eugenics. He writes:

A person "has" or "possesses" her body only through "being" this body in proceeding with her life. It is from this phenomenon of being a body and, at the same time, having a body [*Leibsein und Körperhaben*] that Helmut Plessner set out to describe and analyze the "excentric position" of man. Cognitive developmental psychology has shown that having a body is the result of the capacity of assuming an objectivating attitude toward the prior fact of being a body, a capacity we do not acquire until youth. *The primary mode of experience, and also the one "by" which the subjectivity of the human person lives, is that of being a body [Leibsein]* [my emphasis] (HABERMAS, 2003, p. 50).

¹⁶ On the distinction between *Leib* and *Körper*, see Helmuth Plessner (1981), p. 296-303, 303-311, 367-382. The volume first appeared in 1928. The Suhrkamp Edition is from the second edition, which appeared 1966, expanded and edited. See also Plessner (1970), especially p. 23-47.

This is crucial for Habermas' differentiation between subjective and objective dimensions of personhood, what he calls "the grown" versus "the made" (ibid.), explicit in the example of the genetic manipulation of a human embryo (ibid.).

What is actively at play in Habermas' direct application of his own discourse-theoretical ethics and his more recently developed notion of existential freedom is the ability to choose oneself as one is (to become *Leibsein* or a lived body subjectively) out of the constraints of *Körpersein* or "having" a body objectively. This act of choosing is what manifests both ourselves and our ethical-communicative normative surroundings in and through which we enact our selfhood. In this initial move, Habermas' position is strikingly similar to Beauvoir's. Taking away the freedom to relate subjectively – the being that we are in our "inner" life or existential nature – to that which we are objectively – the body that we have through an "outer" nature – is the problem Habermas seeks to address in this debate (ibid.). However, Habermas' position falls behind Beauvoir's when he extends it to the human embryo. In his argument against liberal eugenics, he re-grounds existential freedom back into his discourse-theoretical position in the following way: the body that has been manipulated genetically has had no opportunity to *respond*. Habermas' main contention is that the body being imposed upon in the case of liberal eugenics has no framework to agree or disagree; in fact, the body cannot engage at all. This is what makes it unethical.

In contrast to Beauvoir's position, Habermas attributes meaning to the biological alone. Beauvoir emphasized that the biological in itself has no value; it only acquires values through the human perspective. Another problem arises in that the conception of existential freedom constructed by Habermas in this work is a reversal of the Kierkegaardian argument on which Habermas is relying. To clarify, let me go back to Habermas' appropriation of Kierkegaard's proto-existential notion of freedom in *The Future of Human Nature*:

[Kierkegaard] demands that I *gather* myself and detach myself from the dependencies of an overwhelming

environment, jolting myself to the awareness of my individuality and freedom. Once I am emancipated from a self-induced objectification, I also gain distance from myself as an individual [...] In the social dimension, such a person can assume responsibility for his or her own actions and can enter into binding commitments with others. In the temporal dimension, concern for oneself makes one conscious of the historicity of an existence that is realized in the simultaneously interpenetrating horizons of future and past (ibid., p. 6).

The freedom of the ethical subject in Kierkegaard is constituted *contemporaneously* with the act of recognizing one's freedom. Freedom only exists for Kierkegaard in the moment of the recognition of freedom, and recognition of freedom is only possible in the domain of human consciousness. In *The Sickness Unto Death*, freedom – and selfhood – can be grasped only as a verb, as a positionality in constant, active recognition of that which grounds it, which cannot be ascertained essentially. Freedom, for Kierkegaard, is the relation to the grounding force *as an act of ungrounding*. This positionality of constant, active recognition of that which grounds the self as an act of ungrounding facilitates a freedom from the anxiety of freedom that both Kierkegaard and Beauvoir diagnose.¹⁷ While Kierkegaard and Beauvoir are certainly not offering the same model of existential freedom, the point of my critique of Habermas hinges on a common ground between Beauvoir and Kierkegaard, articulated in more detail immediately below.

The problem in Habermas' framework of existential freedom is that he imputes to the human embryo the possibility of the act of

¹⁷ See Søren Kierkegaard (1983). For this reason, in Kierkegaard freedom is also only accomplished in the midst of a renunciation of an aestheticized distance from the self – a distance that lacks the irony of a second-order distinction of selfhood as active recognition in the face of the first-order distinction between the biologically-given and the rationally-comprehended and acted upon. See also Kierkegaard (1987).

existential, active conscious recognition of the self, a possibility for authenticity. Moreover, Habermas claims that the nature I have been given biologically is that self from which I engage discursively, the self that *ought* to have the ability to respond. But the self from which I engage discursively, as Beauvoir pointed out, is the self of my *Mitsein* in being-with-others through my evaluation of the values I have been attributed societally. The *Mitsein*, in Beauvoir's notion of existential freedom, cannot exist prior to birth because it has no understanding of laws, customs, or social or economic considerations, among other factors. Therefore, there would never be any possibility of existential freedom for a human being prior to birth. Coming from a most religious perspective, Kierkegaard argues similarly that what matters for my positionality as an existing individual who embraces her own freedom in the form of active, conscious recognition is that I actively *choose* that over which I have had no control. I "choose" myself as I have been given prior to my existence as an ethical self. The paradox for Kierkegaard is that in the act of choosing myself I create my selfhood anew *as my own existence*. By definition, for Kierkegaard, the material ground of my existence is something that is always already decided for me. The ground of my choosing is always something over which I have no control, hence it is an ungrounding that refuses any essential definition of what I am as a self. For both Kierkegaard and Beauvoir, from rather different perspectives, this non-essentialism of the self is the source of freedom.

Habermas is thus redefining the "existence" in existential freedom, as formulated in Beauvoir and proto-existentially in Kierkegaard, by extending it in an *a priori* manner to the biology of the human embryo, that is, as an "existence" in an existential sense prior to birth. As stated in Part I of the present article, *Mitsein* for Beauvoir requires an interplay between the biologically given and the acculturated, social and existential self. For Beauvoir, the second-order self that has inherent within it the possibility for recognition of its own existential freedom is the self that Butler described as the incessant movement of corporeality and a

qualitative transition *in time* that engages in discursive-corporeal significations with others.

In light of the above, Habermas is privileging the *potential* existential freedom of the not-yet-born over the *current* existential freedom of the existing parent. This raises implications and fruitful questions for both ecofeminism and a renewed critical theory of nature. My analysis means neither to diminish the need for intergenerational ethics which Habermas has so greatly advanced, on the one hand, or ecocritical theories of human nature, including arguments against liberal eugenics, on the other. I contend that Habermas provides us one of the most helpful and significant sketches of a future of human nature when we reintroduce Beauvoir's feminist achievements into the discussion. The argument against liberal eugenics requires a different logic than what Habermas has presented; it could draw from other dimensions of his intergenerational ethics in the form of intersubjective liability and corporeal injurability.¹⁸ Manipulation of human embryos ought to be limited, but for reasons other than those Habermas presents, yet reasons that are indeed generative of his own discursive-corporeal framework when thought together with Beauvoirean existential freedom. This juncture in my project is a point of new departure. I would like to conclude by turning to what has been gained from an engagement between Beauvoir and Habermas in the context of a renewed critical theory of nature.

Conclusion: A renewed critical theory of nature

Beauvoir's and Habermas' joint successes lie in the following areas: 1) their collective emphasis on the historical materialism of any individual human body in the face of ethical universality, 2) on an existential notion of autonomy as an incessant acting as a body, and 3) on an understanding of the body not as mere physical nature (*Körper*), but rather – or more importantly –

¹⁸ See Morgan (2015).

as an existential relationship one bears toward one's physical body as a "thing" (*Leibsein*). How does this imagined dialogue between Beauvoir and Habermas furthermore speak to what I am calling a renewed critical theory of nature? Habermas has provided us with one of the most significant and productive constructions of a discursively-corporeal theory of human nature when we reintroduce Beauvoir's feminist-existential advancements. We eliminate the "us against them" bipolarism of previous theories, including those in the feminist criticisms and false appropriations cited in Part I of this article and in Habermas' staunch refusal of any fundamentalism in his discourse ethics, as articulated in Part II. Moreover, we can conceive of newly liberatory opening via discursive-existentially constructed notions of selfhood generated by a Beauvoirean critique of Habermas, as articulated in Part II.

What we have furthermore gained from an imagined dialogue between Beauvoir and Habermas is a renewed understanding of a needed critical theory of nature that does not take us back to sentimentalized hopes for the possibility of an untouched nature in any speciously essentialized manner, including a problematic idea of a "pure" human nature unmediated by society, or a nature experimentally posited as an ideal toward which we could work and through which we could become emancipated from society's false ideologies and destructive constraints. Quite the contrary, I would like to conclude in solidarity with recent scholarship that works against the reification of nature in the tradition of critical theory. For example, Andrew Biro has underscored the antinomy embedded within our contemporary predicament as we seek to avoid essentializing nature, on the one hand, and yet aim to limit domination over nature, on the other.¹⁹ I'm thinking here mainly of two significant books: Steven Vogel's 2015 publication, *Thinking Like a Mall: Environmental Philosophy After the End of Nature*, and Biro's 2005 monograph on *Denaturalizing Ecological Politics: Alienation from Nature from Rousseau to the Frankfurt School and Beyond*. These

¹⁹ See, e.g., Andrew Biro (2003). See also Biro (2005).

two examples of contemporary environmental ethics from the standpoint of contemporary critical theory add an explicit eco-critical dimension to my framework. In his early work, in a book titled *Against Nature*, Vogel made clear that we have been well instructed by the early critical theorists (including Georg Lukács and the first and second generation Frankfurt School thinkers) that there is no given “nature” (VOGEL, 1996).²⁰ Vogel concludes his monograph by turning to Habermas and discourse ethics, entering what we could now call a theory of communicative authenticity in our engagement against any domination over human nature or the natural environment. I believe that the imagined dialogue between Beauvoir and Habermas could lead into additional, productive directions for a reconsideration of nature from within an existential understanding of freedom. We reach an asymptotic limit when we attempt to impute this understanding of freedom onto that which precedes the *Mitsein* of social, legal, moral, economic and other customs and existential contexts or situations. A renewed critical theory of nature reminds us of our own limitations in the sphere of human nature, and urges us to think more critically about our own human constructions, instead of dominating all “other” “nature”. This point could serve as a rejoinder to advocates of liberal eugenics, but with a logic different from the one Habermas has employed and yet in the spirit of Habermas’ tremendous achievements for critical theory.

²⁰ See also his most recent work, Vogel (2015).

References

- BEAUVOIR, Simone de. **The Second Sex**. Trans. H. M. Parshley. New York: Vintage Books, 1952.
- _____. **The Second Sex**. Trans. Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier. New York: Vintage Books, 2011.
- BERGOFFEN, Debra. Simone de Beauvoir. In: **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2014. Available at: <<https://plato.stanford.edu/entries/beauvoir/>>. Accessed: 15 Jan. 2016.
- BIRO, Andrew. Towards a Denaturalized Ecological Politics. **Polity**, v. 35, n. 2, p. 195-212, 2003.
- _____. Nature or “Nature”? Ecological Politics and the Postmodern Condition. In: **Denaturalizing Ecological Politics: Alienation from Nature from Rousseau to the Frankfurt School and Beyond**. Toronto: University of Toronto Press, 2005, p. 3-11.
- BORDO, Susan. **Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body**. Berkeley: University of California Press, 1993.
- _____. Simone de Beauvoir: The Feminist Philosopher as Other. In: BORDO, Susan; ALCALDE, M. Cristina; ROSENMAN, Ellen (eds.). **Provocations: A Transnational Reader in the History of Feminist Thought**. Oakland: University of California Press, 2015, p. 193-99.
- BUTLER, Judith. Variations on Sex and Gender. In: BENHABIB, S.; CORNELL, D. (eds.). **Feminism as Critique**. Minneapolis: University of Minnesota, 1987, p. 128-142.
- CAMPBELL, Colin. From “Unity of Life” to the Critique of Domination: Jonas, Freud, and Marcuse. In: BIRO, Andrew (ed.). **Critical Ecologies: The Frankfurt School and Contemporary Environmental Crises**. Toronto: University of Toronto Press, 2011, p. 139-62.
- CUDWORTH, Erika. **Developing Ecofeminist Theory: The Complexity of Difference**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

DIAMOND, Irene; ORENSTEIN, Gloria Feman (eds.). **Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism**. San Francisco: Sierra Club Books, 1990.

FERRY, Luc. In Praise of Difference, or the Incarnations of Leftism: The Case of Ecofeminism. In: **The New Ecological Order**. Chicago: University of Chicago Press, 1995, p. 108-26.

HABERMAS, Jürgen. **Erläuterung zur Diskursethik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

_____. Remarks on Discourse Ethics. In: **Justification and Application**. Trans. Ciaran Cronin. Cambridge, MA and London: MIT Press, 1993, p. 19-111.

_____. **The Future of Human Nature**. Trans. William Rehg, Max Pensky and Hella Beister. Cambridge: Polity Press, 2003.

HAY, Peter. **Main Currents in Western Environmental Thought**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2002.

KIERKEGAARD, Søren. **The Sickness Unto Death**. Trans. Hong and Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983.

_____. **Either/Or**, vol. I and vol. II. Trans. Hong and Hong. Princeton: Princeton University Press, 1987.

KING, Ynestra. Feminism and the Revolt of Nature. **Heresies**, n. 13: Earthkeeping/Earthshaking: Feminism & Ecology, p. 12-16, 1981.

MARCUSE, Herbert. **Reason and Revolution**. London: Routledge and Kegan Paul, 1941.

MORGAN, Marcia. Heller and Habermas in Dialogue: Intersubjective Liability and Corporeal Injurability as Foundations of Ethical Subjectivity. **Revue Internationale de Philosophie**, v. 3, Brussels, p. 303-320, 2015.

PLESSNER, Helmuth. **Laughing and Crying: A Study of the Limits of Human Behavior**. Trans. J. S. Churchill and M. Greene. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970.

|202|

An Existential Ecofeminism...

_____. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. In: **Gesammelte Schriften**, vol. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

PLUMWOOD, Val. Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positions and Arguments. **Australian Journal of Philosophy**, v. 64, supplement, p. 120-138, 1986.

_____. **Feminism and the Mastery of Nature**. London and New York: Routledge, 1993.

_____. Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism. In: ZIMMERMAN, M. et al. (eds.). **Environmental Philosophy**. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998, p. 291-314.

_____. Deep Ecology, Deep Pockets, and Deep Problems: A Feminist Ecosocialist Analysis. In: KATZ, A; LIGHT, E. and ROTHEMBERG, D. (eds.). **Beneath the Surface: Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology**. Cambridge, MA and London: MIT Press, 2000, p. 59-84.

QUINBY, Lee. Ecofeminism and the Politics of Resistance. In: DIAMOND, Irene; ORENSTEIN, Gloria Feman (eds.). **Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism**. San Francisco: Sierra Club Books, 1990, p. 122-7.

TONG, Rosemarie. **Feminist Thought**. Boulder, CO: Westview Press, 2014.

VOGEL, Steven. **Against Nature: The Concept of Nature in Critical Theory**. Albany: State University of New York, 1996.

_____. **Thinking Like a Mall: Environmental Philosophy After the End of Nature**. Cambridge, MA: MIT Press, 2015.

Esboçando uma teoria crítica da necessidade: apontamentos sobre a jovem Fraser¹

*Enrico Paternostro Bueno da Silva*²

Resumo: O texto trata do modelo crítico de Nancy Fraser para uma teoria da necessidade, proposto em sua juventude. Recusando uma concepção essencialista, debruça-se antes sobre a “política de interpretação das necessidades”, tratando do conflito discursivo que fundamenta políticas sociais. Através de interlocuções com Habermas, Gramsci e Foucault, o modelo aborda: a luta para pautar uma necessidade como demanda política legítima; a disputa sobre a interpretação das necessidades legitimadas por grupos e instituições sociais; e as maneiras pelas quais a burocracia estatal age em resposta ao propor políticas públicas para satisfazê-las.

Palavras-chave: Teoria Crítica; Necessidade; N. Fraser; Estado social.

Outline for a critical theory of needs: Notes on the young Fraser

Abstract: This paper addresses Nancy Fraser’s critical model toward a theory of needs, formulated in her early works. Refusing an essentialist conception, she focuses rather on the “politics of need interpretation” and on the discursive conflict that grounds social policies. Dialoguing with Habermas, Gramsci and Foucault, her model deals with: the struggle to establish a need as a legitimate political claim; the dispute over the interpretation of needs legitimated by social groups and institutions; and the ways the State bureaucracy reacts to such needs, proposing public policies in order to meet them.

Keywords: Critical Theory; Needs; N. Fraser; Welfare state.

¹ Recebido em 15/08/2016 e aprovado em 15/02/2017.

² Doutorando em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Contato: enricobueno@yahoo.com.br.

Esbozo de una teoría crítica de la necesidad: apuntes sobre la joven Fraser

Resumen: El texto trata sobre el modelo crítico de Nancy Fraser para una teoría de la necesidad, propuesta en su juventud. Al rechazar una concepción esencialista, analiza la “política de interpretación de las necesidades”, tratando sobre el conflicto discursivo que fundamenta las políticas sociales. Mediante interlocuciones con Habermas, Gramsci y Foucault, el modelo aborda: la lucha para pautar una necesidad como reivindicación política legítima; la disputa sobre la interpretación de las necesidades legitimadas por grupos e instituciones sociales; y las maneras por las cuales la burocracia estatal actúa en respuesta, al proponer políticas públicas para satisfacerlas.

Palabras clave: Teoría crítica; Necesidad; N. Fraser; Estado social.

A filósofa Nancy Fraser é majoritariamente conhecida por suas contribuições às teorias da justiça e ao pensamento feminista. Percorrendo esses campos, sua produção nas últimas duas décadas – especialmente os textos que abrangem a celeuma com Axel Honneth acerca da teoria do reconhecimento (FRASER; HONNETH, 2003) – se consolidou como literatura indispensável para mapear certos temas e conceitos próprios da Teoria Crítica contemporânea.³ São pouco conhecidas, entretanto, suas valiosas contribuições de um momento anterior de sua carreira, aqui entendido como seu período de juventude (1980-1994).⁴ Nesse intervalo, além de realizar diálogos críticos que denunciam a omissão de Habermas quanto ao gênero e de esboçar uma aproximação com o pós-modernismo de Lyotard, a autora lançou

³ Doravante, será utilizado o termo “Teoria Crítica” para se referir ao conjunto de autores que reivindicam herança teórica da chamada Escola de Frankfurt e dos princípios de teoria social que a caracterizam (HORKHEIMER, 1985). As expressões grafadas como “teoria crítica” ou “teorias críticas” se referem de modo mais abrangente a teorias que assumem deliberado teor normativo ou reivindicam a tradição marxista mais amplamente.

⁴ Conforme defendi em outro estudo (SILVA, 2013), é possível distinguir dois períodos da produção da autora: um primeiro, entre 1981 e 1994, em que se destaca a proposição de um modelo crítico para as disputas discursivas em torno das necessidades sociais; e um mais tardio, de 1995 em diante, no qual o quadro categorial se modifica e expande para uma teoria da justiça.

alicerces para uma instigante teorização sobre as *necessidades sociais*, um dos temas centrais em seu primeiro livro, *Unruly Practices* (1989).

Esta breve apresentação de tal proposta se justifica por diversas razões: permite uma melhor compreensão dos fundamentos teóricos sobre o qual se erigiram os elementos de sua atual teoria da justiça; agrega indicativos conceituais para o estudo de políticas públicas, inclusive no Brasil contemporâneo; enriquece uma argumentação contraposta à teoria e ideologia liberais que visam consolidar o *mérito* como critério último da justiça social (MILLER, 1976). Considerando as possibilidades de contribuição da proposta, em face de sua pouca divulgação, almeja-se aqui traçar uma introdução ao modelo teórico da jovem Fraser. Tal modelo, na forma de um arcabouço sistemático, não é encontrado de modo definitivo em seus escritos, de modo que se provê aqui uma interpretação esquemática oriunda de uma variedade de textos aparentemente independentes entre si. Ao final do texto, buscar-se-á argumentar que este trabalho, sustentado sobre a herança teórica de Foucault, Habermas e Gramsci, pode ter rica serventia para a discussão do cenário sociopolítico brasileiro atual.

Política de interpretação das necessidades

As primeiras páginas de *Unruly Practices* já indicam o que Fraser entende por Teoria Crítica. Embora a proposta de Horkheimer esteja em seu horizonte, é sobre uma carta de Marx a Arnold Ruge que a autora busca fundamentar sua compreensão. Nela, o filósofo alemão afirma entender uma filosofia crítica como o autoentendimento das lutas e desejos de uma época (cf. MARX, 2010, p. 73). Fraser destaca o caráter político dessa concepção: uma filosofia crítica distinguir-se-ia de uma filosofia acrítica na medida em que projetasse sua pesquisa e seus conceitos tendo em vista os movimentos opostos às classes e grupos dominantes. Segundo ela, a proposição de Marx:

integra três ideias sobre a relação entre teoria crítica e prática política: em primeiro lugar, valoriza as lutas conjunturais, historicamente específicas, como constituintes da agenda da teoria crítica; em segundo lugar, coloca os movimentos sociais como sujeitos da crítica; e em terceiro lugar, implica em que é na prática política que teorias críticas encontram seu teste final de viabilidade (FRASER, 1989, p. 2, trad. minha).

A um só tempo, essa interpretação justifica três aspectos fundamentais dos trabalhos da autora: sua preocupação em teorizar sobre a justiça social em interlocução com uma crítica imanente à atuação dos movimentos sociais, de modo especial o movimento feminista; o caráter abertamente crítico às formas multifacetadas de dominação e opressão que se incorpora em seu fazer teórico; e a sua preocupação com o *discurso das necessidades*, que no contexto de desmantelamento do Estado social norte-americano se mostra como tópico central na ordem do dia.

Pautando-se por influências diversas e não se restringindo aos pilares de Frankfurt, Fraser estabelece interlocuções com Foucault, Habermas e Gramsci para esboçar uma teoria crítica das necessidades – ou melhor, daquilo que ela denomina *política de interpretação da necessidade* (*politics of need interpretation*). Sua ambição não é alcançar uma conceituação sobre o reino da necessidade, ou tratá-lo sob algum registro essencialista, mas compreender o conflito em torno da definição, interpretação e formas de satisfação daquilo que, nas democracias ocidentais com Estado social, se convencionou chamar necessidades sociais. Especificamente, sua proposta é compreender como o discurso da necessidade é construído, interpretado e significado por agentes diversos, inclusive pelas instituições oficiais responsáveis pelas políticas de satisfação; é mostrar como grupos distintos e diversos constroem discursos visando politizar ou despolitizar uma necessidade assim definida; é, ainda, tratar de como as assimetrias de poder entre os atores atravessam os discursos, explicando como algumas definições e interpretações das necessidades são tidas como oficiais e legítimas em detrimento de outras.

Fraser aponta que os estudiosos do tema costumam entender as reivindicações sob a seguinte estrutura: *a* necessita de *x* para poder *y*; argumentariam, por exemplo, que *desabrigados* necessitam de *moradia* para poder *viver* ou *mães solteiras* necessitam de *auxílio financeiro* para poder *sustentar seus filhos*, etc. A autora indica quatro principais problemas nas teorias que se sustentam sobre esta fórmula: 1) a interpretação das necessidades seria tomada como estabelecida e não-problemática, supondo que o objeto de disputa são apenas os benefícios e obstruindo a dimensão interpretativa das políticas sociais; 2) os agentes que interpretam as necessidades, suas perspectivas e interesses, não importariam a estas teorias, pois não tocariam na questão da dificuldade em se estabelecer definições dominantes e autorizadas para as necessidades; 3) tais teorias suporiam que “as formas socialmente autorizadas de discurso público disponíveis para interpretar as necessidades das pessoas são adequadas e justas” (FRASER, 1989, p. 164), não questionando se estas formas de discurso público favorecem autointerpretações e interesses dos grupos dominantes em detrimento de grupos subordinados ou opositores; negligenciariam, assim, o fato de que os próprios meios discursivos são passíveis de questionamentos; 4) deixariam de problematizar a lógica institucional e social do processo interpretativo e ignorariam, com isso, as instituições que desenvolvem as interpretações dominantes e como elas se relacionam com seus interlocutores.

Em suma, as teorias assim formuladas não tocariam na complexa cadeia de disputas que cada reivindicação engendra. No caso dos sem-teto, a autora enumera uma grande variedade de questões que envolvem a significação da necessidade: de que necessitam os que passam frio? Deve-se propiciar albergues temporários ou casas permanentes? Quais medidas devem ser tomadas após a alocação em abrigos? Deve-se subsidiar aluguéis, oferecer moradia permanente, alocar o atendido em alguma política de geração de emprego? Deve-se exigir dos beneficiados a participação em políticas de capacitação profissional e educação formal? As perguntas poderiam se multiplicar. Importa visualizar que a definição de uma necessidade abrange complexas visões

de mundo acerca de identidades, vontades e projetos, com reivindicações específicas que se vinculam em cadeias de relações.

Ao falar em “política de interpretação da necessidade”, Fraser se refere exatamente à *ampla e disputada rede de relações condicionadas* que perpassa os discursos em um debate sobre a necessidade. A autora assume, assim, a complexidade de todo processo de formulação, interpretação e satisfação de uma necessidade, em que agentes diversos – movimentos sociais, grupos de interesse, burocratas – emitem discursos controvertidos na esfera pública buscando afirmar e consolidar seu entendimento. Dessa forma, sua perspectiva quer colocar em questão o discurso hegemônico sobre as necessidades, lançando olhar ao contradiscurso oposicional, contestatório da definição e interpretação oficial, veiculado no que ela chama de *contrapúblicos subalternos*. Para a autora, “o tema das necessidades funciona como um meio para realizar e debater as reivindicações políticas; é um jargão pelo qual se dá o conflito político e através do qual as desigualdades são simbolicamente elaboradas e disputadas” (FRASER, 1989, p. 161-162, trad. minha). Daí a importância de não examinar apenas a política de necessidade – a distribuição de benefícios a partir de uma noção já dada – mas olhar para a disputa anterior no plano discursivo.

Nesse registro, o estudo da luta contestatória deve contemplar um sentido amplo e pretensioso: não se trata apenas de reivindicações por políticas públicas pontuais ou alterações legislativas, mas também de processos que visam transformação da cultura política por meio da reestruturação das definições e interpretações dominantes, legítimas, enfim, hegemônicas das necessidades (FRASER, 2010). A contestação não impacta apenas instituições políticas, mas também se volta para o plano das “concepções de mundo” – para usar outro termo gramsciano –, para o vocabulário e os entendimentos hegemônicos e legítimos inscritos nos discursos.

Os meios socioculturais de interpretação e comunicação

Em face deste objeto, ainda fica em aberto a questão de como o modelo crítico de Fraser pode dar conta das disputas em questão. Que aspectos devem ser observados? De que modo se dá o aspecto crítico nesse tratamento? Para responder, a autora acredita que é preciso conceber uma distinção entre três momentos fundamentais em uma luta por necessidades. Os momentos são analiticamente distintos, mas interrelacionados na prática. Não se dão necessariamente em certa ordem cronológica, mas supõem aspectos distinguíveis metodologicamente:

O primeiro é a luta por estabelecer ou recusar o estatuto político de uma dada necessidade, a luta para validar uma necessidade como questão de preocupação política legítima ou classificá-la como não-política. O segundo é a luta pela interpretação da necessidade, a luta pelo poder de defini-la e, assim, determinar como ela pode ser satisfeita. O terceiro momento é a luta pela satisfação da necessidade, a luta por assegurar ou impedir a provisão correspondente (FRASER, 1989, p. 164, trad. minha).

O trabalho de Fraser teoriza principalmente sobre o segundo aspecto, ainda que nos momentos em que a autora se propõe a aplicar seu modelo, os três sejam trabalhados, dado que são interrelacionados. Na crítica do conflito pela interpretação da necessidade, a jovem Fraser indica que é preciso olhar para o “conjunto específico, cultural e histórico, de recursos discursivos disponíveis aos membros de uma dada coletividade social em reivindicação contra uma outra” (FRASER, 1989, p. 164, trad. minha). A este conjunto ela denomina “meios socioculturais de interpretação e comunicação” (*sociocultural means of interpretation and communication*), abreviado como MIC. No último capítulo de *Unruly Practices*, são enumerados cinco MIC que devem ser observados em um conflito político relativo às necessidades. São eles: a) *as formas de expressão oficialmente reconhecidas pelas*

quais é possível travar uma reivindicação (um discurso político, não sendo aleatório, se enquadra dentro das formas de expressão reconhecidas em um dado contexto sociocultural e político; exemplo: discurso do interesse, das necessidades, do direito, do mérito, etc.); b) *os vocabulários disponíveis para tratar das demandas em expressões reconhecíveis*, ou seja, o conjunto de expressões e significados que estão disponíveis a uma coletividade que, em dado contexto sociocultural, se pretende colocar em um embate político (como vocabulário socialista, religioso, feminista, jurídico, etc.); c) *os paradigmas argumentativos aceitos como autorizados a julgar reivindicações em conflito*: pode ser pelo apelo a especialistas científicos, à maioria, pelo privilégio dado ao discurso das pessoas cuja necessidade está em questão, etc.; d) *as convenções narrativas disponíveis* para a construção de histórias constitutivas das identidades sociais dos indivíduos e coletividades em debate (como narrativas do tipo épica, romântica, dialética, psicanalítica, dentre outras); e) *as formas de subjetivação*, maneiras pelas quais os vários discursos constituem aqueles aos quais se dirigem como sujeitos específicos, dotados de capacidades específicas para a ação. Em outro escrito, Fraser (1986) traz ainda mais dois meios que devem ser contemplados por este modelo: f) *o repertório de recursos retóricos disponíveis*; e g) *as dimensões corporais e gestuais da fala* que se associam a uma determinada cultura.

Temos, portanto, sete recursos que permeiam o discurso político no capitalismo tardio, incluindo o discurso sobre a necessidade. Mais que analisar, em cada conflito, como são mobilizados esses recursos, Fraser descortina a necessidade de criticá-los, de mostrar os caminhos pelos quais são concebidos e organizados de forma a dar voz às experiências, interesses e autointerpretações dos grupos dominantes. Em um curto e significativo artigo no qual dialoga com Habermas e Seyla Benhabib, a autora postula justamente os MIC enquanto expressão da hegemonia instituída:

em sociedades sexistas, racistas e classistas, mulheres, negros, pobres e outros grupos dominados estariam em posição de desvantagem no que diz respeito aos meios socioculturais de interpretação e comunicação. Eles estariam estruturalmente impedidos de participarem como um par com membros dos grupos dominantes em processos de interação comunicativa. A menos que contestassem sua situação e se organizassem para conquistar algum controle coletivo sobre os meios de interpretação e comunicação, pareceria que eles teriam apenas duas opções: adotar o ponto de vista dominante e ver suas próprias experiências reprimidas e distorcidas; ou desenvolver idioletos capazes de dar voz às suas experiências e as verem marginalizadas, desqualificadas e excluídas das instituições e arenas discursivas centrais da sociedade (FRASER, 1998, p. 426, trad. minha).

Assim, nas arenas discursivas centrais das “democracias modernas” – não só nas arenas da esfera pública burguesa, mas também nas arenas discursivas no interior do Estado, que Fraser chama de “públicos fortes” –, os recursos discursivos hegemônicos e legítimos são justamente aqueles que favorecem a visão de mundo das classes e grupos dominantes. Daí a importância do conceito de *contrapúblicos subalternos*: públicos excluídos do debate oficial e legitimado na esfera pública burguesa, que necessitam circular seus discursos em espaços paralelos e marginais, a fim de se prepararem, se fortalecerem e conquistarem espaço para o debate nas arenas centrais da sociedade moderna.

Sua crítica convida, assim, a olhar para como certos grupos ou classes dominantes são favorecidos pelos MIC enraizados na cultura política das sociedades ditas avançadas. Seu modelo crítico visa articular discurso político, desigualdade e assimetrias de poder (este concebido em sentido lato e capilarizado, seguindo a filosofia foucaultiana). O discurso sobre as necessidades não supõe apenas uma diversidade de agentes, mas uma complexa estratificação entre eles em vários sentidos: são recortados em grupos com *status*, acesso a recursos e poder político desiguais; atravessados por

desigualdades de classe, gênero, “raça”, etnicidade. Dito de outro modo: se dentro de uma sociedade estratificada há diferenças culturais nas formas dos diversos agentes se expressarem – gama lexical, paradigmas de argumentação, postura corporal e gestual, etc. –, caberia demonstrar de que maneiras determinadas formas são construídas como recursos discursivos inferiores em face de outras; ou seja, demonstrar que as formas de expressão dos subalternos, marginalizados e excluídos são desvalorizadas e deslegitimadas enquanto recursos discursivos para definir, interpretar e reivindicar uma necessidade.

Nessa constatação de que olhar para a desigualdade – em seus múltiplos cruzamentos – é fundamental quando se quer tratar dos discursos políticos em conflito, Fraser se vale em muitos momentos de termos como “hegemonia”, “hegemônico”, “contra-hegemônico”, inspirados em Gramsci. A noção é trazida no conjunto de escritos que ficou conhecido como “Cadernos do Cárcere”, em especial nos textos agrupados no livro recebeu o nome de *Concepção dialética da história* (GRAMSCI, 1984). Ela nos leva a conclusões relevantes no que se refere à luta política pela transformação social. Especialmente, mostra que a mudança social transformadora não ocorre por uma luta apenas referida ao Estado (pela tomada do poder ou pela influência sobre ele), mas que também exige a difusão de novas concepções de mundo ao longo de uma sociedade, provocando transformações em sua cultura política. Em um projeto político transformador – socialista, democrático e plural, na pretensão de Fraser – construir uma nova hegemonia envolve a formulação autônoma, pelos grupos governados, de uma concepção de mundo crítica, em uma luta político-cultural contrária à concepção de mundo imposta pelos grupos atualmente dominantes.

“Hegemonia” é o termo do marxista italiano Antonio Gramsci para a face discursiva do poder. É o poder de estabelecer o “senso comum” ou a “doxa” de uma sociedade, ou seja, a base das concepções autoevidentes da realidade social, normalmente não verbalizadas. A hegemonia, assim, expressa a posição

favorável dos grupos sociais dominantes em relação ao discurso. [...] No entanto, isso não implica que o conjunto de concepções que circulam na sociedade compreende uma teia monolítica e contínua. Pelo contrário, a “hegemonia” designa um processo em que a autoridade cultural é negociada e disputada. Ela pressupõe que as sociedades contêm uma pluralidade de discursos e espaços discursivos, uma pluralidade de posições e perspectivas a partir das quais se exerce a fala (FRASER, 1990a, p. 95, trad. minha).

O conceito de hegemonia se revela essencial ao modelo da jovem Fraser na medida em que permite a vinculação teórica entre desigualdade, discurso e assimetrias de poder; contribui, assim, ao tratamento da complexidade dos discursos e concepções que circulam na sociedade e dos conflitos políticos travados pelos agentes que visam a construção de uma “autoridade cultural”, seja por parte dos grupos dominantes – que querem ratificar os MIC que lhes favorecem –, seja por parte dos grupos dominados – que querem questionar a autoridade cultural hegemônica. Enfim, essa apropriação do conceito de hegemonia não só auxilia no tratamento das políticas de interpretação da necessidade como também alerta que a esfera pública – segundo o registro habermasiano⁵ – pode ser o palco em que o discurso contra-hegemônico (após ser fortalecido e consolidado entre os contrapúblicos) é posto em debate, problematizando a hegemonia e/ou dominação instituídas.

Dessa forma, Fraser articula Habermas e Gramsci em seu modelo a fim de tratar das desigualdades entre os agentes que

⁵ O conceito de esfera pública é oscilante ao longo da produção de Jürgen Habermas, com nuances visíveis em obras como *Mudança estrutural da esfera pública*, *Teoria do agir comunicativo* e *Direito e democracia*. O núcleo comum do conceito, grosso modo, remete às arenas da vida social onde grupos ou pessoas privadas desenvolvem argumentos mediante razões de modo a colocar em questão os consensos morais estabelecidos no tecido social, podendo (ou não) resultar na substituição de visões de mundo ancoradas em tradições não reflexivas por entendimentos normativos comunicativamente alcançados.

conflitam, negociam e constroem consensos. Com efeito, o diálogo entre os dois autores é geralmente implícito, mas se torna claro, por exemplo, quando utiliza “hegemônico” e “contra-hegemônico” para designar os diversos posicionamentos políticos colocados em debate público. Em uma nota de “Rethinking the Public Sphere”, a autora torna essa articulação explícita e parece conceber de maneira semelhante o conceito habermasiano de “opinião pública” e o gramsciano de “senso comum”:

A esfera pública produz consenso pela circulação de discursos que constroem o “senso comum” do dia e representam a ordem existente como natural e/ou apenas, mas não simplesmente, uma armadilha imposta. Ainda, a esfera pública em sua forma madura inclui participação e representação suficientes de interesses múltiplos que permitem a muitas pessoas, na maioria das vezes, se reconhecerem a si próprias nesses discursos. (FRASER, 1990b, p. 78, trad. minha).

Em suma, é possível alcançar, desta proposta, alguns indicativos para um estudo crítico de tais disputas. Ele envolveria: a) a distinção analítica de três aspectos em um conflito a respeito de uma necessidade: a luta pela construção de uma necessidade enquanto tal; a luta por sua definição e interpretação; e a luta por sua satisfação; b) análise e crítica dos MIC em uma dada sociedade no que se refere à necessidade em conflito; c) análise e crítica da variedade dos grupos sociais que se colocam em conflito e as desigualdades que os atravessam; d) tratamento da relação entre grupos sociais e seus traços culturais – sobretudo no plano linguístico – desigualmente valorizados quando confrontados na esfera pública; e) tratamento dos discursos diversos sobre as necessidades veiculados na esfera pública, considerando as desigualdades que os permeiam; f) tratamento da interpretação oficial da necessidade reivindicada e sua satisfação por meio de políticas públicas.

Movimentos sociais x burocracias estatais

Um aspecto que merece aprofundamento é a ideia da autora segundo a qual há discursos – geralmente hegemônicos e naturalizados – que tendem a despolitizar uma necessidade, enquanto outros – muitas vezes contra-hegemônicos e contestatórios – buscam tratar essa mesma necessidade enquanto tema eminentemente político. Dessa noção, emergem algumas questões: o que entende autora por “político” e “política”? Como tratar dos limites entre as dimensões do “político”, do “econômico” e do “doméstico” – esferas que ela concebe mais como “classificações culturais” ou “etiquetas ideológicas” do que como estruturas dadas – no que tange à cultura política das sociedades de capitalismo tardio?

Nos textos analisados, a jovem Fraser opta por uma concepção bidimensional, inspirada em Habermas: a política envolve simultaneamente uma dimensão institucional e outra discursiva. A primeira se refere às instituições e procedimentos oficiais de tomadas de decisão (parlamento, aparelhos administrativos, agências estatais, etc.); tomado o termo nesse sentido, um assunto é político na medida em que é debatido e manejado por tais instituições; ou, para usar o jargão habermasiano, o tema é tido como político na medida em que é tratado pelo subsistema administrativo. A segunda dimensão, discursiva, remete à concepção já trabalhada de esfera pública, segundo a qual uma concepção ampliada de democracia exige que os problemas percebidos na vida ordinária e discutidos na arena pública sejam canalizados à institucionalidade estatal e dela obtenham uma resposta efetiva. O horizonte dessa concepção é a imbricação entre as duas dimensões: um determinado tema só se torna sujeito à intervenção estatal legítima quando atravessa o crivo da opinião pública. Desse modo, não há restrições *a priori* para classificar um assunto como político ou não, mas é o próprio debate público que construirá a definição.

Grosso modo, esse tipo de debate pode apresentar duas tendências em disputa. De um lado teríamos grupos dominantes,

que tendem a classificar certos temas como pertinentes ao “doméstico” ou ao “econômico” – impedindo, assim, sua politização. Ao encerrarem temas em seus territórios discursivos, instâncias domésticas e econômicas os protegem de um questionamento generalizado e de conflitos amplos, cravando como hegemônicas certas interpretações específicas sobre as necessidades e limitando assim as já referidas cadeias de relações condicionadas. Do outro lado estariam os grupos subalternos organizados coletivamente, trabalhando para que tais temas sejam encarados como questões políticas, necessidades a serem debatidas publicamente e resolvidas politicamente. A jovem Fraser não chega a teorizar profundamente sobre as condições nas quais os movimentos sociais e outros atores oposicionais conseguem politizar um tema, mas trata o assunto da seguinte forma:

Algumas vezes interpretações culturalmente dominantes sobre as necessidades são sobrepostas por interpretações oposicionais, latentes ou embrionárias. Isto acontece sobretudo onde persistem, ainda que de modo fragmentado, tradições de resistência transmitidas culturalmente, como em certos setores do movimento operário estadunidense e na memória histórica de muitos afro-americanos. Ademais, sob circunstâncias especiais, difíceis de teorizar especificamente, processos de despolitização são interrompidos. Nesse momento, classificações dominantes de necessidades como “econômicas” ou “domésticas” – opostas à “política” – vêm a perder sua autoevidência, surgindo em seu lugar interpretações alternativas, opostas e *politizadas* (FRASER, 1989, p. 169, trad. minha).

Dessa maneira, conforme emerge um vocabulário político das necessidades – e uma linguagem contestadora a seu respeito – constrói-se uma permeabilidade nas instituições domésticas e econômicas que as torna incapazes de despolitizar certos temas. As necessidades que escapam a este processo de despolitização são

denominadas pela autora como “necessidades fugidias” (*runaway needs*), ganhando a possibilidade de ampliarem suas cadeias de relações condicionadas. Ao deixar os enclaves do “doméstico” ou do “econômico”, as necessidades fugidias adentram o território que Fraser chama, com base em Hannah Arendt, de “social”: uma arena que não coincide com a família, a economia oficial ou o Estado.

Ao trazer o “social” como quarta etiqueta classificatória, Fraser está chamando a atenção para uma mediação necessária no processo discursivo de interpretação das necessidades: um tema antes aprisionado, pelo discurso hegemônico, a classificações privatizantes (enquanto questão “doméstica” ou “econômica”) não se torna espontaneamente objeto de manejo institucional sob a forma de políticas públicas. Antes de alcançar esse estatuto *político*, as necessidades se tornam objeto de conflito entre atores diversos, que mobilizam projetos políticos conflitantes e se pautam por formações discursivas opostas. É por meio dessa polêmica pública que as necessidades podem escapar à despolitização pretendida por determinados grupos, os quais, em função de visões de mundo ou interesses, visam impedir esse processo.

Para Fraser, então, o “social” se refere ao território do conflito entre as interpretações rivais de necessidades, que se encontram em cadeias de relações opostas entre si, onde as necessidades fugidias se politizam e se transformam em reivindicações para a ação governamental. Dizer que um tema, através das disputas por essas classificações culturais, alçou o estatuto de “questão social” significa dizer que ele já se tornou objeto da polêmica pública enquanto problemática que transcende âmbitos privatizantes (econômico ou doméstico); isto é, que ele já é “político” – mas apenas naquele sentido discursivo, pois ainda não se converteu em medida institucional concreta. Nessa esfera do “social”, diz Fraser, “as interpretações rivais sobre as necessidades se transformam em concepções paradigmáticas rivais; as alianças rivais se constituem ao redor de propostas políticas rivais; e os grupos desigualmente dotados competem para construir a agenda política formal” (FRASER, 1989, p. 170, trad. minha). O “social” é, em suma,

o espaço onde as necessidades que já são tidas como questão pública, do ponto de vista discursivo, tornam-se candidatas a intervenção legítima do Estado; onde elas, depois de ganharem espaço na agenda política discursiva e informal, buscam espaço na agenda formal da administração governamental. Assim, libertando-se das etiquetas “domésticas” ou “econômicas” pela luta organizada dos movimentos sociais, uma necessidade fugidia é aquela que passa a ser vista como “questão social” pelo senso comum, até que finalmente se torne uma “questão política”, objeto de políticas públicas.

Para melhor compreender essa disputa classificatória, é preciso elencar os principais tipos de discurso sobre as necessidades identificados e tratados pela jovem Fraser. Primeiramente, haveria os *discursos opositores*, veiculados principalmente nos contrapúblicos subalternos por seus atores organizados coletivamente, sobretudo os movimentos sociais. Neles, as necessidades são politizadas a partir das bases, de forma a também autoconstituírem os sujeitos que as politizam, colocando em cheque as formas de subjetivação trazidas implicitamente nas políticas públicas de necessidade. Ademais, ao buscar *status* político para suas necessidades, os grupos e atores simultaneamente: questionam os limites entre o “político”, o “social”, o “doméstico” e o “econômico”, oferecem interpretações alternativas, criam novos públicos para os discursos e questionam os MIC hegemônicos.

Em oposição aos discursos opositores, e de forma bastante característica da agenda neoliberal, estariam os *discursos reprivatizadores*. Estes visam desmantelar ou reduzir os serviços de bem-estar social e desregular a empresa privada, em favor da ampliação da liberdade de mercado e do enxugamento do Estado. Mas não apenas isso: esse tipo de discurso pode insistir que a questão dos maus tratos à mulher, por exemplo, é pertinente ao “doméstico”; e o fechamento de uma fábrica ao “econômico”. Com isso, contribuem para a *despolitização*, uma vez que tentam trazer aos âmbitos privados do “econômico” ou do “doméstico”

determinadas questões e necessidades levantadas por movimentos sociais de resistência.

A existência dessas duas tendências de discurso já estava presumida até aqui. A terceira tendência, contudo, diz respeito ao momento em que tais necessidades já tidas como “sociais” se prestam ao manejo das instituições oficiais. Trata-se, assim, dos *discursos de especialistas*, que buscam traduzir necessidades fugidias, politizadas, em intervenção estatal. São discursos acadêmicos das várias áreas do conhecimento, discursos legalistas veiculados por instituições jurídicas, discursos administrativos que circulam nas agências do Estado social e até discursos terapêuticos, veiculados em agências médicas e de serviço social. Todos buscam caminhos para traduzir a necessidade politizada em política pública. Mediante a vinculação eventual que os movimentos sociais podem travar com agentes especialistas ou mediante a capacidade de crítica desses movimentos frente a tais discursos, estes podem adquirir certa porosidade. Em outras palavras, esses discursos podem constituir uma ponte entre os movimentos sociais organizados com o Estado social.

Estes três tipos de discurso entram costumeiramente em conflito quando se trata das políticas de necessidades. A partir das formulações de Fraser, pode-se enumerar três principais eixos em que esses conflitos são travados, que correspondem aos três momentos da constituição de uma política de necessidades.

No primeiro eixo, que trata do conflito pela legitimidade política da necessidade, costumeiramente entram em conflito os dois primeiros tipos de discurso. De um lado, discursos opositores tentam politizar necessidades e colocá-las à administração política, reivindicando direitos e políticas públicas para solucionar questões antes relegadas ao âmbito do “doméstico” e do “econômico”. Do outro lado, discursos reprivatizadores se opõem às medidas governamentais que legitimam a politização das necessidades fugidias. Buscam deslegitimá-las, afastá-las da política, relegando-as ao âmbito do privado.

O segundo eixo se refere à luta por tornar hegemônica uma dada interpretação da necessidade. Uma vez que uma necessidade

fugidia conseguiu ser politizada, o conflito é travado em torno da interpretação de seu conteúdo. De um lado, colocam-se atores contra-hegemônicos; de outro, interesses organizados, principalmente de corporações, que buscam influenciar no planejamento de políticas. Assim, por exemplo, uma vez politizada a necessidade de moradia, o conflito discursivo se refere a como interpretar a necessidade: reivindica-se moradia própria a todos? No centro da cidade? Nas periferias? Aluguéis mais baratos? Financiamentos com juros reduzidos? Subsídios estatais? Reforma urbana radical? Grupos distintos, opositores e reprivatizadores, debaterão na esfera pública suas interpretações sobre as necessidades, visando construir suas concepções como hegemônicas.

O terceiro eixo, enfim, diz respeito à luta pela efetivação de políticas públicas que satisfaçam as necessidades em debate. Aqui, o conflito se dá principalmente entre os movimentos opositores que conseguiram politizar uma necessidade e os “especialistas” do Estado que indicarão como concretizá-las em forma de políticas públicas e, dessa forma, passarão a tratar uma necessidade politizada por uma coletividade específica com uma retórica administrativa:

Estes discursos consistem em uma série de operações de *reescritura*, procedimentos que traduzem as necessidades politizadas em necessidades administrativas. Tipicamente, a necessidade politizada é redefinida como o correlativo de um benefício que pode ser administrado burocraticamente, de um “serviço social”. É especificada em termos de um conjunto de circunstâncias que, a princípio, poderia corresponder a qualquer pessoa: por exemplo, desemprego, deficiência física ou deserção de um cônjuge. Como resultado, a necessidade é *descontextualizada* e *recontextualizada*: por um lado, é representada abstraindo qualquer especificidade de classe, raça, gênero e qualquer significado opositor que possa ter adquirido no curso de sua politização;

por outro, é interpretada em termos que pressupõem tacitamente um contexto institucional arraigado, como trabalho assalariado (“primário”), o cuidado infantil privatizado (“secundário”) e sua separação pautada pelo gênero (FRASER, 1989, p. 174, trad. minha).

Com as abstrações realizadas nesse processo de descontextualização e recontextualização, os requerentes que lutaram pela politização deixam de ser vistos como sujeitos políticos dotados de determinadas características (de classe, etnia, gênero, etc.), sendo encarados pelo sistema de assistência como casos individuais de uma necessidade genérica. São tomados como beneficiados, indivíduos passivos, “clientes” do Estado, abstraindo seu caráter de agente envolvido na interpretação das próprias necessidades. Habermas, na *Teoria do agir comunicativo*, havia tratado deste processo ao discutir as tendências de juridificação no Estado Social e a construção do papel social do cidadão enquanto cliente; segundo ele, no enfrentamento administrativo do problema social que reivindica uma pretensão jurídica, “a situação carente de regulamentação [...] tem de ser submetida a uma violenta abstração, não apenas porque ela tem de ser submetida ao direito, mas também para que ela possa ser enfrentada de um ponto de vista administrativo” (HABERMAS, 2012, p. 652). Por isso, neste último eixo de conflito, Fraser entende que o discurso de especialistas tende a, novamente, tentar despolitizar a necessidade. Por sua vez, atores sociais lutarão para evitar essa nova despolitização.

Trata-se de uma disputa complexa, constante, que não encontra estabilização definitiva. A todo tempo, instituições privadas e a burocracia estatal agem em sentido despolitizante, seja por meio dos discursos reprivatizantes ou de especialistas. Na árdua e gradual tarefa de se construir uma nova hegemonia, as coletividades subalternas organizadas, já em desvantagem pela desigualdade multifacetada que lhes afeta, travam um longo conflito para impor como legítimas suas interpretações das próprias necessidades.

O modelo crítico da jovem Fraser, portanto, quer alertar para a complexidade da questão da necessidade: quer recusar um materialismo extremado que ignora a dimensão e simbólica contida em uma necessidade material; quer contestar uma noção apriorística do conceito de necessidade, ao tomá-lo como construção que envolve conflitos de interpretação; mas também quer combater uma construção unilateral dos aparatos do regime discursivo vigente, alertando para as conainterpretações veiculadas.

Breves conclusões

Diante deste instigante modelo crítico, algumas considerações são necessárias, de modo a ponderar a pertinência, atualidade e força da formulação.

Primeiramente, um elemento de força da proposta é sua busca por historicização da discussão sobre necessidades, colocando a definição e interpretação como resultantes de lutas sociais e não como um dado autoevidente ou de fundo metafísico. Seu combate a concepções essencialistas é elemento de relevo para justificar seu trabalho enquanto *crítico*, segundo a acepção frankfurtiana para o termo.

Em segundo lugar, ao propor uma teoria crítica que coloca em voga o plano discursivo do conflito social – a fim de compreender o processo de constituição de identidades e significados que permeiam as relações sociais, vinculando-os a condicionantes estruturais e coerções materialmente fundadas –, Fraser traça um diálogo abrangente com outras vertentes do pensamento filosófico, como a teoria foucaultiana do discurso⁶ e o marxismo heterodoxo

⁶ A influência de Foucault, menos aprofundada nesse trabalho, é revelada pela simpatia expressa da autora pelo procedimento genealógico, influente sobre sua abordagem antiessencialista, e pela concepção capilarizada de poder (cf. FRASER, 1989, p. 17-34). Não é casual que, como epígrafe de seu principal texto à época, Fraser mobilize uma citação de Vigiar e punir que traz o discurso da necessidade como instrumento do regime moderno de saber-

de Gramsci, alcançando uma interlocução rica e condizente com o pensamento social de seu tempo. Dessa maneira, Fraser esforça-se para não cair em um ecletismo confuso, tentando organizar, em um arcabouço razoavelmente coeso, elementos conceituais de diversas origens e conclusões obtidas de estudos empíricos – sobretudo que tratam das políticas públicas voltadas à mulher nos Estados Unidos. Esse esforço, entretanto, nem sempre é bem-sucedido; particularmente, há alguma inconsistência nos momentos em que busca integrar conceitos de Habermas e Gramsci, sem dedicar alguns parágrafos a uma explicação teórica da interlocução. Por exemplo, conceitos inseridos em quadros teóricos originalmente distintos – como “senso comum” e “opinião pública” – parecem intercambiáveis nos textos da autora sem uma consideração teórica que justifique a opção. Além disso, a tensão conceitual entre o momento negativo do conflito e a construção positiva do consenso, tratada diferentemente pelos dois autores, não é devidamente desenvolvida no seio dessa interlocução teórica. Por fim, a abrangência do diagnóstico de época realizado é incerta, uma vez que pretende dar conta das políticas de necessidade nas “democracias capitalistas avançadas com bem-estar social” (dispensando maiores definições) mas tem seu enraizamento empírico excessivamente localizado na realidade norte-americana.

A despeito das fragilidades, a proposta de Fraser pode ser contributiva para pensar as políticas públicas no Brasil contemporâneo, principalmente aquelas desenvolvidas no ciclo petista e que têm sido objeto crescente de estudo. Com efeito, o proveito de tal aparato pode apontar para uma interpretação dos princípios, procedimentos e consequências envolvidos nas políticas sociais de distribuição de renda, moradia, combate

poder; segundo o trecho, “a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado” (FOUCAULT, 2008, p. 26). Ao contrário do filósofo francês, entretanto, a formulação de Fraser adota um caráter abertamente normativo em sua crítica dos meandros discursivos da dominação e alinha sua teorização aos movimentos de resistência, seguindo aquela intuição marxiana.

à violência doméstica, etc., transcendendo a ênfase quantitativa e estatística e visando uma compreensão crítico-qualitativa que coloque em questão as interpretações de identidades e significados que subjazem às políticas. Em análises conjunturais, o arcabouço pode ainda ser mobilizado: para discutir a dimensão discursiva e ideológica do conflito distributivo que se acirrou nos últimos anos e culminou no aprofundamento das políticas de austeridade após a deposição de Dilma Rousseff; para embasar um diagnóstico atual quanto ao papel dos meios de comunicação em massa – muitos deles controlados por poderosos grupos de interesse ou vinculados a congressistas⁷ – para a reafirmação de MICs que favorecem a reprodução da subordinação discursiva de determinados grupos e classes; ou para a análise crítica dos discursos privatizadores, próprios de um “liberalismo conservador” que crescentemente circula em camadas da classe média (cf. CAVALCANTE, 2015).

Em suma, é plausível considerar que o modelo crítico para as políticas de interpretação da necessidade (com os devidos aprofundamentos teóricos, e atualizações) possa ser contributivo para uma sociologia da proteção social e para uma teoria social crítica que ajude a localizar os elementos regressivos contidos em estruturas e relações sociais contemporâneas. Diante disso, a adaptação da proposição da jovem Fraser aparece como desafio instigante à teoria e prática política no Brasil atual.

Referências

CAVALCANTE, Sávio. Classe média e conservadorismo liberal. In: VELASCO E CRUZ, S.; KAYSEL, A.; CODAS, G. (orgs.). **Direita,**

⁷ Segundo o relatório do Portal Excelências, da Transparência Brasil, os congressistas concessionários de rádio e televisão representam 8,4% da Câmara (43 deputados) e 23,5% do Senado (19 senadores) (cf. TRANSPARENCIA BRASIL, 2016). A ocorrência de congressistas ligados a concessões públicas de comunicação social contraria o artigo 54 da Constituição Federal.

volver: O retorno da direita e o ciclo político brasileiro. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2015.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: Nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2008.

FRASER, Nancy. What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender. **New German Critique**, n. 35, 1985.

_____. Movimientos Sociales vs. Burocracias Disciplinarias: los discursos de las necesidades sociales. Trad. Adriana Sandoval. **Dianoia**, n. 32, p. 167-202, 1986.

_____. **Unruly Practices**: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

_____. The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics. **Boundary 2**, vol. 17, n. 2, p. 82-101, 1990a.

_____. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. **Social Text**, n. 25/26, p. 56-80, 1990b.

_____. Toward a Discourse Ethic of Solidarity. In: GATENS, Moira (org.). **Feminist Ethics**. Brookfield: Ashgate, 1998, p. 269-274.

_____. Solidariedade ou singularidade? Richard Rorty entre o Romantismo e a tecnocracia. Trad. Susana de Castro. **Redescrições**, ano 2, n. 1, 2010.

FRASER, Nancy; GORDON, Linda. Contrato vs. Caridade: Por que não existe cidadania social nos Estados Unidos? Trad. Angela Maria Moreira. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 42, p. 27-52, 1995.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition?** A Political-philosophical Exchange. London: Verso, 2003.

GRAMSCI, Antonio. **Concepção dialética da história**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**, volume 2: Sobre a crítica da razão funcionalista. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: **Horkheimer & Adorno**, coleção Os Pensadores. Trad. Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

MARX, Karl. Cartas dos Anais Franco-Alemães. In: **Sobre a questão judaica**. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

MILLER, David. **Social Justice**. Oxford: Oxford University Press, 1976.

SILVA, Enrico Paternostro Bueno da. **A teoria social crítica de Nancy Fraser: Necessidade, feminismo e justiça**. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2013.

TRANSPARÊNCIA BRASIL. **Excelências: Concessionários de Rádio/TV**. Disponível em: <<http://www.excelencias.org.br/@casa.php?banc=concessoes>>. Acesso em 28 de dez. 2016.

O heterossexismo é meramente cultural? Judith Butler e Nancy Fraser em diálogo¹

Aléxia Bretas²

Resumo: O diálogo entre Judith Butler e Nancy Fraser aborda questões centrais para se pensar as múltiplas interfaces entre a teoria crítica e a justiça social nos dias atuais. Longe de circunscrever apenas mais uma acirrada diatribe acadêmica, o campo de forças tensionado pela abordagem desconstrutiva de Butler e a historicização materialista de Fraser nos dá muito a refletir sobre a cultura e seu papel de reforço e/ou desestabilização das estratégias de normalização incorporadas pelo modo de produção capitalista.

Palavras-chave: Feminismo; Heterossexismo; Identidade; Reconhecimento; Queer; Desconstrução.

Is heterosexism merely cultural? Judith Butler and Nancy Fraser in dialogue

Abstract: The dialogue between Judith Butler and Nancy Fraser articulates some crucial questions to think about the multiple interfaces between critical theory and social justice in the present day. Far from circumscribing just another tempestuous academic diatribe, the field of forces tensioned by Judith Butler's deconstructive approach and Nancy Fraser's materialistic historicization gives us much to reflect upon culture and its role of reinforcement or destabilization of the strategies of normalization incorporated by the capitalist mode of production.

Key words: Feminism; Heterosexism. Identity; Recognition; Queer; Deconstruction.

¹ Recebido em 06/02/2017 e aprovado em 24/03/2017.

² Professora adjunta da Universidade Federal do ABC (UFABC). Contato: alexia.bretas@ufabc.edu.br

¿El heterossexismo es meramente cultural? Judith Butler y Nancy Fraser en diálogo

Resumen: El diálogo entre Judith Butler y Nancy Fraser plantea cuestiones cruciales para pensar sobre las múltiples interfaces entre la teoría crítica y la justicia social en la actualidad. Lejos de simplemente circunscribir una intensa diatriba académica más, el campo de fuerzas tensionado por el enfoque deconstruccionista de Butler y la historización materialista de Fraser nos da mucho que reflexionar sobre la cultura y su papel de fortalecimiento o desestabilización de las estrategias de normalización incorporadas por el modo de producción capitalista.

Palabras clave: Feminismo; Heterossexismo; Identidad; Reconocimiento; Queer; Deconstrucción.

O diálogo entre Judith Butler e Nancy Fraser marca uma das interlocuções mais frutíferas não apenas para o estado da arte da filosofia contemporânea, como para a renovação do pensamento contra-hegemônico em tempos de reação conservadora. Apesar do caráter amigável das críticas feitas de parte a parte, suas divergências teóricas são notórias: enquanto Butler recorre ao *queer* como estratégia de desconstrução performativa do gênero, Fraser segue as diretrizes teórico-críticas de um feminismo marxiano irreduzivelmente materialista e dialético. Longe de pretender chegar a uma síntese conciliadora, o intenso debate entre elas é apresentado e rigorosamente discutido em um volume da *Social Text* publicado em 1997, no qual o ensaio “Meramente cultural” de Judith Butler (BUTLER, 2016a) é atentamente revisto e replicado por Nancy Fraser no artigo “Heterossexismo, falso reconhecimento e capitalismo: uma resposta a Judith Butler” (FRASER, 2017). Grosso modo, estes dois textos magistrais sinalizam o início de um prolífero debate, cujo cerne é constituído pelas persistentes discordâncias sobre os modos pelos quais as configurações culturais reforçam e/ou desestabilizam as bases econômicas do capitalismo como modo de produção e reprodução das condições de vida.

A fim de explicitar seu ponto de vista, o texto de Butler ironiza, já no próprio título, aquilo que a autora considera inaceitável no discurso de Fraser: a suposta convicção de que as opressões engendradas na esfera cultural representariam uma

violação menos importante ou menos grave do que os danos “reais” radicados na estrutura propriamente econômica da sociedade. O caso que melhor exemplifica, e mesmo dramatiza, o significado e as consequências de tais incontornáveis atritos é o das coletividades LGBTs afetadas pelas opressões heterossexistas. É precisamente em torno delas que gravita boa parte dos argumentos mobilizados tanto por Butler quanto por Fraser no esforço de elucidar seu respectivo entendimento acerca da cultura e de seus efeitos materiais sobre subjetividades e corpos “anormais” segundo os padrões institucionalizados como tais. Importa notar que, malgrado o insolúvel dissenso, a própria Nancy Fraser não se furta a destacar as significativas ressonâncias entre a experiência intelectual das duas.

A despeito da relutância [de Butler] em invocar a linguagem da justiça social, e apesar de nossas divergências teóricas, nós duas estamos comprometidas em recuperar os melhores elementos da política socialista e em integrá-los com os melhores elementos da política dos “novos movimentos sociais”. Do mesmo modo, nós duas estamos empenhadas em reabilitar as vertentes genuinamente valiosas da crítica neomarxiana do capitalismo e em integrá-las com as vertentes mais perspicazes da teoria crítica pós-marxiana. O mérito do artigo de Butler, e espero que o do meu próprio livro também, é ter colocado este projeto novamente em pauta (FRASER, 2017, p. 293).

Seja como for, a fim de elucidar a aproximação, mas também o distanciamento, entre seus principais argumentos, torna-se crucial um exame circunstanciado das especificidades que distinguem suas proposições teóricas à luz de um ponto de partida comum: a firme convicção de ambas quanto ao esgotamento das políticas de representação centradas exclusivamente na valorização das identidades culturais. Neste sentido, enquanto Fraser questiona a omissão de questões pungentes derivadas das injustiças de má distribuição, colocando em xeque determinadas vertentes

“culturalistas” do reconhecimento (FRASER; HONNETH, 2003), Butler vai além, chamando atenção para a cumplicidade indelével entre os protocolos de normalização de sujeitos e corpos gendrados, e sua correspondente institucionalização médica, jurídica e política.

Feminismo e subversão da identidade

Assim é que as políticas identitárias assomam como um dos alvos maiores de Judith Butler já em *Problemas de gênero* (1990) – cujo subtítulo não poderia deixar de portar a tarefa de “subversão da identidade” (BUTLER, 2012). Nesta obra aclamada como o marco fundador da teoria *queer*, a autora se vale do método genealógico de Nietzsche, devidamente informado por Foucault e Derrida, lançando-se em um verdadeiro *tour de force* contra os dispositivos normalizadores através dos quais o heterossexismo é naturalizado por sujeitos e corpos discursivamente engendrados. “A crítica genealógica recusa-se a buscar as origens do gênero” (BUTLER, 2012, p. 9), ela esclarece. Em vez de pressupor uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede de ver, “ela investiga as apostas políticas, designando como origem e causa categorias de identidade que, na verdade, são efeitos de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos” (BUTLER, 2012, p. 9-10). Deste modo, assumindo a tarefa de levar às últimas consequências o que se refere como “genealogia feminista”, Butler não apenas questiona a noção de “mulheres” como sujeito do feminismo, como ainda observa que sua invocação não problematizada tende a comprometer a viabilidade do próprio feminismo como política de representação. Chamando atenção para as práticas de ocultamento, subalternização e abjeção implícitas nos processos mesmos de produção, classificação e reconhecimento de um tal sujeito, ela indaga: “Qual o sentido de estender a representação a sujeitos cuja constituição se dá mediante a exclusão daqueles que não se conformam às exigências normativas não explicitadas do sujeito?” (BUTLER, 2012, p. 25). Segundo ela, quando a representação se torna o único foco da política corre-se o risco de

serem reforçadas – ainda que não intencionalmente – determinadas relações de dominação anteriores e, portanto, indissociáveis das próprias dinâmicas de configuração das identidades, sejam elas quais forem. Daí a filósofa postular: “A identidade do sujeito feminista não deve ser o fundamento da política feminista, pois a formação do sujeito ocorre no interior de um campo de poder sistematicamente encoberto pela afirmação desse fundamento” (BUTLER, 2012, p. 25).

Conforme se percebe nas linhas e entrelinhas de suas críticas corrosivas às estratégias discursivas responsáveis por sustentar uma certa “ficção fundacionista”, o recurso a Foucault revela-se fundamental. Apesar de o filósofo francês nunca ter dedicado um estudo mais sistemático às questões de gênero em suas obras, sua teoria do biopoder – esboçada, em particular, em *A história da sexualidade* (FOUCAULT, 1988) – é certamente da maior importância para autores, como Butler, empenhados em desconstruir as estruturas a partir das quais os sistemas científicos, linguísticos e jurídicos produzem as próprias subjetividades que deveriam representar. Atenta à tautologia implícita nesta operação, a filósofa observa que se Foucault tem razão em suas análises, a articulação responsável por configurar a categoria “mulheres” como o sujeito do feminismo é, em si mesma, efeito de uma dada versão de biopolítica tendenciosa e autorreferencial. Segundo ela, a crítica feminista não pode mais ignorar impunemente o fato de o próprio “feminino” ser engendrado pelas estruturas discursivas de poder às quais, paradoxalmente, recorre em busca de legitimação. Razão pela qual, do ponto de vista do tão propalado “empoderamento” das mulheres, esta circularidade viciosa se converte em um problema insolúvel – e, não obstante, negligenciado tanto por departamentos universitários, quanto por movimentos sociais, cujas políticas identitárias permanecem alheias aos regimes de normalização que as tornam possíveis e eficazes.

Esta, por sinal, é a principal razão de Butler se insurgir contra autores e ativistas ainda aferrados a uma noção de gênero fortemente “substancial” ou “essencialista”, proclamando, em contrapartida, a necessidade de uma reflexão séria e honesta

sobre as insuficiências das pautas que pressupõem a existência de uma identidade universal comum a todas as mulheres. Segundo a autora, tal expediente se mostra imprescindível para que o gênero não se torne, de novo, tão fixo e determinado quanto na formulação vigorosamente combatida por Simone de Beauvoir de que a biologia seria a fatalidade da condição feminina (CYFER, 2015). Assim, de acordo com a perspectiva adotada em *Problemas de gênero*, sem levar em conta a questão das mediações a partir das quais os discursos são engendrados e incorporados, não a biologia, senão a própria cultura corre o risco de se tornar, perigosamente, o novo “destino da mulher” (cf. BEAUVOIR, 2009). Preocupada com as consequências de tal inversão performativa, Butler recorre ao *queer* para desestabilizar a oposição entre “essencialismo” e “construtivismo”, de certo modo consagrada pelos debates feministas dos anos 1990. Com este intuito, ela se compromete em desmistificar e, é claro, desconstruir as proposições dogmáticas tanto dos apologistas de um sexo biológico definido pela natureza, quanto, ao mesmo tempo, dos defensores do gênero como uma construção cultural inteiramente autodeterminada. A filósofa pondera: “Para Beauvoir, o gênero é construído, mas há um agente implicado em sua formulação, um *cogito* que de algum modo assume ou se apropria desse gênero, podendo, em princípio, assumir um outro” (BUTLER, 2012, p. 29). E em seguida questiona: “É o gênero tão variável e volitivo quanto parece sugerir a explicação de Beauvoir? Pode, nesse caso, a noção de ‘construção’ reduzir-se a uma forma de escolha?” (BUTLER, 2012, p. 29).

Ao colocar em xeque a consideração dos corpos tanto como uma facticidade anatômica e/ou morfológica anterior a toda e qualquer invocação performativa, quanto como uma espécie de *tabula rasa* à espera de um gênero a ser definido por um “eu” pensante diáfano e desencarnado, Butler chama atenção para os significados culturais já atribuídos aos sexos antes mesmo que a “consciência” possa, deliberadamente, optar por um ou outro. De acordo com sua argumentação, o processo que Beauvoir designa como “tornar-se mulher” não pode simplesmente dar-se mediante uma operação de escolha realizada por um sujeito cartesiano-

existencialista perfeitamente imune às configurações culturais e, portanto, em condições de inscrever em corpos, a princípio “neutros” ou “assexuados”, um gênero fixo entre dois tipos ideais à disposição. Evitando, pois, as ciladas inerentes a posicionamentos insensíveis aos efeitos performativos dos discursos sobre a economia dos corpos “gendrados” (*gendered*), Butler lança uma questão crucial para o *queer* como estratégia de resistência às políticas identitárias focadas unilateralmente nos marcadores de gênero: será que esta classificação binária do gênero é dada como necessária apenas dentro de um quadro de referências específico? Em outras palavras, será que a própria categoria “mulheres” só faria sentido no interior da matriz heteronormativa? Como resultado, será que não seriam as próprias tecnologias discursivas do poder responsáveis por estabilizar a distinção normativa entre os sexos? Se esse é o caso, trata-se então de criar condições para que tais coordenadas sejam desarticuladas, a fim de tornar possível a emergência de outros modos de subjetivação, afirmação e reconhecimento pessoal e social. Neste sentido, mediante o recurso à paródia como “performance dissonante”, Butler defende a fecundidade dos “atos corporais subversivos” como estratégia, no limite, política, apta a desnaturalizar as configurações do gênero e, deste modo, desestabilizar suas prerrogativas e atribuições socialmente impostas. Indo além dos extremos do “determinismo” e do “livre-arbítrio”, a filósofa chama atenção para a importância de um olhar transversal, em especial, sobre os estudos feministas e LGBTs. Tomando como exemplo o caso das mulheres, ela pondera: “se alguém ‘é’ uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é” (BUTLER, 2012, p. 21). Portanto, o termo não logra ser exaustivo, uma vez que o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente e homogênea nos diversos contextos culturais, e também porque o gênero estabelece intersecções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas.

Redistribuição e reconhecimento

A despeito de concordar com esta última proposição, Nancy Fraser não hesita a apontar um certo déficit material e histórico na desconstrução das identidades performatizada por Judith Butler. Ciente do esgotamento das políticas de gênero que insistem em desconsiderar o papel tanto das estruturas econômicas, quanto da intersecção com outros marcadores sociais – como a raça, a etnia ou a orientação sexual, por exemplo –, Fraser ressalta a necessidade de superação de uma certa noção de reconhecimento focada em aspectos psicológicos e/ou culturais da identidade, exclusivamente. Disposta a contribuir com uma crítica construtiva às políticas progressistas e, em especial, a determinadas vertentes feministas e pós-feministas, ela constrói cuidadosamente sua teoria social de modo a não negligenciar nem as exigências de reconhecimento cultural, nem tampouco as demandas por uma distribuição de renda menos desigual. Seu objetivo maior consiste, portanto, em ligar duas vertentes ou problemáticas atualmente dissociadas, já que parecem apontar em direções opostas: enquanto a primeira se concentra no reconhecimento das especificidades culturais de indivíduos e grupos, a segunda, ao contrário, busca minimizar ou mesmo equalizar quaisquer distorções econômicas que impeçam uma alocação mais justa de bens e recursos. A fim de explicitar conceitualmente seu ponto de vista, Fraser distingue basicamente duas variações de coletividades: (1) aquelas caracterizadas como “tipos puros” ou “ideais”, marcadas por apenas um tipo de injustiça social, seja de falso reconhecimento ou de má distribuição; (2) as chamadas “coletividades bivalentes”, nas quais os dois tipos de injustiças são igualmente relevantes, sem que se possa determinar um deles como o mais importante, como no caso das opressões de gênero e de raça, por exemplo. Dando prosseguimento a seu metódico enquadramento teórico, as coletividades puras ou ideais se subdividem ainda em outras duas categorias analíticas, de acordo com o tipo de opressão sofrido: (a) as que sofrem injustiças distributivas como a marginalização e a precarização das condições produtivas, como no caso da classe

trabalhadora explorada; (b) as que padecem de injustiças de reconhecimento derivadas do desrespeito e dos inumeráveis efeitos depreciativos e subalternizantes institucionalizados culturalmente como, por exemplo, no caso da “sexualidade desprezada” de gays, lésbicas, transgêneros e outras minorias sexuais.

Além disso, de acordo com a opressão sofrida, fazem-se necessários dois tipos de soluções ou “remédios” a serem aplicados: (1) os afirmativos, geralmente defendidos por “multiculturalistas *mainstream*”, os quais atuam no sentido de mitigar seus sintomas mais pungentes, através, por exemplo, de ações afirmativas; e (2) os transformativos, os quais agem de modo a desestabilizar as próprias estruturas gerativas de tais assimetrias originárias como (a) no caso do socialismo, ao solapar as bases do capitalismo como modo de produção hegemônico, agindo, portanto, como um remédio transformativo em condições de combater as injustiças de má distribuição; e (b) no caso da política *queer*, em que a própria heteronormatividade é impugnada em suas raízes, atuando, pois, como um remédio transformativo apto a corrigir as injustiças de falso reconhecimento, “ostensivamente e no longo prazo”. Fraser considera a situação das coletividades LGBTs para ilustrar sua teoria:

Remédios afirmativos para a homofobia e o heterossexismo são presentemente associados com a política de identidade gay e lésbica. Remédios transformativos, em contraste, são associados à política *queer*, que se propõe a desconstruir a dicotomia homo-hétero. A política de identidade gay trata a homossexualidade como uma positividade cultural, com seu próprio conteúdo substantivo, muito semelhante à etnicidade [...]. Assume-se que essa positividade subsiste em si e de si mesma, necessitando somente de reconhecimento adicional. A política *queer*, em contraste, trata a homossexualidade como um correlato construído e desvalorizado da heterossexualidade; ambas são reificações da ambiguidade sexual e são co-definidas somente uma em relação a outra (FRASER, 2006, p. 237).

No entanto, como poderiam deduzir apressadamente alguns de seus críticos mais contumazes, não se trata absolutamente de dissolver toda e qualquer diferença sexual em uma identidade humana única, universal e inteiramente neutra em relação aos marcadores de gênero, senão de manter um campo de forças permanentemente tensionado por possibilidades e/ou devires sexuais “múltiplos, não-binários e fluidos”, sempre em movimento. Isso, contudo, não é uma tarefa fácil. Afinal, as políticas transformativas tendem a pressupor uma concepção universalista de reconhecimento, segundo a qual não poderiam subsistir quaisquer dúvidas significativas quanto à irreduzível igualdade moral das pessoas – o que, na prática, não se verifica, conforme o crescente número de crimes de ódio contra coletividades específicas deixa evidente. As políticas afirmativas, por seu turno, também têm enfrentado dificuldades concretas, mostrando-se, no mínimo, insuficientes para mitigar as injustiças sociais via aplicação de remédios, até certo ponto, eficazes e emergenciais, mas responsáveis por alguns efeitos colaterais que tendem, paradoxalmente, a reforçar as próprias opressões que deviam originalmente combater. A fim de ilustrar o que entende por “dinâmicas subliminares de reconhecimento”, Fraser menciona a operação de estigmatização dos beneficiários de ações afirmativas – como as cotas raciais ou o bolsa-família, por exemplo –, na medida em que podem ser pejorativamente designados como economicamente incapazes ou mesmo “privilegiados” em relação àqueles que não se qualificam para receber tal tratamento compensatório.

Assim, atenta aos impedimentos reais inerentes à adoção de remédios afirmativos ou transformativos, a autora desloca a ênfase de sua teoria crítica da justiça social tanto do reconhecimento quanto da redistribuição para uma questão, segundo ela, ainda mais fundamental, de “paridade participativa”. Isso quer dizer que não basta que os diversos atores litigantes sejam respeitados e corretamente remunerados, a despeito de suas irreduzíveis singularidades e pertenças culturais. É preciso que, além disso,

tenham plenas condições de tomar parte nas interações sociais, inclusive institucionalmente, sem quaisquer obstáculos e/ou constrangimentos derivados de seu *status* econômico, político ou cultural. De acordo com seu raciocínio, ao apelar tão somente às atribuições simbólicas, sem levar igualmente em consideração o impacto da precarização e da marginalização econômicas, do risco de sectarismo e incomunicabilidade entre os movimentos sociais, ou mesmo da reificação interna e externa das identidades de grupo, os defensores de uma versão estritamente culturalista de reconhecimento se arriscariam a comprometer, à revelia de seus próprios agentes, as chances para uma justiça social, de fato, inclusiva, efetiva e duradoura.

Meramente cultural?

Claro está que as críticas de Fraser a certas versões “pós-modernas” ou “pós-marxistas” do reconhecimento miram, na verdade, um determinado grupo de teóricos multiculturalistas, o qual insiste em negligenciar a centralidade dos componentes materiais e institucionais presentes nas opressões perpetradas, por exemplo, contra coletividades LGBTs. Não obstante, é sob a forma de uma reação contundente contra a sumária desqualificação dos teóricos ditos “culturalistas” que Judith Butler irá redigir seu texto lapidar, “Meramente cultural” (BUTLER, 2016a), no qual esclarece grande parte do teor da polêmica – por sinal, bastante acalorada em fins dos anos 1990 – com aqueles dispostos a questionar a legitimidade do que fora então designado por “esquerda cultural”. Da primeira à última linha, Butler mantém uma postura bastante assertiva ao defender os princípios e posições adotadas em sua trajetória intelectual, empenhando-se em esclarecer que a cultura não pode, de modo algum, ser reduzida a um mero reflexo ou epifenômeno da estrutura social, como parece sustentar *ainda* uma certa tendência de “marxistas neoconservadores”. Em vez disso, representa o processo sempre dinâmico de trocas simbólicas, a partir das quais as identidades se constituem. Portanto, para

Butler, não há uma cultura preexistente à dinâmica de construção – e desconstrução – das identidades: criamos a nossa identificação com uma cultura que não existe *a priori*, mas está sendo criada *no mesmo processo* em que é produzida a identificação. Deste modo, a cultura passa a ser definida não como patrimônio ou herança do passado, nem tampouco como esperança ou projeto de futuro, senão como produção do presente mediante a incorporação, sempre em processo, de enunciados performativos partilhados intersubjetivamente.

Passando da defesa ao ataque, é a vez de Butler provocar nominal e *amigavelmente* Nancy Fraser, dizendo que as críticas recebidas contra uma suposta redução da teoria marxiana aos estudos culturais, assim como a acusação de serem os movimentos culturais os responsáveis pela fragmentação da esquerda, seriam ambas provenientes de certos grupos de “marxistas ortodoxos” e “conservadores sexuais” ressentidos pela crescente vitalidade e visibilidade das pautas LGBTs junto aos círculos intelectuais progressistas e à sociedade de modo geral. Conforme a argumentação de Butler procura deixar evidente, a compreensão de Fraser a respeito das injustiças sofridas por lésbicas, gays e outras minorias sexuais como sendo de “falso reconhecimento” (*misrecognition*) teria a finalidade subliminar de desqualificá-las como “secundárias”, “derivadas” e, portanto, menos graves que as injustiças “reais” de “má distribuição” (*maldistribution*) sofridas pela classe trabalhadora explorada. Deste modo, Butler observa que um certo “menosprezo pelo cultural” subjaz às críticas que procuram desautorizar algumas das mais instigantes reflexões sobre a vida social pelo simples fato de tomarem por base uma abordagem teórica informada pelo pós-estruturalismo francês – o qual teria supostamente frustrado o marxismo, sendo, por isso, tido como “destrutivo”, “relativista” e/ou “politicamente paralisante”.

A fim de contestar as acusações de negligência às condições materiais e históricas em seus trabalhos, Butler resgata *insights* valiosos trazidos pelas feministas socialistas nos anos 1970 e 1980, os quais recorrem à *Ideologia alemã* (1846) de Marx, e à *Origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884) de Engels para

revalidar a tese de que a família é parte indelével do “modo de produção” capitalista. Uma vez que tanto a “produção do gênero” quanto a própria “produção de seres humanos” contribui de forma direta para a reprodução das condições materiais de vida, ambas devem ser consideradas como fundamentais para a manutenção das normas que estabilizam o funcionamento da economia política. Assim, essencial à posição do feminismo socialista da época é a concepção de que a família não é um dado exclusivamente natural. Na condição de arranjo social específico de funções parentais, ela permanece contingente e potencialmente transformável. Em consequência, é lícito assumir que tanto o “gênero” quanto a “sexualidade” tornam-se parte da “vida material” não apenas pelo modo que atendem à divisão sexual do trabalho, mas, principalmente, pelo fato de o gênero normativo ser indissociável da reprodução da família heterossexual. Demonstrando certa perplexidade diante das críticas usualmente dirigidas ao caráter “fluido”, “pouco rigoroso” ou “meramente cultural” da teoria *queer*, Butler pondera: “Por que um movimento preocupado em criticar e transformar os modos pelos quais a sexualidade é socialmente regulada não deveria ser entendido como central ao funcionamento da economia política?” (BUTLER, 2016a, p. 238).

Na verdade, boa parte do confronto teórico entre Butler e Fraser radica-se precisamente na compreensão da própria natureza do capitalismo contemporâneo, incidindo diretamente sobre a viabilidade dos modos pelos quais ele poderia vir a ser superado. Apesar do incontornável dissenso, em “Heterossexismo, falso reconhecimento e capitalismo: uma resposta a Judith Butler”, Nancy Fraser é incisiva ao enumerar os inquestionáveis méritos do ensaio de sua interlocutora. Conforme ela própria reconhece, “Meramente cultural” retoma questões sumamente significativas para a teoria social, sendo bastante feliz ao fazer um diagnóstico conciso e exato sobre a tão problemática situação da esquerda na conjuntura intelectual e política de fins dos anos 1990. Fraser ainda avalia como extremamente positivo o resgate de importantes *insights* do feminismo socialista dos anos 1970 e

1980 – cuja legitimidade, segundo ela, certos “modismos” políticos e culturais têm se esforçado em questionar. Ela ainda reputa como não menos profícua a firme disposição de Butler para articular tais paradigmas com tendências válidas de “escolas” mais recentes, a saber, as análises do discurso, os estudos culturais e, sim, também o pós-estruturalismo.

No entanto, a despeito da admiração e respeito mútuo, são igualmente notórias suas divergências políticas, em especial, a respeito de *como* exatamente colocar em prática um certo projeto comum de reflexão e de luta contra as diversas formas de injustiças sociais, seja devido ao falso reconhecimento das identidades culturais, à má distribuição de recursos e bens econômicos, ou ao vínculo indelével mantido entre o heterossexismo, a reprodução de corpos gendrados (*gendered*) e o modo de produção capitalista. Ao dar início à contestação das críticas de Butler, Fraser considera totalmente inadequada a assimilação de suas teorias a vertentes “ortodoxas” ou “sexualmente conservadoras” dentro do marxismo. Tanto que suas ideias a respeito do feminismo e do *queer* se articulam de modo a superar as velhas distinções entre “estrutura” e “superestrutura”, entre opressões “primárias” e “secundárias” etc., deste modo, refutando o suposto “primado da economia” em sua teoria. Assim, longe de revogar as opressões sofridas por gays, lésbicas e outras minorias sexuais como “meramente” culturais, a autora pretende mostrar que o falso reconhecimento não significa, pura e simplesmente, ser desrespeitado, menosprezado ou desvalorizado nas atitudes conscientes ou mentais de outros. Antes, é ter negado o status de “parceiro integral” nas interações sociais, sendo, portanto, impedido de “participar como um igual na vida social” – não em consequência de uma má distribuição de recursos, senão como resultado de “padrões institucionalizados” de interpretação e avaliação, os quais levam à consideração de alguém como digno ou indigno de respeito ou estima – nas leis, nas políticas de bem-estar social, na medicina ou na cultura *pop*, or exemplo.

Outro ponto controvertido nesta rica interlocução entre as duas filósofas é a questão da materialidade das opressões sofridas

por lésbicas, gays, transgêneros e outras minorias sexuais. Apesar de Butler alegar o contrário, em momento algum Fraser sustenta a desconsideração de seus danos pelo fato de serem “meramente” culturais. Embora atribua uma origem cultural às opressões heterossexistas, ela nunca afirmou serem elas subordinadas àquelas de proveniência econômica, ou destituídas de implicações materiais. Pelo contrário. Para ela, as raízes do heterossexismo econômico são precisamente as relações de reconhecimento: um padrão institucionalizado que constrói a heterossexualidade como normativa e a homossexualidade como desviante, deste modo, negando a paridade participativa a gays, lésbicas e transgêneros. De acordo com sua argumentação, alterando as relações de reconhecimento, a má distribuição desapareceria. Tal pressuposição, aliás, levanta uma dúvida crucial: é preciso transformar a estrutura econômica do capitalismo contemporâneo a fim de corrigir as desvantagens econômicas dos LGBTs? Fraser defende que não, já que, segundo ela, o capitalismo tem demonstrado não ter qualquer tipo de resistência em acatar iniciativas “*gay-friendly*” que concedam direitos iguais a casais heterossexuais e homoafetivos como expediente “*mercadológico*” para agregar valor às marcas – em total conformidade, portanto, com as estratégias de *branding* e marketing corporativo. Tanto é assim que grandes companhias multinacionais como a American Airlines, a Apple e a Disney, por exemplo, têm adotado diversas políticas inclusivas de concessão de benefícios de parceria doméstica também aos casais homoafetivos, sem qualquer temor aparente que suas ações possam vir a despertar a ira de grupos conservadores e/ou religiosos. Assim, através da análise de tais casos específicos, Fraser refuta a hipótese *queer* de que o capitalismo seria “automaticamente” desestabilizado com o fim dos binarismos que lhe servem de lastro, concluindo que, não, o capitalismo não requer necessariamente o heterossexismo para se manter. Conforme a autora explicita, a “boa notícia” é que não é preciso “derrubar” o capitalismo para que gays, lésbicas, transgêneros e outras minorias sexuais sejam respeitadas e reconhecidas corretamente – ainda que possa ser necessário superá-lo por outros motivos.

Pós-feminismo e neoliberalismo

A este respeito, a leitura do capítulo “O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história”, publicado por Fraser em *Fortunes of Feminism*, é bastante elucidativa para se pensar os novos dispositivos de exploração surgidos na era “pós-socialista”. Neste artigo, a autora investiga uma tese controvertida: será que o feminismo e o neoliberalismo não compartilhariam uma espécie de “afinidade secreta”? Atenta a uma certa “cooptação” das políticas centradas no reconhecimento das identidades sexuais pelo “novo espírito” do capitalismo “pós-fordista”, Fraser denuncia uma certa instrumentalização das bandeiras da chamada “segunda onda” do feminismo pela agenda neoliberal. Em seu lúcido diagnóstico sobre os desafios da causa pelos direitos das mulheres e de outras minorias sexuais em comparação com as pautas defendidas nos anos 70 e 80, ela constata:

O que foi verdadeiramente novo sobre a segunda onda do feminismo foi o modo pela qual ela entrelaçou, em uma crítica ao capitalismo androcêntrico organizado pelo Estado, três dimensões analiticamente distintas: econômica, cultural e política. Porém nas décadas seguintes, as três dimensões de injustiça tornaram-se separadas, tanto entre si, quanto da crítica ao capitalismo. Com a fragmentação da crítica feminista vieram a incorporação seletiva e a recuperação parcial de algumas de suas tendências. Separadas umas das outras e da crítica social que as tinha integrado, as esperanças da segunda onda foram recrutadas a serviço de um projeto que estava profundamente em conflito com a nossa ampla visão holística de uma sociedade justa. Assim, desejos utópicos acharam uma segunda vida como correntes de sentimento que legitimaram a transição para uma nova forma de capitalismo pós-fordista, transnacional, neoliberal (FRASER, 2009, p. 14).

Assim, diante da perda de um certo denominador comum em condições de alinhar e fazer convergir as lutas de grupos subalternos os mais diversos, Fraser considera prudente – e mesmo necessário – “reconectar” as lutas contra a sujeição personalizada à crítica ao sistema capitalista – o qual, ainda que acene com vagas promessas de felicidade, na prática, só faz substituir um modo de subalternização por outro mais eficaz. Longe de querer “unificar” as diversas pautas em disputa, Butler, por seu turno, chama atenção para a valorização da “diferença” como um fator de suma importância não apenas, externamente, a fim de distinguir entre si os diversos grupos culturais, como também, no interior mesmo de tais coletividades, como a própria condição de possibilidade da construção das identidades. Portanto, sua ênfase não recai exatamente na necessidade de uma maior “comunicação” ou “sinergia” entre grupos constitutivamente heterogêneos, senão na defesa do caráter irredutivelmente plural e insubmisso de sujeitos e corpos, seja qual for a identidade cultural assumida, igualmente merecedores de um correto reconhecimento das diferenças – sem as quais, o próprio o clamor pelo reconhecimento seria, a rigor, destituído de qualquer sentido político.

Seja como for, ao comparar esses dois, por assim dizer, programas de atuação – o da “sinergia” e o da “diferença”, ambos derivados de posicionamentos situados à esquerda do espectro político –, Fraser defende a superioridade, não apenas teórica, de sua metodologia sobre a de Butler. Ao validar sua articulação com base em análises sobre as condições materiais e históricas que tornam possível o funcionamento de certos dispositivos e não de outros, um materialismo histórico renovado e autocrítico estaria melhor capacitado a resistir e a progredir, onde as diversas formas de intervenção estritamente redescritivas ou linguísticas estariam fadadas a sucumbir, seja diante da mobilização de seu discurso para outros fins, seja da falta de efetividade prático-política. Sob sua ótica, portanto, não restam dúvidas: “a historicização representa uma abordagem melhor da teoria social do que a desestabilização ou a desconstrução” (FRASER, 2017, p. 292). Isso, contudo, não quer absolutamente dizer que Fraser desaprove

o *pathos* desconstrutivo de Butler como pouco rigoroso em teoria, ou incapaz de produzir resultados tangíveis na prática. Antes, como a própria autora reconhece, ainda que em uma discreta nota de rodapé, a desconstrução como método de trabalho é, na maior parte dos casos, muito superior às propostas defendidas pelas políticas de identidade convencionais. Conforme ela própria admite, ao contrário destas últimas, aquela primeira tem o mérito de oferecer uma resistência ativa e potente diante dos protocolos de posituação simplesmente afirmativos, configurando-se, assim, como um legítimo veículo de transformação social – nesse sentido, aproximando-se inclusive do socialismo, entendido por Fraser como uma abordagem transformativa das tradicionais políticas de redistribuição. Não obstante, como ela própria faz questão de ressaltar, somente um rigoroso trabalho de historicização pode, com efeito, legitimar uma avaliação crítica que, tanto em seu diagnóstico quanto em seu modo de atuação, não se abstenha de submeter suas hipóteses ao crivo das especificidades próprias à situação material e histórica do capitalismo contemporâneo. Somente a partir deste enquadramento teórico, seria factível apontar e talvez até potencializar, no âmago mesmo de suas lacunas, chances reais para uma “agência contrassistêmica” em condições de tornar o *modus operandi* do capital, de fato, estruturalmente “instável”. Isso só é possível por agir concretamente não como meras propriedades abstratas da linguagem – seja como “ressignificação” e/ou “performatividade” –, senão como resultantes das próprias contradições de relações sociais específicas e historicamente situadas.

Fraser conclui a defesa de seu posicionamento em relação ao de Butler chamando significativa atenção aos “imperativos morais” subjacentes tanto à teoria social quanto à prática política: “Com um olhar historicamente específico e diferenciado da sociedade capitalista contemporânea, podemos localizar as lacunas, o não isomorfismo de *status* e classe, as múltiplas interpelações contraditórias de sujeitos sociais e os muitos *imperativos morais* complexos que motivam as lutas por justiça social” (FRASER, 2017, p. 292). Coincidentemente ou não, os trabalhos mais recentes de Butler têm procurado percorrer esta seara, conforme a publicação

de *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética* (BUTLER, 2015) e de *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* (BUTLER, 2016b) deixam evidente. Em conclusão, malgrado a seriedade com que ambas se engajam nas discussões sobre as origens culturais do heterossexismo, bem como sobre a viabilidade do *queer* como estratégia de resistência e subversão, Fraser e Butler, na verdade, mostram-se igualmente empenhadas na tarefa de transformação social compartilhada pelas diversas ramificações de uma teoria crítica da sociedade. O que, contudo, não quer absolutamente dizer que suas divergências teóricas sejam insignificantes ou passíveis de conciliação.

Referências

BEAUVOIR, S. **O segundo sexo**. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BUTLER, J. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 4ª Edição, 2012.

_____. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. Meramente cultural. Trad. Aléxia Bretas. **Idéias**, v. 7, n. 2, p. 229-248, 2016a.

_____. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Trad. Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016b.

CYFER, I. Afinal, o que é uma mulher? Simone de Beauvoir e a “questão do sujeito” na teoria crítica feminista. **Lua Nova**, 94, p. 41-77, 2015.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade: a vontade de saber** (vol. 1). Trad. M. T. da C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. Trad. Julio Assis Simões. **Cadernos de Campo**, n. 14/15, p. 231-239, 2006.

_____. O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. Trad. Anselmo da Costa e Sávio Cavalcante. **Mediações**, v. 14, n. 2, p. 11-33, 2009.

_____. **Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis**. London, New York: Verso, 2013.

_____. Heterossexismo, falso reconhecimento e capitalismo. Trad. Aléxia Bretas. **Idéias**, v. 8, n. 1, p. 277-293, 2017.

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

Feminismo, identidade e exclusão política em Judith Butler e Nancy Fraser¹

*Ingrid Cyfer*²

Resumo: O objetivo deste artigo é apontar déficits normativos em Judith Butler, assim como pontos cegos no diagnóstico de Nancy Fraser. Com base em Fraser, sustento que Butler não pode justificar sua crítica à exclusão e nem tampouco diferenciar práticas mais ou menos opressoras em razão de um preconceito pós-estruturalista contra critérios normativos. De outro lado, com base em Butler, argumentarei que a recusa de Fraser em articular psicologia e política lhe deixa sem ferramentas para diagnosticar as ambiguidades da motivação da subordinação, em particular nos casos de injustiça de gênero.

Palavras-chave: J. Butler; N. Fraser; Feminismo; Teoria Crítica.

Feminism, identity and political exclusion in Judith Butler and Nancy Fraser

Abstract: This article aims to highlight Judith Butler's normative deficits as well as blind spots in Nancy Fraser's diagnosis. As far as the normative deficit is concerned, I rely on Fraser's claim that Butler could neither justify her critique of exclusion nor distinguish among more or less oppressive practices due to a poststructuralist prejudice against normative criteria. On the other hand, based on Butler's work, I point out that Fraser rejects the entanglement between politics and psychology, what leaves her with no tools to grasp the ambiguities in the motivations of subordination, especially when it comes to gender injustices.

Key Words: J. Butler; N. Fraser; Feminism; Critical Theory.

¹ Recebido em 05/02/2017 e aprovado em 18/03/2017.

² Professora do departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Contato: ingridcy@gmail.com.

Feminismo, identidad y exclusión política en Judith Butler y Nancy Fraser

Resumen: El objetivo de este artículo es identificar déficits normativos en Judith Butler, así como “puntos ciegos” en el diagnóstico de Nancy Fraser. Con base en Fraser, sostengo que Butler no puede justificar su crítica a la exclusión ni diferenciar prácticas más o menos opresivas debido a un prejuicio posestructuralista contra criterios normativos. Por otra parte, con base en Butler, argüiré que la negativa de Fraser a combinar psicología y política la priva de herramientas para diagnosticar las ambigüedades de la motivación de la subordinación, particularmente en los casos de injusticia de género.

Palabras clave: J. Butler; N. Fraser; Feminismo; Teoría Crítica.

Na década de 1990, boa parte dos debates acadêmicos feministas circundaram o livro *Problema de gênero: feminismo e a subversão da identidade* de Judith Butler. Na filosofia política feminista não foi diferente. O livro de Butler trazia e ainda traz desafios, ideias ousadas e inquietações para autoras feministas que protagonizavam os debates sobre poder, autonomia, subjetivação, democracia e ação coletiva.

Nancy Fraser destaca-se entre essas protagonistas. Engajou-se em inúmeras discussões com Butler, em cujo trabalho enxergou uma importante contribuição para articular uma crítica feminista à política de identidade, assim como para fazer o diagnóstico de opressão de gênero. No entanto, nessa mesma obra de Butler, Fraser identificou limitações relacionadas à sua recusa em articular os critérios normativos que estavam na base da formulação de seus diagnósticos. Mas para Fraser essas limitações poderiam ser superadas complementando-se o diagnóstico de Butler com a justificação de um critério normativo positivo. Essa tarefa, insistentemente recusada por Butler, poderia, segundo Fraser, ser assumida por ela mesma ou por outras teóricas críticas feministas (FRASER, 2011, 2014).

Mas a recusa de Butler em articular um critério normativo positivo não duraria muito. Seu trabalho da década de 2000 sofreu uma guinada que tem sido designada como “virada ética”. Essa fase de seu pensamento trouxe importantes mudanças em sua

concepção de política, reconhecimento e exclusão, mudanças decorrentes em grande medida da disposição de Butler em explicitar o critério normativo por trás de sua crítica à exclusão.

O propósito deste artigo, porém, não é discutir tais mudanças. O objetivo aqui é reconstituir o debate entre Butler e Fraser da década de 1990 sobre sujeito do feminismo e exclusão política. Embora essa discussão seja cronologicamente antiga na obra das autoras, ela não é teoricamente ultrapassada. Ao contrário, suas reflexões atuais reverberam as posições que tomaram em suas discussões em torno de *Problema de gênero*. Além disso, as eventuais inflexões em seus respectivos pensamentos também foram impactadas e até mesmo motivadas pelas críticas que dirigiram uma à outra nesse contexto. Por isso, considero que revisitar essa discussão contribui, de um lado, para trazer à tona as diferenças epistemológicas entre as autoras, diferenças estas que em seus trabalhos mais recentes estão apenas sugeridas; e, de outro lado, contribui para compreender as influências recíprocas que esse debate produziu no pensamento de cada uma delas.

No entanto, essas influências recíprocas não sugerem, a meu ver, uma complementaridade entre Butler e Fraser. Ao contrário de Fraser, considero que as fronteiras epistemológicas entre o feminismo pós-estruturalista e a teoria crítica feminista não é ultrapassável, ou ao menos não tão facilmente ultrapassável como Fraser acredita.³ Assim, ao trazer à tona os pontos cegos das autoras não pretendo saná-los pela combinação de seus argumentos, mas apenas explicitar, por meio de suas discussões, o que acredito que sejam déficits normativos em Butler, e déficits de diagnóstico em Fraser.

O primeiro argumento deste artigo é o de que o déficit normativo de Butler, na década de 1990, está relacionado a um preconceito pós-estruturalista em relação a critérios normativos, que os equipara invariavelmente a normas regulatórias. A primeira tarefa do artigo, portanto, será elucidar a diferença entre estes últimos por meio das críticas de Fraser a Butler.

³ Discuto essa questão em Cyfer (2009).

O segundo argumento do artigo, por sua vez, é o de que o déficit de diagnóstico de Fraser está relacionado ao preconceito dela em relação à investigação da dimensão psíquica da motivação da subordinação. A autora evita deliberadamente oferecer diagnósticos que abordem esse aspecto da subordinação por considerar que estes estão na base da justificação de remédios políticos voltados para “reengenharias da consciência”, que só reforçam o estigma que recai sobre grupos sociais vulneráveis. A segunda tarefa deste artigo, portanto, será a de justificar por que a exploração da vida psíquica do poder é indispensável para a produção de diagnóstico de injustiças sociais, em particular injustiças de gênero.

A primeira seção do artigo será dedicada a expor sinteticamente os principais argumentos de *Problema de gênero*, a obra que impulsiona os debates que serão analisados aqui. Em seguida, será discutida a obra *A vida psíquica do poder*, buscando-se salientar a concepção de crítica, resistência e reconhecimento ali articuladas.

Por fim, a terceira seção será dedicada a discutir a posição de Fraser em relação à dimensão ontológica e normativa do argumento de Butler em *Problema de gênero* de modo a explicitar as críticas de Fraser ao déficit normativo de Butler. Além disso, nessa mesma seção será retomada a relação entre política e psicologia em *A vida psíquica do poder* com o objetivo de relacionar a dimensão ontológica do argumento de Butler, que Fraser subscreve, com a necessidade de explorar a vida psíquica do poder. Por meio dessa comparação, pretendo explicitar o que entendo como sendo um déficit de diagnóstico em Fraser.

1) Judith Butler – identidade e exclusão

Em *Problema de gênero*, Judith Butler teoriza a respeito da exclusão no interior do próprio movimento feminista relacionando-a ao discurso identitário que predominava no movimento feminista norte-americano até então. Seu principal

ponto é o de que a identidade da mulher no movimento feminista, assim como qualquer outra, é reducionista e excludente, uma vez que não há características humanas suficientemente estáveis e abrangentes. Por isso, para a autora, as políticas de identidade não são permeáveis à multiplicidade de interesses e demandas dos integrantes do grupo que pretende representar (BUTLER, 2007, p. 34). Nessa perspectiva, uma das principais tarefas do feminismo é trazer à tona os conflitos que estiveram presentes na construção da identidade da mulher representada no movimento feminista.

Butler inspira-se no trabalho de Foucault, especialmente em *História da sexualidade*, no qual o autor sustenta que a principal marca da modernidade é o controle político sobre o corpo, uma consequência do fato de a conduta sexual ter se tornado um tema estrategicamente relevante à medida que a modernidade tornou o crescimento populacional uma questão política. Nesse contexto, a política gradativamente extrapola seus temas clássicos (como o fundamento do Estado e o modo correto de governar) para incluir também o controle e a classificação do corpo. Essa classificação, por sua vez, respalda-se em outro traço típico da modernidade, a ciência, responsável por estabelecer os critérios para distinguir o comportamento sexual sadio do doentio.

Foucault sustenta que na modernidade a ciência e o poder se misturaram até o ponto de se fundirem. Dessa fusão, emerge o que chama de “*scientia sexualis*”, que constitui o sexo como objeto da verdade, que ordena, classifica e define procedimentos para produzir a verdade do sexo (FOUCAULT, 2005, p. 56). Mas essas normas, esse poder-saber, não apenas incidem ou reprimem o sujeito, elas o constituem. A ideia de Foucault, incorporada por Butler, é a de que o poder que se exerce sobre o corpo e o sexo:

não tem a forma da lei nem os efeitos da interdição [...], não fixa fronteiras para a sexualidade, provoca suas diversas formas, seguindo-as através de linhas de penetração infinitas. Não a exclui, mas inclui no corpo à guisa de modo de especificação dos indivíduos que cria a identidade do sujeito. Não procura esquivá-la, atrai suas variedades como espirais onde o prazer e

poder se reforçam. Não opõe barreira, organiza lugares de máxima saturação. Produz e fixa o despropósito sexual (FOUCAULT, 2005, p. 47).

Judith Butler aproveita essa concepção de norma para questionar o caráter científico e natural da mulher. Para ela, não basta compreender o gênero como uma construção social; é necessário também trazer à tona o caráter discursivo do próprio sexo (BUTLER, 1993, p. 23 e 2007, p. 33).

Seguindo Foucault, Butler afirma que o sexo não corresponde a uma superfície politicamente neutra sobre a qual a cultura incide, mas sim a um produto de discursos científicos que exprimem determinados interesses políticos e sociais. A concepção de sexo como um dado natural é um efeito da construção cultural de comportamentos esperados dos sujeitos. Assim, em Butler, tanto sexo quanto gênero são construções socioculturais, resultam da tentativa de os sujeitos se adequarem a regras sociais que constroem a mulher a se comportar de modo “feminino”, e o homem a agir de modo “masculino”. É nesse sentido que Butler afirma que o gênero é performativo, ou seja, que o gênero é constituído por modos de agir associados à feminilidade e à masculinidade.

A norma disciplinar fundamental da identidade de gênero para Butler é a *heteronormatividade*, que estabelece a heterossexualidade como princípio regulatório da sexualidade. Uma das principais consequências da reiterada reprodução da performance da heteronormatividade é a ocultação do caráter político da norma disciplinar. De tanto ser repetida em toda parte, ela termina ganhando status de “natural” e, portanto, de “universal”.

Se é a *performance* conforme a heteronormatividade que cria a ilusão de femininos e masculinos naturais, o *locus* da desconstrução da identidade “natural” será também a performance do sujeito. Mas, nesse caso, o comportamento do sujeito deverá confundir a correspondência entre desejo, sexo e gênero ao invés de confirmá-la.

Em um mundo heteronormativo, as “drag queens” são subversivas justamente porque incitam essa confusão. As “drags” não modificam a representação do feminino; afinal, elas, ao contrário, reproduzem o feminino de modo completamente estereotipado. No entanto, sua performance da feminilidade é realizada por um corpo anatomicamente masculino. Assim, elas expõem publicamente a possibilidade de dissonância entre sexo, sexualidade e gênero, desestabilizando a fundamentação da identidade feminina e masculina na natureza. Essa desestabilização questiona as normas de gênero hegemônicas e torna o terreno das identificações mais instável e, por isso, mais permeável a performances subversivas.

a) A vida psíquica do poder e o reconhecimento

Reconhecimento é um tema que atravessa toda a obra de Butler. Desde seu primeiro livro *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century in France*, reconhecimento tem sido uma questão central em suas reflexões. Segundo a própria Butler, esse é o tema (e não gênero) que motiva e atravessa toda a sua obra.⁴

Na década de 1990, sua abordagem do reconhecimento será em grande medida motivada pelas críticas dirigidas a *Problema de gênero*, em particular por aquelas críticas que discutiam o problema da agência e da autonomia do sujeito produzido pelo poder. Essas críticas sugeriam que Butler havia criado uma armadilha para si mesma ao confiar em Foucault para fazer sua crítica à identidade. Assim, como Foucault, Butler foi acusada de “matar o sujeito”, sua capacidade de ação, sua autonomia.

As primeiras respostas de Butler a essa crítica vieram em seu livro de 1993, *Bodies that Matter*, em grande parte dedicado a esclarecer e refinar seu conceito de *performance*. No entanto, em 1997, Butler admitirá que para avançar mais nessa resposta

⁴ Entrevista de Judith Butler no documentário Judith Butler, philosophe en tout genre (2006).

seria necessário enfrentar o paradoxo da concepção do processo de formação do sujeito de Foucault, que Butler incorporou em *Problema de gênero*. Esse paradoxo, segundo Butler, estrutura o debate sobre a capacidade de ação do sujeito produzido pelo poder que, por sua vez, expõe a ambivalência de seu processo de produção. Butler sintetiza essa ambivalência na seguinte questão:

como o sujeito pode ser considerado condição e instrumento para agência e ser ao mesmo tempo o efeito de sua subordinação, entendida como privação da agência; como a ação pode ser pensada em oposição às forças de subordinação? (BUTLER, 1997b, p. 10, tradução livre).

A fim de refutar as acusações de determinismo, Butler admite que precisa explicar a relação entre subordinação à norma e ação. Afinal, se é a norma que produz ao mesmo tempo em que subordina o sujeito, mas este último não é simplesmente determinado por ela, isso implica que haja alguma agência do sujeito no cumprimento da norma. No entanto, sua influência foucaultiana lhe leva a admitir que não há um sujeito anterior à norma que, ao mesmo tempo em que se subordina a ela, decide deliberadamente cumpri-la ou descumpri-la.

Escrevendo de uma perspectiva não iluminista, e pós-liberatória (como diz a autora), Butler recusa a ideia de que haja um agente antes da ação. Mas, sendo assim, quem ou o que é o agente na relação com a norma? Que tipo de ação é possível no momento de submissão à norma, momento este que consiste no próprio processo de subjetivação? O problema de fundo aqui é: o que vem primeiro, o sujeito ou a norma? A resposta é Butler é:

Não há, por assim dizer, nenhuma transição conceitual a ser feita entre o poder como externo ao sujeito, que “age sobre”, e o poder constitutivo do sujeito, “sobre quem a ação incide”. O que se pode entender como

forma de transição é na verdade uma ruptura, uma reversão constitutiva do próprio sujeito (BUTLER, 1997b, p. 15, tradução livre).

A reversão constitutiva do próprio sujeito remete à apropriação do poder pelo sujeito. O sujeito sobre o qual o poder incide não é o mesmo poder “exercido por ele”. A apropriação do poder pelo sujeito não consiste numa operação que deixa o primeiro intacto. O ato de apropriação pode modificá-lo até o ponto de o poder do sujeito funcionar contra o poder que o constituiu. É assim que Butler compreende a resistência e responde às críticas de que em *Problema de gênero* ela teria “matado o sujeito”.

No entanto, para chegar a essa concepção de resistência, Butler precisa explicar no que consiste essa apropriação, precisa explicar o processo de incorporação da norma pela psique do sujeito em formação. É por isso que Butler dedica todo um livro à tarefa de abordar a relação entre psique e poder. Em suas palavras:

Se formas de poder regulatório são sustentadas em parte por meio da formação de um sujeito, e se essa formação ocorre de acordo com as exigências do poder, especificamente, com a incorporação das normas, então uma teoria da formação do sujeito deve descrever esse processo de incorporação, e a noção de incorporação deve ser interrogada a fim de se apurar a topografia psíquica que assume. *Como a sujeição ao desejo requer e institui o desejo pela sujeição?* (BUTLER, 1997b, p. 19, tradução livre, minhas ênfases).

Esse é o problema teórico que estrutura o livro *The Psychic Life of Power*. Nessa obra, Butler admite que terá de ir além de Foucault que, como diz ela, “era notoriamente taciturno no tópico da psicanálise” (BUTLER, 1997b, p. 18, tradução livre), pois o processo de subjetivação entendido como subordinação a uma norma por um sujeito (em formação) que a reitera exige que se investigue o processo de incorporação psíquica da norma.

b) A melancolia e a incorporação da perda constitutiva

O processo de incorporação psíquica da norma, ao ser entendido como parte do processo de subjetivação, leva Butler a relacionar a produção da identidade e a exclusão política à incorporação da perda, mais precisamente ao que Freud chamou de *melancolia*.

Em *O Ego e o Id*, Freud define melancolia como um o processo contínuo de luto pela perda de um objeto. Como o luto é contínuo, a vinculação com o objeto perdido também o é. O sentimento de perda torna-se, assim, permanente e se instala na psique humana através do processo de identificação. Desse modo, o objeto perdido é preservado como parte da própria psique. É isso que Freud chama de identificação regressiva (BUTLER, 1997b, p. 133). Assim, o objeto perdido coexiste com o próprio ego. Nós perdemos o objeto no mundo externo, mas suportamos essa perda porque é ela que nos provê a possibilidade de tornar permanente nossa vinculação com ele no mundo interno. Ou seja, só podemos desistir de um objeto porque temos o recurso da “incorporação melancólica” (*ibid.*).

Butler aproveita a identificação regressiva freudiana para interpretar a identidade de gênero. Ela afirma que as identidades “masculina” e “feminina” são estabelecidas através de proibições que impõem a perda de determinadas formas de viver a sexualidade e que reprimem o luto por essa perda (BUTLER, 1997b, p. 135).

Uma identidade de gênero coerente, que é indispensável para o reconhecimento social, pressupõe o cumprimento da norma da heterossexualidade. Ter o direito a uma identidade de gênero inteligível implica reprimir a melancolia da homossexualidade. Por isso, os vínculos homossexuais não apenas transgridem a heteronormatividade, eles têm o poder de corroer as categorias de gênero. A ameaça que representam não é externa, é interna. Trazem à tona a possibilidade de retomar o objeto perdido, mas um objeto de cuja repressão e esquecimento depende o reconhecimento social (BUTLER, 1997b, p. 136).

A heterossexualidade, portanto, torna-se natural pela rejeição da homossexualidade, uma vez que a identidade de

gênero hegemônica é obtida pela incorporação melancólica da homossexualidade (BUTLER, 1997b, p. 137). Essa perda não pode ser externalizada e, por isso, ela se volta contra o próprio ego na forma de superego. A proibição do luto da homossexualidade forma nosso sentimento de culpa que é continuamente reforçado pelo superego.

A conduta social ideal é definida por oposição à homossexualidade; é um ideal que aparece concretamente nos padrões aceitos de família, de classe e de nação. Esse ideal incide tanto sobre aqueles que o realizam, quanto sobre aqueles que falham em realizá-lo, provocando nestes últimos um sentimento de inadequação e culpa (BUTLER, 1997b, p. 141). No entanto, a renúncia à homossexualidade e sua conseqüente internalização a reforçam na exata medida que a heterossexualidade é externalizada.

Trazer a identificação melancólica de Freud para o tema da identidade de gênero leva Butler a refletir sobre a ligação entre performatividade e melancolia, ou seja, sobre a relação entre a “perda constitutiva internalizada” e a “performance de gênero externalizada”. Conforme já foi dito, em *Problema de gênero*, ela aponta a “drag queen” como um exemplo de performance subversiva em um mundo em que a heteronormatividade é a norma de gênero hegemônica. Mas em *The Psychic Life of Power*, Butler admitirá que dizer que o gênero é performado não é suficiente, porque isso implica reduzir a atuação psíquica do gênero àquilo que é exteriorizado na performance, desconsiderando-se as formas de rejeição e repúdio que organizam a performance de gênero. Por isso, Butler considerará indispensável para seu projeto explorar, com a psicanálise, a opacidade do inconsciente e a dinâmica psíquica da incorporação melancólica do gênero (BUTLER, 1997b, p. 144).⁵

⁵ Butler admite aqui explicitamente a limitação de sua compreensão de gênero em *Problema de gênero*.

c) A resistência à subordinação

Butler retoma a concepção de *interpelação* de Althusser para tratar da resistência. Nesse autor, a resposta à interpelação implica reconhecer autoridade naquele que nos aborda. Um dos exemplos de Althusser mais conhecidos é o do policial que aborda uma pessoa na rua. Ao gritar “Ei, você!”, o policial constitui a identidade daquele a quem se dirige. O policial encarna a autoridade e seu chamado é o esforço de disciplinar a conduta daquele que é abordado. Se o interpelado atender ao chamado, ele dará início ao processo performativo que constitui a identidade de subordinado à autoridade policial. Caso contrário, ou seja, se o interpelado não se voltar para responder ao chamado da autoridade, sua condição de subordinado não se consolida. A subordinação, portanto, requer que o interpelado reconheça a autoridade da norma. Mas esse reconhecimento é imprevisível. O disciplinamento é sempre apenas uma tentativa (BUTLER, 1997b, p. 95).

No entanto, para entender a motivação da resistência, ou seja, por que o sujeito resiste à interpelação, é preciso antes entender porque ele a atende. Para Butler, isso exige entender não apenas o processo de produção das identidades, mas também a necessidade de o sujeito de se vincular à norma, ou seja, é preciso entender sua vinculação à norma que lhe confere existência à medida que o subordina (BUTLER, 1997b, p. 104).

Seguindo Foucault, Butler afirma que qualquer identificação pode ser aproveitada para funcionar como crítica a essa mesma identificação. E isso, diz Butler, mesmo quando somos interpelados de forma desrespeitosa. A apropriação de uma injúria pode funcionar tanto como um instrumento de subordinação quanto de resistência. Termos utilizados para depreciar determinados grupos podem ser incorporados à linguagem desses mesmos grupos de modo a lhes dar um novo significado. *Ressignificar* uma injúria desconstrói seu conteúdo ofensivo (*ibid.*).

Quando respondemos a um chamado, mesmo que estejamos sendo ofendidos, nós adquirimos existência social. Nós somos identificados. Mas essa identificação é um efeito de nossa subordinação à norma. Nós somos apaixonadamente vinculados

a esse chamado em razão de nosso desejo narcísico de existir. Mas para Butler essa vinculação à norma pode ser desestabilizada, uma vez que a própria estabilidade da norma se dá no processo de subjetivação. Essa desestabilização, porém, não deve ser entendida como uma negação do termo, uma vez que tal entendimento da desestabilização suporia um sujeito pré-constituído, anterior ao termo ofensivo. E, conforme já foi mencionado, Butler é bastante insistente e clara ao recusar o sujeito anterior à norma.

A desestabilização do termo ofensivo terá, por isso, de ser entendida de outro modo. Para a autora, a resistência à subordinação não se dá pela afronta à norma, mas sim por sua apropriação e utilização de modo que ao invés de consolidar seu significado hegemônico, o desestabiliza. Assim, uma injúria não implica necessariamente a cristalização de uma identidade desvalorizada, ela levanta também a possibilidade de desestabilizar a “vinculação apaixonada à subordinação sem o que a formação – e re-formação – do sujeito não pode suceder” (BUTLER, 1997b, p. 104, tradução livre).

A desestabilização de nossa vinculação apaixonada à norma parece ser, portanto, uma condição da resistência. Mas essa vinculação, segundo a própria Butler, não é facilmente vencível. Afinal, romper a cumplicidade com a norma disciplinar implica romper com a nossa necessidade narcísica de ter existência social.

Portanto, as opções que estão disponíveis para o sujeito parecem ser apenas duas: existir e se subordinar, ou resistir e sacrificar a própria existência. Em Butler, a resistência não exige que o sujeito rompa sua cumplicidade com a norma. Ela exige, sim, que este se volte contra a norma de modo a desestabilizar as relações de poder da qual emergiu. Isso exige uma vontade de “não ser”. Mas por que o sujeito desejaria “não ser”? Em nome de que enfrentariamos nossa necessidade narcísica de termos uma existência social? Sua resposta é a seguinte:

Nós devemos reler “ser” como precisamente a potencialidade que não é exaurida por nenhuma interpelação particular. Essa falha da interpelação pode

minar a capacidade de o sujeito “ser” em um sentido “autodêntico”, mas deve também marcar o caminho para uma forma de ser mais aberta, e mesmo mais ética, uma forma de ser do e para o futuro (BUTLER, 1997b, p. 131, tradução livre).

No entanto, conforme observa Amy Allen, essa resposta não é suficiente para que Butler escape do impasse que ela mesma cria ao estabelecer uma relação necessária entre dependência, reconhecimento e subordinação:

se tornar-se um sujeito necessariamente envolve capitular à subordinação, então a resistência à subordinação implicaria a recusa de ser um sujeito, a recusa de capitular à lógica da subordinação. No entanto, se, conforme Butler disse, nossas únicas alternativas são a submissão à lógica da subordinação ou não ter existência social, então essa recusa corre o risco de ser uma forma de suicídio social que é indesejável em si mesmo e incompatível com a própria concepção de Butler de narcisismo primário, e de nosso desejo de reconhecimento, independentemente do preço que esse reconhecimento possa custar. Por isso, se seguirmos a lógica da análise da subordinação de Butler até sua conclusão natural, parece que chegaremos em um beco sem saída (ALLEN, 2008, p. 83).⁶

⁶ É importante salientar que, em Butler, a participação ativa do sujeito no processo de sua formação não está respaldada na intencionalidade do agente. Essa participação se dá pela incorporação psíquica do poder pelo sujeito no processo de sua formação. E essa incorporação não é feita racional ou deliberadamente pelo sujeito. Amy Allen não discorda disso. Sua crítica a Butler não é uma cobrança de explicações sobre a origem de uma vontade deliberada de insubordinação. O ponto de Allen é o de que Butler explica o processo de vinculação psíquica do sujeito à norma e à subordinação, mas não oferece ferramentas para explicar a desvinculação psíquica do sujeito da necessidade narcísica de existir, uma desvinculação que a concepção

A saída desse impasse, segundo Allen, requer uma distinção entre dependência e subordinação (ALLEN, 2008, p. 83), além da distinção normativa entre formas melhores e piores de construção da identidade, sem a qual a resistência suporia que o sujeito arrisca toda a sua possibilidade de ser reconhecido socialmente. Mas para isso Butler teria de articular (e colocar em discussão) um critério normativo para fazer essa distinção, uma tarefa que ela recusou firmemente ao longo de toda a década de 1990.

2) Nancy Fraser: os pontos fracos e fortes de *Problema de gênero*

Nancy Fraser compartilha com Butler alguns pontos importantes da relação que estabelece entre processo de subjetivação e poder, mas diverge dela no que se refere à sua recusa em explicitar o critério normativo que embasa sua crítica à exclusão.

Para esclarecer sua posição, Fraser distingue analiticamente dois aspectos no argumento de Butler em *Problema de gênero*, um ontológico, e outro normativo. Fraser assinala que Butler defende uma ontologia pós-estruturalista do sujeito, segundo a qual não é suficiente reconhecê-lo como construído por seu contexto, ele deve ser entendido como um produto do poder. Ao contrário do que pensam muitos dos opositores de Butler, diz Fraser, essa ideia não exclui a capacidade crítica do sujeito,⁷ mas apenas a concepção de autonomia que pertence a uma estrutura da subjetividade anterior às relações de poder.

de resistência que Butler oferece em *The Psychic Life of Power* parece exigir. Anos mais tarde, em 2004, a própria Butler admitirá que sua concepção de resistência requer “a suspensão das gratificações narcísicas que a conformação à norma provê” (cf. BUTLER, 2004).

⁷ Fraser observa que a linguagem de Butler “é profundamente anti-humanista” e assinala que “O que eu chamo de ‘capacidade das pessoas’, ela [Butler] descreve como ‘as possibilidades do próprio poder’ e como um ‘processo de significação’ impessoal” (FRASER, 1995, p. 67, tradução livre).

No entanto, para Fraser, a capacidade crítica em Butler apresenta algumas limitações relevantes. Embora Butler refira-se à transformação social com uma conotação positiva, seu argumento, no entender de Fraser, não é capaz de formular critérios para distinguir a mudança boa da má, a progressista da conservadora, a opressora da emancipatória.

Segundo Fraser, ao se recusar a articular ou mesmo a admitir que sua crítica à exclusão esteja respaldada em um critério normativo positivo, Butler protege este último da discussão pública e, assim, o pressupõe como algo consensual (ainda que o faça inadvertidamente). Além disso, essa recusa lhe impede de combinar a crítica feminista “a novos arranjos sociais capazes de harmonizar conflitos atuais”. E, sendo assim, questiona Fraser, “como ‘nós’ poderemos articular ‘nossa’ visão em termos suficientemente convincentes para persuadir outras mulheres – e homens – a reinterpretar seus interesses?” (FRASER, 1995, p. 71, tradução livre).

Para Fraser, Butler não pode responder a essas questões porque sua concepção de liberação das mulheres está focada na *liberação da identidade*, já que Butler entende esta última como necessariamente opressora. Disso decorre, diz Fraser,

que a crítica desconstrutiva [...] torna-se o modo privilegiado de teorização feminista, enquanto a crítica normativa e reconstrutiva é entendida como normalizadora e opressiva. Mas essa visão é limitada para alcançar plenamente as necessidades de políticas liberatórias. As feministas realmente precisam fazer julgamentos normativos e oferecer alternativas emancipatórias. Nós não apoiamos “qualquer coisa que apareça” [...]. De fato, processos “desreificantes” e “reificantes” são dois lados da mesma moeda pós-fordista. Eles exigem uma resposta de dois lados. Feministas precisam tanto da desconstrução quanto da reconstrução,

da desestabilização de significado quanto de a projeção de uma esperança utópica (FRASER, 1995, p. 71).

Buscando dar conta dos dois lados da “moeda pós-fordista”, Fraser formula seu próprio critério normativo positivo no contexto de sua reflexão sobre justiça. Seu ponto de partida é diagnosticar dois tipos de reivindicação no mundo contemporâneo: as reivindicações de redistribuição, e as de reconhecimento. As demandas redistributivas referem-se à distribuição justa da riqueza. As demandas relacionadas ao reconhecimento, por sua vez, buscam evitar a assimilação de todos os modos de vida a uma cultura dominante, seja essa cultura referente ao modo de valoração de determinadas etnias, identidades sexuais ou diferenças de gênero (FRASER, 2003).

Fraser baseia-se no que chama que “paradigma popular” para analisar a diferença e as semelhanças entre redistribuição e reconhecimento. O paradigma popular é o conjunto de suposições sobre as causas e as soluções para as injustiças que são tacitamente pressupostas pelos atores sociais e políticos. Segundo esse paradigma, cada movimento social está relacionado a um tipo específico de demanda. As reivindicações distributivas estão atreladas a movimentos de classe, enquanto as políticas de reconhecimento são relacionadas a movimentos identitários, como o movimento feminista, o movimento de gay e lésbicas, o movimento negro etc. Sua intenção, porém, é desfazer essa associação. Fraser quer mostrar que a redistribuição e o reconhecimento não constituem paradigmas distintos. São apenas dois aspectos de um mesmo paradigma de justiça.

Fraser deixa claro, porém, que ao questionar a separação dicotômica entre reconhecimento e redistribuição não está reivindicando que ambos sejam amalgamados. Nem todo problema de redistribuição é reflexo da depreciação cultural. Como exemplo, ela descreve o caso do homem branco que trabalha

em uma indústria e que fica desempregado depois do fechamento da fábrica. Aqui, a falta de redistribuição não pode ser reduzida ao problema da falta de reconhecimento. De outro lado, a falta de reconhecimento não pode ser reduzida à falta de redistribuição. Para esse caso, o exemplo de Fraser é o do banqueiro de Wall Street afro-americano que não consegue pegar um táxi (FRASER, 2003, p. 117).

As demandas de redistribuição e reconhecimento são distintas, mas elas se justificam em função de um mesmo princípio. Em ambos os casos, o remédio adequado para corrigir a injustiça deve estar orientado para a restituição da igualdade, independentemente de a desigualdade resultar de falta de redistribuição ou de reconhecimento.

A autora reconhece que alguns grupos sociais sofrem mais forte e frequentemente de falta de reconhecimento ou de falta de redistribuição. Em *Justice Interruptus: Critical Reflections on the Postsocialist Condition*, Fraser distinguiu injustiças de origem distributiva de injustiças por falta de reconhecimento. Mas em sua resposta às críticas de Iris Young e de Butler, ela assinala que todas as injustiças têm componentes de distribuição e reconhecimento. A diferença entre elas é apenas a causa que prevalece.

Iris Young e Judith Butler, cada uma a seu modo, opuseram-se à justiça bidimensional de Fraser. Ambas a acusam de ter criado uma dicotomia entre a cultura e a economia. A preocupação de Butler é com a identificação do movimento de gays e lésbicas com demandas “meramente culturais”. Para ela, movimentos que criticam a regulação da sexualidade desafiam também o funcionamento da economia política. Butler cita Engels para mostrar que a relação entre produção e reprodução é reconhecida mesmo na tradição marxista que, segundo ela, costuma reduzir as desigualdades sociais à dimensão material. Butler observa que Engels, em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, sustenta que a produção dos meios de existência, do alimento, do vestuário, do abrigo e a própria propagação da espécie são condições necessárias para a produção (BUTLER, 1997a, p. 271).

Butler afirma que Fraser, ao definir o movimento de gays e lésbicas como tipo ideal de luta por reconhecimento, deixa de lado o interesse econômico na heteronormatividade como condição para a produção de uma população numerosa que atenda às demandas do sistema capitalista. A conexão entre sexualidade e economia política em Butler implica, portanto, a expansão da esfera econômica de modo a abranger tanto a reprodução de bens quanto a de pessoas (BUTLER, 1997a, p. 272).⁸

O argumento de Butler pode dar a impressão de que ela pretende substituir a identificação dos movimentos de gays e lésbicas com o reconhecimento pela identificação com a redistribuição. Mas não é esse seu objetivo. O seu ponto é, ao contrário, frisar que essa distinção não faz sentido. Não se trata, portanto, de saber se as políticas sobre sexualidade pertencem ao âmbito cultural ou econômico. O importante é reconhecer que as diversas práticas sexuais confundem a distinção entre ambos. Sua intenção, portanto, não é substituir o cultural pelo econômico, mas sim questionar essa distinção (BUTLER, 1997a, p. 275).

Fraser responde a Butler dizendo que as minorias sexuais são, sim, afetadas pela má distribuição, mas não do mesmo modo que os grupos cuja luta primordial é contra a exploração. Para Fraser, equiparar diferentes modos de má redistribuição pode levar à conclusão de que o remédio adequado para reverte todas as injustiças é o mesmo. Além disso, quando Butler propõe a *desconstrução* da distinção entre reconhecimento e redistribuição, ela perde a dimensão histórica necessária para uma teoria social, porque situa a ação e a crítica social em uma propriedade abstrata da linguagem, como a *ressignificação e a performatividade*. Ao invés disso, Fraser prefere privilegiar a tensão real nas relações sociais atuais, pois desse modo é possível identificar as motivações das lutas por justiça do presente (FRASER, 1997, p. 286).

⁸ Butler observa que Gayle Rubin já havia chamado para isso quando afirmou que a reprodução normativa do gênero é uma exigência da reprodução da heterossexualidade e da família.

Fraser afirma que uma amostra da abstração histórica do argumento de Butler está na sua ideia de que a regulação heteronormativa da sexualidade é econômica porque é condição para o funcionamento do capitalismo. No entanto, diz Fraser, o vigor do capitalismo contemporâneo não depende mais do aumento populacional. O heterossexismo não pode mais ser explicado dessa forma. Por isso, atualmente é mais razoável atribuir as desvantagens econômicas que gays e lésbicas sofrem a um reconhecimento deficiente (FRASER, 1997, p. 285).

Iris Young, como foi dito, também se opõe à distinção entre reconhecimento e redistribuição. Assim como Butler, ela acusa Fraser de definir a economia política e a cultura como categorias opostas e excludentes. Desse modo, diz Young, Fraser não abarca as injustiças dos grupos que sofrem injustiças tanto de reconhecimento quanto de distribuição. Ela acrescenta ainda que o modelo bidimensional de Fraser deixa de lado uma terceira dimensão da justiça: a política. Para Young, a dimensão referente às instituições e práticas da lei, cidadania e administração não têm espaço na teoria de Fraser.

Quanto ao fato de Fraser não reservar uma esfera para a política em sua teoria de justiça, talvez Young tenha razão. Um sinal disso é que Fraser, após os debates com Young, irá modificar sua concepção de justiça incluindo a *representação* como uma terceira dimensão da justiça, justamente a dimensão política. A dimensão política da justiça em Fraser levantará as seguintes questões: a) as relações de representação são justas? b) As normas decisórias de uma dada comunidade política garantem voz igual nas deliberações públicas a todos os seus membros? c) as fronteiras da comunidade política excluem grupos e pessoas que deveriam ser incluídos com *status* de cidadãos? (FRASER, 2009, p. 18).

Esses conjuntos de questões referem-se às duas dimensões da justiça política: a representação no plano da política local, e o que Fraser chama de *mau-enquadramento*. A primeira levanta debates sobre os diferentes sistemas eleitorais, bem como sobre o modo como as normas decisórias consideram as exclusões fundadas em desigualdades de gênero, raciais, orientação sexual e classe. Essas

são questões pertencem à esfera da justiça política que geralmente se dá no âmbito da esfera nacional (FRASER, 2009, p. 19).

O segundo nível da justiça política corresponde àquele que justifica normas de exclusão e inclusão. São normas de meta-justiça porque definem os membros que a comunidade política levará em conta nos assuntos de distribuição, reconhecimento e representação política ordinária, nacional. As injustiças produzidas por esse tipo de exclusão são as que Fraser denomina “mau-enquadramento” (*misframing*). Trata-se de um tipo de injustiça similar àquela sofrida por pessoas excluídas do que Hannah Arendt chamou de “direito a ter direitos”. A privação desse direito seria um tipo de “morte política”, uma vez que a impossibilidade de protagonizar reivindicações normativas tornaria aqueles que deveriam ter *status* de cidadãos “não pessoas em relação à justiça” (FRASER, 2009, p. 19-20).

No entanto, se Young parece estar correta em apontar o déficit político na primeira versão da concepção de justiça de Fraser, a crítica de Young à suposta separação dicotômica entre cultura e economia parece perder de vista um ponto que Fraser insiste em salientar. O reconhecimento e a redistribuição são duas dimensões de um mesmo paradigma de justiça. São distintos, mas estão fortemente relacionados. Não apenas nos grupos que denomina bidimensionais, como raça e gênero, mas também nos demais. A razão pela qual Fraser mantém a distinção está no fato de entender que os remédios para cada tipo de demanda são distintos.

Em livro escrito em parceria com Axel Honneth, ela chega a afirmar que todos os grupos que sofrem injustiças sociais são bidimensionais, ou seja, sofrem de falta de reconhecimento e redistribuição. No entanto, ela cita os grupos de gênero e raciais como os casos típicos de bidimensionalidade, ou seja, como grupos em que o grau da (má) redistribuição e de (pouco) reconhecimento estão mais equilibrados do que em grupos de minorias sexuais ou grupos de operários. Nestes dois últimos casos, a tônica da demanda está no reconhecimento e na redistribuição, respectivamente (FRASER, 2003, p. 128).

No caso do gênero, a injustiça na distribuição de recursos é um elemento forte da desigualdade porque o gênero funciona como um princípio organizador da estrutura econômica da sociedade capitalista. A divisão entre trabalho produtivo (remunerado) e trabalho reprodutivo (não remunerado), associados respectivamente ao masculino e ao feminino, estão na base de desigualdades materiais. Além disso, o gênero também implica diferenciação de *status*, uma vez que os padrões culturais institucionalizados privilegiam características associadas à masculinidade (FRASER, 2003, p. 23).

A raça também constitui grupos tipicamente “bidimensionais”. É possível identificar um padrão racial na pobreza. Imigrantes, minorias étnicas e afro-descendentes são em geral as principais vítimas da pobreza e do desemprego. Além disso, esses grupos sofrem também de desvalorização de sua identidade em razão de padrões culturais eurocêntricos institucionalizados que depreciam não brancos (FRASER, 2003, p. 23).

A raça e o gênero, enfim, são os exemplos típicos de subordinação bidimensional. Isso não significa que operários e minorias sexuais não estejam sujeitos às injustiças de reconhecimento e redistribuição, respectivamente. Mas apenas que as classes sociais são divididas por critérios principalmente distributivos, e as minorias sexuais, por critérios principalmente identitários. Toda injustiça demandará sempre as duas medidas, até porque os eixos de subordinação estão todos entrecruzados. A sexualidade, a classe, a raça e o gênero combinam-se de inúmeras formas distintas, e em muitas dessas combinações, as injustiças se acumulam. Assim a dosagem do remédio para a injustiça somente poderá ser definida empiricamente (FRASER, 2003, p. 25).

Em suma, em Fraser, integrar reconhecimento e redistribuição não significa fundi-los em um único conceito. Sua proposta é manter essa distinção analítica, mas sempre condicionar a validade das demandas por reconhecimento a um princípio de justiça igualitário. Isso não implica deslegitimar as demandas de reconhecimento, mas sim os argumentos que as justificam em

nome do direito à diferença. Para Fraser, políticas de identidade são problemáticas porque a afirmação da diferença tende a ser excludente. Daí seu argumento de que é preciso incorporar a desconstrução da identidade, tal como formulada por Butler, à demanda feminista (FRASER, 2003, p. 106 e 2007a, p. 107).

Isso significa recusar totalmente o reconhecimento das particularidades? Nem sempre. Fraser defende que a ênfase no reconhecimento ou na redistribuição depende da injustiça que deve ser corrigida. No caso do apartheid na África do Sul, por exemplo, a ênfase teve de ser no reconhecimento. No entanto, o remédio adequado para garantir o reconhecimento não esteve focado na valorização da identidade negra, mas sim na cidadania universal não-racializada (FRASER, 2007a, p. 122).

A afirmação de que todas as particularidades ameaçam a igualdade ou de que toda igualdade coloca em risco a identidade é fruto de uma análise descontextualizada da desigualdade. Conforme o caso, as desigualdades terão de ser corrigidas ora pelo reconhecimento da diferença, ora pela preservação da igualdade. Por isso, conclui Fraser, deve-se admitir que o reconhecimento das particularidades pode, sim, ser legitimado. Mas isso deve ser feito não em nome da identidade, mas sim da igualdade, mais precisamente da *igualdade de participação política* (*ibid.*).

Isso significa tratar o reconhecimento como uma questão de *status*. Tratar o reconhecimento dessa forma implica relacioná-lo ao modo como as instituições valoram a condição dos atores sociais. A falta de reconhecimento, portanto, será detectada pela desvalorização de determinados atores pelas instituições. Fraser cita como exemplo de falta de reconhecimento a proibição do casamento entre pessoas do mesmo sexo, políticas de bem-estar social que estigmatizam mães-solteiras como sexualmente irresponsáveis, e práticas de policiamento que pressupõem que determinados grupos raciais são mais propensos a praticar crimes (FRASER, 2007a, p. 108).

Todas essas discriminações exigem políticas de reconhecimento, mas, segundo Fraser, isso não precisa e não deve

ser feito a partir de políticas de identidade. Garantindo aos atores estigmatizados a condição de *parceiros integrais na interação social*, o reconhecimento é assegurado. A política de reconhecimento deve ter por finalidade a superação da subordinação, e não a valorização do particular. A luta pelo reconhecimento, portanto, é a luta pela desinstitucionalização da desvalorização de determinados grupos, que os impede de participar como iguais de seu grupo social (FRASER, 2007a, p. 109).

Além de rejeitar concepções de reconhecimento com foco na diferença, Fraser também se opõe a teorias que justificam políticas de reconhecimento com base nos danos na estrutura psíquica dos indivíduos causados pela discriminação. Para Fraser, “a falta de reconhecimento é uma relação social institucionalizada e não um estado psicológico”. Em seu debate com Axel Honneth, ela afirma que Honneth privilegia este último aspecto em detrimento do papel que as instituições cumprem na inclusão social. Essas investigações, diz Fraser, podem levar a substituir “a mudança social por formas intrusas de engenharia da consciência” (FRASER, 2003, p. 28, tradução livre).

Fraser teme que, explorando-se a dimensão psíquica do déficit de reconhecimento, se termine responsabilizando a própria vítima da discriminação pela injustiça que sofre. Afinal, considerar que a falta de reconhecimento gera um “dano psíquico” pode estigmatizar ainda mais os grupos oprimidos. Além disso, se o não reconhecimento implica a internalização do preconceito pelo próprio discriminado, a política de reconhecimento teria de reverter a autodepreciação impondo algum modo de autovalorização. Teria de impor concepções de bem aos grupos discriminados. Para Fraser, isso é autoritário. Com isso, ela não pretende negar que a falta de reconhecimento produza efeitos psicológicos. Ela diz apenas que a solução disso independe desses efeitos, e nem deve agir sobre eles (FRASER, 2003, p. 114).

Portanto, a fim de evitar que os remédios para sanar injustiças produzam “reengenharias da consciência”, Fraser descarta a dimensão psíquica do processo de subjetivação como um nível de análise na produção de diagnósticos da opressão.

No entanto, a meu ver, esse descarte é bastante limitador em qualquer diagnóstico de injustiça, a ainda mais problemático no caso das injustiças de gênero, uma vez que sua manifestação é historicamente carregada de ambiguidades. Ao menos desde que Beauvoir escreveu sobre as “delícias da passividade”, uma das passagens mais polêmicas de *O segundo sexo*, a ambiguidade da opressão da mulher apresenta-se como um elemento importante para o diagnóstico da opressão de gênero.

Essa ambiguidade pode ser ilustrada por uma pesquisa sobre distúrbios alimentares realizadas com estudantes mulheres de um curso sobre Estudos de Gênero na Universidade de Cornell. Segundo essa pesquisa, nesse curso havia um número alto de alunas que sofria de bulimia e anorexia. O perfil das alunas era de pessoas engajadas política e teoricamente com o feminismo, com um discurso bem articulado contra a padronização e regulação dos corpos femininos. Apesar disso, a maior parte delas declarou que não conseguia controlar o impulso de seguir esses padrões até o ponto de sofrerem de distúrbios alimentares (BRUMBERG, 1997 *apud* ALLEN, 2008, p. 181).

De onde vem o impulso de seguir esses padrões de subordinação entre pessoas que articularam o discurso crítico à opressão de gênero? Ou, como diz Allen, o que a persistência da adesão a padrões opressores, mesmo entre feministas, nos diz sobre como devem ser as práticas de resistência individual, e sobre como se dá a transformação da sujeição?

Fraser não tem uma resposta para esse tipo de questão, nem tampouco esteve ou está disposta a considerar essa pergunta como um problema teórico-político. De fato, ao longo de sua obra, Fraser é tão persistente na crítica à política de identidades quanto na recusa em articular política e psicologia.

Em relação à crítica à política de identidade, Fraser é fortemente influenciada por Butler, mas, no que se refere à relação entre política e psicologia, a distância entre as autoras é evidente. Afinal, Fraser não recusa apenas o argumento de Butler em relação ao modo como combina subordinação, resistência e reconhecimento

em *The Psychic Life of Power*. Ela recusa o próprio problema teórico que estrutura esse tipo de investigação. E ao recusar esse problema teórico, fica sem instrumentos para abarcar em seus diagnósticos as ambiguidades da opressão de gênero.

Considerações finais

Quais são, então, os pontos cegos em Butler e Fraser que o debate entre as autoras contribui para iluminar? A insistente cobrança de Fraser a Butler no sentido de formular e explicitar o critério normativo que embasa sua crítica à exclusão revela que a crítica desconstrutiva de Butler está carregada do preconceito pós-estruturalista em relação a critérios normativos, entendidos invariavelmente como regulação. E esse preconceito limita a possibilidade de se vislumbrar e justificar no espaço público arranjos sociais mais justos. Afinal, sem explicitar o critério normativo por trás da crítica desconstrutiva, não há como diferenciar, justificadamente, relações sociais mais ou menos opressoras. E, como diz Fraser, o movimento e a teoria feminista precisam ter critérios para fazer essa distinção, pois não estão nem nunca estiveram dispostos a apoiar qualquer novo arranjo que apareça depois de reconfigurações das relações de poder.

A obra de Butler, por sua vez, traz à tona o déficit psíquico no diagnóstico de Fraser. Na obra de Fraser, à semelhança de Foucault, a psicologia aparece como prática discursiva que leva à sujeição. Mas, como diz Ferrarese,

A descrença de Fraser em abordagens psicológicas [...] não decorre de simples resistência em relação às ambições hegemônicas do discurso psicológico – relacionado à situação da mulher ou a formas possíveis de sua emancipação. Ela está baseada na convicção de que política e psicologia são incompatíveis de algum modo. Quando a psicologia está no primeiro plano, a política se dissipa no segundo plano (FERRARESE, 2015).

No entanto, a incompatibilidade entre política e psicologia na obra de Fraser a deixa presa ao paradoxo que a própria Butler reconheceu em Foucault. Se o sujeito produzido pelo poder não é determinado por ele, se há agência no processo de subjetivação, conforme Butler sustenta (e Fraser subscreve), é preciso compreender o processo de incorporação psíquica da subordinação. Esse é um passo indispensável para que se dê conta tanto da agência na subordinação, quanto da resistência que emerge das mesmas relações de poder que subordinam. Ao corroborar a ontologia de Butler, e evitar a exploração da vida psíquica do poder, Fraser fragiliza seu diagnóstico da opressão, pois fica sem ferramentas para abarcar as ambivalências da motivação da crítica. E sem essas ferramentas, o risco de estigmatizar os grupos oprimidos como covardes, fracos e passivos, que é justamente o que Fraser quer evitar ao separar psicologia e política, é ainda maior quando estas últimas são entendidas como incompatíveis.

Referências

ALLEN, A. **The Politics of Ourselves: Power, Autonomy and Gender in Contemporary Critical Theory**. New York: Columbia University Press, 2008.

BUTLER, J. **Bodies that Matter: On Discursive Limits of Sex**. Nova York: Routledge, 1993.

_____. Merely Cultural. **Social Text**, vol. 13, n. 52-53, p. 265-77, 1997a.

_____. **The Psychic Life of Power: Theories in Subjection**. Stanford: Stanford University Press, 1997b.

_____. Bodies and Norms Revisited. In: TAYLOR, D.; VINTGES, K. (orgs.). **Feminism and the Final Foucault**. Urbana: University of Illinois Press, 2004, p. 183-194.

_____. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. Nova York, Londres: Routledge, 2007 [1990].

CYFER, I. **A tensão entre o feminismo moderno e pós-moderno na crítica à exclusão do feminismo**. Tese (Doutorado em Ciência Política), Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2009.

FERRARESE, E. Nancy Fraser and the Theory of Participatory Parity, **Books and Ideas**, 14/09/2015. Disponível em: <<http://www.booksandideas.net/Nancy-Fraser-and-the-Theory-of-Participatory-Parity.html>>. Acesso em: 05/02/2017.

FRASER, N. False Antitheses: A Response to Seyla Benhabib and Judith Butler. In: BENHABIB, S.; CORNELL, D.; BUTLER, J.; FRASER, N. **Feminist Contentions: A Philosophical Exchange**. New York, London: Routledge, 1995, p. 59-74.

_____. Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler. **Social Text**, vol. 13, n. 52-53, p. 279-89, p. 1997.

_____. Rethinking Recognition, **New Left Review**, 3, p. 107-20, 2000.

_____. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. **Revista de Estudos Feministas**, vol. 15, n. 2, p. 291-308, 2007a.

_____. Reconhecimento sem ética?. **Lua nova**, 70, p. 101-38, 2007b.

_____. **Scales of Justice**. Nova York: Columbia University Press, 2009.

FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution or Recognition: A Political-philosophical Exchange**. Nova York: Verso, 2003.

JUDITH BUTLER, philosophe en tout genre. Direção: Paul Zajdermann. Arte, 2006. Disponível em: <<https://www.youtube.com/playlist?list=PL4EC66D573ED68FA1>>. Último acesso em: 05/02/2017.

Heterossexismo, falso reconhecimento e capitalismo: uma resposta a Judith Butler¹

Nancy Fraser

O ensaio de Judith Butler² é bem-vindo sob vários aspectos. Ele nos faz retomar questões profundas e importantes em teoria social, as quais têm permanecido sem discussão por tempo demais. Além disso, ele conecta uma reflexão sobre tais questões a um diagnóstico do estado problemático da esquerda na conjuntura política atual. Mais importante, porém, é o comprometimento de Butler nesse ensaio em identificar e recuperar aspectos genuinamente valiosos do marxismo e do feminismo socialista dos anos 1970, que os atuais modismos políticos e culturais conspiram para reprimir. Igualmente exemplar é seu interesse em integrar os melhores *insights* de tais paradigmas com vertentes defensáveis de paradigmas mais recentes – incluindo a análise do discurso, os estudos culturais e o pós-estruturalismo – para entender o capitalismo contemporâneo. Esses são compromissos que compartilho de todo o coração.

Não obstante, Butler e eu discordamos. Nossas discordâncias mais importantes – e também as mais frutíferas para discussão – voltam-se para como exatamente realizar este projeto comum de reivindicação e integração. Nós possuímos visões diferentes do que constitui precisamente o legado mais duradouro do marxismo

¹ Agradeço os comentários proveitosos de Laura Kipnis, Linda Nicholson e Eli Zaretsky.

² BUTLER, J. Merely Cultural. *Social Text*, vol. 15, n. 3-4, p. 265-277, 1997. A tradução do artigo de Butler foi publicada na Parte I do dossiê Diálogos na Teoria Crítica (*Revista Idéias*, vol. 7, n. 2, p. 229-248, 2016) [N. T.].

e dos *insights* ainda relevantes do feminismo socialista. Também divergimos em nossas respectivas avaliações sobre os méritos de várias correntes pós-estruturalistas e em nossas respectivas visões de como elas podem informar melhor uma teoria social que preserve uma dimensão materialista. Finalmente, discordamos sobre a natureza do capitalismo contemporâneo.

A fim de abrir o caminho para uma discussão frutífera sobre estes temas, quero começar apontando rapidamente o que considero serem falsas questões. Butler conjuga sua discussão do meu livro, *Justice Interruptus*, a uma crítica de um grupo de interlocutores anônimos que ela chama de “marxistas neoconservadores”. Sejam quais forem os méritos de sua crítica a este grupo – uma questão à qual voltarei mais tarde –, sua estratégia de utilizá-la para circunscrever uma discussão do meu trabalho é infeliz. Apesar de suas afirmações em sentido contrário, os leitores poderiam chegar à conclusão errônea de que compartilho com o “neomarxismo conservador” a desqualificação das opressões de gays e lésbicas como “meramente culturais” e, portanto, como secundárias, derivadas ou mesmo triviais. Além disso, eles poderiam presumir que vejo a opressão sexual como menos fundamental, material e real do que a opressão de classe, e que eu gostaria de subordinar as lutas contra o heterossexismo às lutas contra a exploração dos trabalhadores. Vendo-me então agrupada junto a marxistas “ortodoxos sexualmente conservadores”, os leitores poderiam até concluir que considero os movimentos gays e lésbicos como particularismos injustificados que dividiram a esquerda e aos quais desejo forçosamente impor uma unidade.

Não acredito, é claro, em nada do tipo. Ao contrário, em *Justice Interruptus* analisei as atuais dissociações entre a chamada política da identidade e a política de classe, entre a esquerda cultural e a esquerda social, como um traço constitutivo da condição “pós-socialista”.³ Buscando superar estas divisões

³ Ver especialmente a Introdução e o Capítulo 1 (“From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Postsocialist’ Age”) em: FRASER, N. **Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition**. New

e articular uma base para uma frente unida da esquerda, propus um enquadramento teórico que evita distinções ortodoxas entre “base” e “superestrutura”, opressões “primárias” e “secundárias”, e que desafia o primado do econômico. Neste processo, teorizei a irredutibilidade conceitual da opressão heterossexista e a legitimidade moral das reivindicações de gays e lésbicas.

Central a este enquadramento é a distinção normativa entre injustiças de distribuição e injustiças de reconhecimento. Longe de revogar as últimas como “meramente culturais”, trata-se de conceituar dois danos igualmente primários, sérios e reais, que qualquer ordem social moralmente defensável deve erradicar. Sob meu ponto de vista, ser falsamente reconhecido [*misrecognized*] não é simplesmente ser menosprezado ou desvalorizado nas atitudes conscientes ou crenças mentais de outros. Trata-se, antes, de ter negado o *status* de *parceiro integral* nas interações sociais e de ser impedido de *participar como um igual* na vida social – não como consequência de uma desigualdade distributiva (como não receber a sua justa parte de recursos ou “bens primários”), senão como consequência de padrões *institucionalizados* de interpretação e avaliação, que constituem alguém como comparativamente indigno de respeito ou estima. Quando tais padrões de desrespeito e desconsideração são institucionalizados, por exemplo, na lei, nas políticas de bem-estar social, na medicina e/ou na cultura popular, eles impedem a paridade de participação tão certamente como fazem as desigualdades distributivas. Nos dois casos, o dano é bastante real.

Na minha concepção, portanto, o falso reconhecimento [*misrecognition*] é uma relação social institucionalizada, não um estado psicológico. Em essência uma injustiça de *status*, ele é analiticamente distinto e conceitualmente irredutível à injustiça de má distribuição [*maldistribution*], apesar de *poder ser* acompanhado por esta última. Se o falso reconhecimento se converte em má distribuição, e vice-versa, isso depende da natureza da formação social em questão. Em sociedades pré-estatais e pré-capitalistas,

York: Routledge, 1997.

por exemplo, nas quais o *status* simplesmente é o princípio geral de distribuição e a ordem de *status* e a hierarquia de classe encontram-se, portanto, fundidas, o falso reconhecimento simplesmente acarreta má distribuição. Nas sociedades capitalistas, em contraste, onde a institucionalização de relações econômicas especializadas permite uma relativa separação da distribuição econômica das estruturas de prestígio, e onde *status* e classe podem, portanto, divergir, falso reconhecimento e má distribuição não são inteira e mutuamente conversíveis. Se, e até que ponto, eles coincidem hoje é uma questão que considerarei adiante.

Normativamente, contudo, o ponto-chave é o seguinte: o falso reconhecimento constitui uma injustiça fundamental, seja acompanhada por má distribuição ou não. E este ponto tem consequências políticas. Não é necessário mostrar que uma dada instância de falso reconhecimento traz com ela má distribuição a fim de certificar a reivindicação de corrigi-la como uma demanda genuína por justiça social. Este ponto é válido para o falso reconhecimento de caráter heterossexista, o qual envolve a institucionalização de interpretações e normas sexuais que negam a paridade de participação a gays e lésbicas. Oponentes do heterossexismo não precisam se esforçar para traduzir reivindicações de danos de *status* ligados à sexualidade em reivindicações de privação de classe para justificá-las. Tampouco precisam mostrar que suas lutas ameaçam a ordem capitalista para provar que são justas.

Do meu ponto de vista, então, injustiças de falso reconhecimento são exatamente tão sérias quanto injustiças de distribuição. E elas não podem ser reduzidas às últimas. Assim, longe de afirmar que os danos culturais são reflexos superestruturais dos danos econômicos, propus uma análise na qual os dois tipos de danos são igualmente fundamentais e irreduzíveis conceitualmente. Sob minha perspectiva, portanto, não faz qualquer sentido dizer que o falso reconhecimento heterossexista é “meramente cultural”. Esta locução pressupõe

a mesma espécie de modelo base-superestrutura, a mesma espécie de monismo economicista que meu enquadramento busca deslocar.

Butler, em suma, confundiu o que é, de fato, um dualismo quase weberiano de *status* e classe com um monismo economicista marxiano ortodoxo. Ao presumir erroneamente que distinguir a redistribuição do reconhecimento é necessariamente desvalorizar o reconhecimento, ela trata minha distinção normativa como uma “tática” visando depreciar as lutas gays e lésbicas e impor uma nova “ortodoxia”. Contra Butler, pretendo defender a distinção e, ao mesmo tempo, negar a tática. Portanto, para chegar às questões reais entre nós, é preciso dissociar duas problemáticas que são identificadas de modo excessivamente próximo em sua discussão. A primeira é uma questão política relativa à profundidade e à seriedade da opressão heterossexista; sobre isso, conforme argumentei, nós não discordamos. A segunda é uma questão teórica que diz respeito ao *status* conceitual do que Butler erroneamente chama de “distinção material/cultural” na medida em que se relaciona com a análise do heterossexismo e com a natureza da sociedade capitalista; aqui residem nossas discordâncias reais.⁴

⁴ No que se segue, deixarei de lado um problema da interpretação de Butler acerca do argumento de *Justice Interruptus*. Ela me apresenta como argumentando categoricamente que o heterossexismo é uma pura injustiça de falso reconhecimento, sem qualquer ligação com a má distribuição. Na verdade, discuti a questão hipoteticamente na forma de um experimento de pensamento. Buscando revelar a lógica distintiva das reivindicações, respectivamente, de redistribuição e de reconhecimento, convidei os leitores a imaginar um espectro conceitual de coletividades oprimidas, desde vítimas típico-ideais de pura má distribuição de um lado até vítimas típico-ideais de puro falso reconhecimento de outro, com casos híbridos ou “bivalentes” entre eles. Neste espírito hipotético, esbocei uma concepção de “sexualidade desprezada” como uma aproximação concreta do tipo ideal no polo de falso reconhecimento do espectro, notando explicitamente que esta concepção de sexualidade era controvertida e deixando aberta a questão de se, e quão proximamente, ela correspondia às coletividades homossexuais efetivamente existentes em luta por justiça no mundo real. Assim, minha análise do

Permitam-me começar a examinar estas discordâncias mediante uma recapitulação esquemática da crítica de Butler. De acordo com minha leitura, ela oferece três argumentos teóricos principais contra meu enquadramento de redistribuição/reconhecimento. Primeiro, ela alega que, porque gays e lésbicas sofrem danos econômicos e materiais, sua opressão não é adequadamente categorizada como falso reconhecimento. Segundo, ao invocar importantes *insights* do feminismo socialista dos anos 1970 de que a família é parte do modo de produção, ela argumenta que a regulação heteronormativa da sexualidade é “central ao funcionamento da economia política” e que as lutas contemporâneas contra tal regulação “ameaçam a viabilidade” do sistema capitalista. Terceiro, depois de revisitar as narrativas antropológicas das trocas pré-capitalistas, ela sustenta que a

heterossexismo baseada no “falso reconhecimento” em *Justice Interruptus* é muito mais qualificada do que Butler dá a entender. Além disso, defendi recentemente que, para fins práticos, virtualmente todas as coletividades oprimidas do mundo real são “bivalentes”. Ou seja, virtualmente todas elas têm tanto um componente econômico como um de *status*; virtualmente todas, portanto, sofrem tanto de má distribuição quanto de falso reconhecimento, *de maneira que nenhuma dessas injustiças é um mero efeito indireto da outra, mas cada uma tem um peso independente*. Não obstante, nem todas elas são bivalentes do mesmo modo ou no mesmo grau. Alguns eixos de opressão tendem mais fortemente em direção ao polo da distribuição do espectro, enquanto outros se inclinam mais para o polo do reconhecimento, e outros ainda se posicionam próximos ao centro. Nesta perspectiva, o heterossexismo, enquanto consistindo em parte de má distribuição, diz respeito primariamente a injustiças de falso reconhecimento e está radicado predominantemente em uma ordem de status que constrói a homossexualidade como desvalorizada e que a institui como uma sexualidade desprezada. O argumento original encontra-se no capítulo 1 de *Justice Interruptus* e foi subsequentemente refinado em FRASER, N. Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation. In: **The Tanner Lectures on Human Values**, vol. 18. Salt Lake City: University of Utah Press, no prelo. [O texto foi posteriormente publicado como o primeiro capítulo de FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange**. London: Verso Books, 2003, p. 7-109. N. T.].

distinção entre o material e o cultural é “instável”, um “anacronismo teórico” a ser evitado pela teoria social. Sob meu ponto de vista, nenhum desses argumentos é persuasivo, em grande parte porque nenhum deles oferece uma visão adequadamente diferenciada e historicamente situada da sociedade capitalista moderna. Permitam-me considerar esses três argumentos um por vez.

O primeiro argumento de Butler apela a alguns fatos incontestáveis sobre os danos sofridos atualmente por gays e lésbicas. Longe de serem “meramente simbólicos”, estes danos incluem sérias desvantagens econômicas com inegáveis efeitos materiais. Hoje, nos Estados Unidos, por exemplo, gays e lésbicas podem ser sumariamente dispensados de cargos civis e do serviço militar, ter negada uma ampla variedade de benefícios sociais baseados na família, ser desproporcionalmente sobrecarregados com custos médicos, além de estarem em desvantagem nas leis de impostos e herança. Igualmente materiais são os efeitos do fato de homossexuais não disporem de uma vasta gama de proteções e direitos constitucionais usufruídos por heterossexuais. Em muitas jurisdições, eles podem ser processados por sexo consensual; e em muitos outros, podem ser agredidos com impunidade. Butler defende que o caráter material e econômico destes prejuízos faz com que a análise do heterossexismo baseada no “falso reconhecimento” esteja equivocada.

A premissa de Butler de fato é verdadeira, mas sua conclusão não se segue. Ela presume que injustiças de falso reconhecimento devam ser imateriais e não econômicas. Deixando de lado, por ora, sua conjunção do material com o econômico, sua suposição erra nos dois aspectos. Na minha concepção, injustiças de falso reconhecimento são tão materiais quanto injustiças de má distribuição. É claro que as primeiras estão radicadas em padrões sociais de interpretação, avaliação e comunicação, portanto, se se quiser, na ordem simbólica. Mas isso não quer dizer que eles são “meramente” simbólicos. Ao contrário, as normas, significados e construções da condição de pessoa [*constructions of personhood*] que impedem mulheres, pessoas racializadas e/ou gays e lésbicas

de exercerem a paridade de participação na vida social são materialmente instanciadas – em instituições e práticas sociais, na ação social e no *habitus* corporificado, e sim, também em aparelhos ideológicos de Estado. Longe de ocupar um reino diáfano e etéreo, elas são materiais, tanto em sua existência quanto em seus efeitos.

Sob minha perspectiva, portanto, os danos materiais citados por Butler constituem casos paradigmáticos de falso reconhecimento. Eles refletem a institucionalização de significados, normas e construções heterossexistas da condição de pessoa em arenas tais como a lei constitucional, a medicina, as políticas de imigração e naturalização, os códigos de impostos estaduais e federais, as políticas de emprego e bem-estar social, a legislação de oportunidades iguais, e assim por diante. Ademais, o que é institucionalizado, conforme a própria Butler nota, são as construções culturais de direitos e da condição de pessoa que produzem os sujeitos homossexuais como abjetos. Esta, para dizer de novo, é a essência do falso reconhecimento: a construção *material*, por meio da institucionalização de normas culturais, de uma classe de pessoas desvalorizadas que são privadas da paridade participativa.

Deste modo, se os danos que resultam do falso reconhecimento podem ser materiais, eles podem também ser econômicos? É verdade, como Butler nota, e como eu mesma notei expressamente em *Justice Interruptus*, que algumas formas de heterossexismo infligem danos materiais em gays e lésbicas. A questão é como interpretá-los.⁵ Uma possibilidade é ver estes danos econômicos como expressões diretas da estrutura econômica da sociedade – em grande parte como os marxistas veem a exploração dos trabalhadores. Segundo esta interpretação, que Butler parece endossar, os prejuízos econômicos de homossexuais estariam profundamente arraigados nas relações de produção. Remedí-

⁵ Em geral, devem-se distinguir diversas questões aqui: 1) a natureza das injustiças em questão; 2) suas causas últimas; 3) os mecanismos causais contemporâneos que as reproduzem; e 4) seus remédios. Sou grata a Erik Olin Wright por este ponto (comunicação privada, 1997).

los requereria transformar essas relações. Outra possibilidade, preferida por mim, é ver os danos econômicos do heterossexismo como conseqüências distributivas indiretas da injustiça mais fundamental de falso reconhecimento. Nesta interpretação, que propus em *Justice Interruptus*, as raízes do heterossexismo econômico seriam as “relações de reconhecimento”: um padrão institucionalizado de interpretação e valorização que concebe a heterossexualidade como normativa e a homossexualidade como desviante, negando deste modo a paridade participativa a gays e lésbicas. Mudando as relações de reconhecimento, a má distribuição desapareceria.

Este conflito de interpretações levanta questões profundas e difíceis. É necessário transformar a estrutura econômica do capitalismo contemporâneo para poder corrigir as desvantagens econômicas dos homossexuais? O que precisamente significa “estrutura econômica”? Deve-se considerar a regulação heteronormativa da sexualidade como pertencendo diretamente à economia capitalista? Ou ela é mais bem compreendida como pertencendo a uma ordem de *status* que é diferenciada da, e complexamente relacionada com, a estrutura econômica? De maneira mais geral, as relações de reconhecimento nas sociedades tardo-capitalistas coincidem com as relações econômicas? Ou as diferenciações institucionais do capitalismo moderno introduzem lacunas entre *status* e classe?

Para prosseguir com estas questões, permitam-me examinar o segundo argumento de Butler. Aqui ela invoca o *insight* do feminismo socialista dos anos 1970 de que a família é parte do modo de produção, a fim de sustentar a tese de que a regulação heteronormativa da sexualidade é “central ao funcionamento da economia política”. Disso resulta, Butler afirma, que as lutas contemporâneas contra aquela regulação “ameaçam a viabilidade” do sistema capitalista.

Na verdade, duas variações diferentes do argumento podem ser discernidas aqui, uma definicional, outra funcionalista. De acordo com a primeira versão, a regulação (hetero)sexual pertence por definição à estrutura econômica. A estrutura econômica

simplesmente é todo o conjunto de mecanismos e instituições sociais que (re)produzem pessoas e bens. Por definição, assim, a família é parte desta estrutura, sendo o local primário da reprodução de pessoas. Também o é, por extensão, a ordem de gênero, a qual padroniza os “produtos” da família para que se adaptem a um entre dois – e somente dois – tipos de pessoas mutuamente excludentes, aparentemente naturais: homem e mulher. A ordem de gênero, por sua vez, é tida como pressupondo um modo de regulação sexual que produz e naturaliza a heterossexualidade, enquanto simultaneamente produz a homossexualidade como abjeta. A conclusão a que chega Butler é que a regulação heteronormativa da sexualidade é uma parte da estrutura econômica por definição, *a despeito de não estruturar nem a divisão social do trabalho, nem o modo de exploração da força de trabalho na sociedade capitalista.*

Este argumento definicional tem um ar de indiferença olímpica em relação à história. Como resultado, ele corre o risco de realizar coisas demais. Estipular que o modo de regulação sexual pertence à estrutura econômica por definição – mesmo na ausência de qualquer impacto discernível na divisão do trabalho ou no modo de exploração – ameaça des-historicizar a ideia da estrutura econômica e drenar sua força conceitual. O que se perde é a especificidade da sociedade capitalista como uma forma distintiva e altamente peculiar de organização social. Esta organização cria uma ordem de relações econômicas especializadas que são relativamente dissociadas das relações de parentesco e autoridade política. Assim, na sociedade capitalista, a ligação entre o modo de regulação sexual, de um lado, e a ordem de relações econômicas especializadas, cuja *raison d’être* é a acumulação de mais-valia, de outro, é atenuada. Ela é certamente muito mais tênue que nas sociedades pré-capitalistas e pré-estatais, onde as relações econômicas são em grande medida esboçadas por meio dos mecanismos de parentesco e diretamente imbricadas com a sexualidade. Na sociedade tardo-capitalista do século XX, ademais, os vínculos entre sexualidade e acumulação de mais-valia foram ainda mais atenuadas pela ascensão daquilo que Eli Zaretsky chamou de “vida pessoal”: um espaço de relações

íntimas, incluindo sexualidade, amizade e amor, que não pode mais ser identificado com a família e que é vivido como desconectado dos imperativos de produção e reprodução.⁶ Em geral, então, a sociedade capitalista contemporânea contém “lacunas”: entre a ordem econômica e a ordem de parentesco; entre a família e a vida pessoal; e entre a ordem de *status* e a hierarquia de classe. Neste tipo de sociedade altamente diferenciada, não faz qualquer sentido para mim conceber o modo de regulação sexual como simplesmente uma parte da estrutura econômica. Nem em conceber as reivindicações *queer* por reconhecimento da diferença como demandas deslocadas por redistribuição.

Em outro sentido, além disso, o argumento definicional realiza coisas de menos. Butler quer concluir que as lutas acerca da sexualidade são econômicas, mas esta conclusão foi tornada tautológica. Se as lutas sexuais são econômicas por definição, então elas não são econômicas no mesmo sentido das lutas contra os índices de exploração. Simplesmente chamando os dois tipos de lutas “econômicas”, arrisca-se a fazer as diferenças entrarem em colapso, criando a impressão equivocada de que elas vão entrar em sinergia automaticamente e embotando nossa capacidade de colocar, e de responder, questões políticas difíceis mas prementes sobre como *fazê-las* entrarem em sinergia quando, de fato, elas divergem ou estão em conflito.⁷

⁶ ZARETSKY, E. **Capitalism, the Family, and Personal Life**. New York: Harper & Row, 1976.

⁷ Assim, o argumento definicional simplesmente empurra a necessidade de distinções para outro nível. Com certeza, *pode-se* dizer que uma reivindicação política pode ser econômica em qualquer dos dois sentidos: primeiro, contestando a produção e a distribuição de valor econômico, inclusive a mais-valia; e segundo, contestando a produção e a reprodução de normas, significações e construções do estatuto da pessoa, inclusive aquelas concernentes à sexualidade. Mas não consigo ver como isso melhora minha estratégia mais simples de restringir o termo *econômico* a seu significado capitalista e de distinguir as reivindicações por reconhecimento das reivindicações por redistribuição.

Isso me leva à variação funcionalista do segundo argumento de Butler. Aqui, a alegação é que a regulação heteronormativa da sexualidade é econômica – não por definição, mas porque é funcional para a expansão da mais-valia. Em outras palavras, o capitalismo “precisa” ou se beneficia da heterossexualidade compulsória. Segue-se, de acordo com Butler, que as lutas gays e lésbicas contra o heterossexismo ameaçam a “viabilidade” do sistema capitalista.

Como todos os argumentos funcionalistas, este se sustenta ou é derrubado com as relações empíricas de causa e efeito. Empiricamente, no entanto, é altamente implausível que as lutas de gays e lésbicas ameacem o capitalismo em sua forma histórica realmente existente. Este poderia ser o caso se os homossexuais fossem concebidos como uma classe inferior, porém útil, de trabalhadores servis cuja exploração fosse central para o funcionamento da economia, como foram os afro-americanos, por exemplo. Assim, poder-se-ia dizer que os interesses do capital são favorecidos ao mantê-los “no seu lugar”. Na realidade, porém, os homossexuais são mais frequentemente concebidos como um grupo cuja própria existência é uma abominação, num certo sentido como a concepção nazista dos judeus; eles não deviam ter qualquer “lugar” na sociedade. Não é, pois, de surpreender que os principais oponentes dos direitos de gays e lésbicas hoje sejam não as corporações multinacionais, mas sim os conservadores religiosos e culturais, cuja obsessão é o *status*, não o lucro. De fato, algumas multinacionais – notadamente a American Airlines, a Apple Computers e a Disney – despertaram a ira de tais conservadores ao instituir políticas favoráveis aos gays, tais como benefícios de parceria doméstica. Elas aparentemente veem vantagens em acomodar gays, desde que não sejam sujeitas a boicotes ou, alternativamente, que sejam grandes o suficiente para resistir a eles caso isso aconteça.

Empiricamente, portanto, o capitalismo contemporâneo parece não exigir o heterossexismo. Com suas lacunas entre a ordem econômica e a ordem de parentesco, e entre a família e a vida pessoal, a sociedade capitalista agora permite que um número

significativo de indivíduos viva de seu trabalho assalariado fora de famílias heterossexuais. Isso seria permitido a muitos mais – desde que as relações de reconhecimento fossem alteradas. Assim, podemos agora responder a uma questão colocada anteriormente: as desvantagens econômicas dos homossexuais são mais bem compreendidas como efeitos do heterossexismo nas relações de reconhecimento do que como profundamente arraigadas na estrutura do capitalismo. A boa notícia é que não precisamos derrubar o capitalismo a fim de remediar estas desvantagens – apesar de podermos muito bem precisar derrubá-lo por outras razões. A má notícia é que precisamos transformar a ordem de *status* existente e reestruturar as relações de reconhecimento.

Com seu argumento funcionalista, Butler ressuscitou o que é, sob meu ponto de vista, um dos piores aspectos do marxismo e do feminismo socialista dos anos 1970: a visão totalizadora da sociedade capitalista como um “sistema” monolítico de estruturas entrelaçadas de opressão que se reforçam umas às outras sem quebras. Esta perspectiva não considera as “lacunas”. Isso têm sido reiterada e persuasivamente criticado a partir de muitas direções, incluindo o paradigma pós-estruturalista que Butler endossa e o paradigma weberiano por mim adaptado. A teoria funcionalista dos sistemas é uma vertente do pensamento dos anos 1970 que é melhor esquecer.

A questão sobre o que deveria substituir o funcionalismo diz respeito ao terceiro argumento de Butler contra meu recorte redistribuição/reconhecimento. Este argumento é desconstrutivo. Longe de insistir que as raízes do heterossexismo são econômicas em oposição ao “meramente cultural”, sua intenção é desconstruir a “distinção material/cultural”. Esta distinção, afirma Butler, é “instável”. Importantes correntes do pensamento neo-marxiano, de Raymond Williams a Althusser, colocaram-na irreversivelmente em “crise”. O argumento fulminante provém, no entanto, dos antropólogos, notadamente Mauss e Lévi-Strauss. Suas respectivas considerações da “dádiva” e da “troca de mulheres” revelam que os processos “primitivos” de intercâmbio não podem ser atribuídos a um lado ou a outro da divisão material/cultural. Sendo ambos

um só processo, eles “desestabilizam” a própria distinção. Logo, ao evocar a separação material/cultural hoje, argumenta Butler, eu teria sucumbido a um “anacronismo teórico”.

Este argumento é pouco convincente por vários motivos, o primeiro dos quais é que mistura “o econômico” com “o material”. Butler presume que minha distinção normativa entre redistribuição e reconhecimento reside em uma distinção ontológica entre o material e o cultural. Ela presume, assim, que desconstruir a segunda distinção implica puxar o tapete da primeira. Na verdade, entretanto, a suposição não se sustenta. Conforme notei anteriormente, injustiças de falso reconhecimento são, sob minha perspectiva, tão materiais quanto injustiças de má distribuição. Deste modo, minha distinção normativa não se apoia em nenhum fundamento de diferença ontológica. Aquilo com o que ela *sim* se correlaciona, nas sociedades capitalistas, é a distinção entre o econômico e o cultural. Esta, entretanto, não é uma distinção ontológica, mas uma distinção de teoria social. A distinção econômico/cultural, e não a distinção material/cultural, é o real pomo da discórdia entre nós, a distinção cujo *status* está em jogo.

Qual, então, é o *status* conceitual da distinção econômico/cultural? Os argumentos antropológicos realmente lançam uma luz sobre o assunto, segundo meu ponto de vista, mas não de modo a apoiar a posição de Butler. De acordo com a minha leitura, tanto Mauss quanto Lévi-Strauss analisam processos de trocas em sociedades pré-capitalistas e pré-estatais nas quais o idioma hegemônico das relações sociais era o parentesco. Em suas narrativas, o parentesco organizava não apenas o casamento e as relações sexuais, mas também o processo de trabalho e a distribuição dos bens; as relações de autoridade, reciprocidade e obrigação; e as hierarquias simbólicas de *status* e prestígio. Não existiam relações distintivamente econômicas ou distintivamente culturais; logo, a distinção econômico/cultural presumivelmente não estava disponível aos membros daquelas sociedades. Disso não se segue, contudo, que a distinção seja sem sentido ou inútil. Pelo contrário, ela pode ser significativa e proveitosamente aplicada às sociedades

capitalistas, as quais diferentemente das sociedades chamadas “primitivas” contêm, de fato, as diferenciações em questão.⁸ Além disso, ela pode ser aplicada *por nós* a sociedades que carecem destas diferenciações, de modo a indicar como elas diferem da nossa. Pode-se dizer, por exemplo, como acabei de fazer, que em tais sociedades uma única ordem de relações sociais dá conta de ambas as integrações, a econômica e a cultural, questões que são relativamente dissociadas na sociedade capitalista. Ademais, este é precisamente o espírito no qual entendo Mauss e Lévi-Strauss. Seja qual for sua intenção em relação ao “econômico” e ao “cultural”, ganhamos menos ao lê-los como tendo “desestabilizado” a distinção do que como tendo historicizado-a. Em outras palavras, o ponto é historicizar uma distinção central ao capitalismo moderno – e, com ela, o próprio capitalismo moderno –, situando ambos em um contexto antropológico mais amplo e assim revelando sua especificidade histórica.

Deste modo, o argumento de “desestabilização” de Butler perde-se em dois pontos cruciais. Primeiro, ele estende ilegítimamente a sociedades capitalistas um traço específico de sociedades pré-capitalistas: a saber, a ausência de uma diferenciação econômico/cultural. Segundo, ele presume erroneamente que historicizar uma distinção é torná-la insignificante e inútil em teoria social. Na verdade, a historicização faz o contrário. Longe de tornar as distinções instáveis, ela permite que sua utilização seja mais precisa.

⁸ Neste breve ensaio, não posso abordar a importante, porém difícil questão de como a distinção econômico/cultural pode ser mais bem aplicada à teoria crítica da sociedade capitalista contemporânea. No entanto, discuto este assunto em profundidade em “Social Justice in the Age of Identity Politics”. Rejeitando a visão da economia e da cultura como esferas separadas, proponho uma abordagem crítica que revela as conexões ocultas entre elas. Em outras palavras, trata-se de usar a distinção a contrapelo, tornando visíveis e sujeitos a críticas tanto os subtextos culturais de processos aparentemente econômicos, quanto os subtextos econômicos de processos aparentemente culturais. Tal “dualismo perspectivista” só é possível, é claro, uma vez que tenhamos a distinção econômico/cultural.

Da minha perspectiva, portanto, a historicização representa uma abordagem melhor da teoria social do que a desestabilização ou a desconstrução.⁹ Ela nos permite avaliar o caráter sócio-estruturalmente diferenciado e historicamente específico da sociedade capitalista contemporânea. Ao fazer isso, ela ainda nos permite localizar o momento antifuncionalista, bem como possibilidades de “agência” contrassistêmica e transformação social. Estas aparecem não em uma propriedade abstrata e trans-histórica da linguagem, como “ressignificação” ou “performatividade”, senão no efetivo caráter contraditório de relações sociais específicas. Com um olhar historicamente específico e diferenciado da sociedade capitalista contemporânea, podemos localizar as lacunas, o não isomorfismo de *status* e classe, as múltiplas interpelações contraditórias de sujeitos sociais e os muitos *imperativos morais* complexos que motivam as lutas por justiça social.

A partir deste tipo de perspectiva, ademais, a atual conjuntura política não é adequadamente apreendida por um diagnóstico centrado na suposta ressurgência do marxismo ortodoxo. Ela é mais bem compreendida, em vez disso, por um diagnóstico que reconheça francamente e busque superar divisões na esquerda entre correntes socialistas/social-democratas orientadas pelas políticas de redistribuição, de um lado, e correntes multiculturalistas orientadas pelas políticas de reconhecimento, de outro. O ponto de partida indispensável para tal análise deve ser um reconhecimento de princípio de que *os dois lados têm reivindicações legítimas*, as quais

⁹ Em um outro nível, contudo, pretendo endossar a desconstrução. Ela representa uma abordagem da política do reconhecimento que é geralmente superior, sob o meu ponto de vista, à política de identidade padrão. Uma política de reconhecimento desconstrutiva é transformativa, não-afirmativa, de identidades e diferenciações de grupos existentes. A este respeito, ela tem afinidades com o socialismo, o qual entendo como uma abordagem transformativa, ao contrário de afirmativa, da política de redistribuição. (Para uma elaboração desse argumento, ver o capítulo 1 de *Justice Interruptus*) Apesar disso, não considero a desconstrução útil no nível que Butler invoca aqui: nomeadamente, o da teoria social.

devem ser de algum modo programaticamente harmonizadas e politicamente tornadas sinérgicas. Em suma, justiça social hoje requer *ambos*, redistribuição e reconhecimento; nenhum deles sozinho será suficiente.

Sobre este último ponto, estou certa, Butler e eu concordamos. A despeito de sua relutância em invocar a linguagem da justiça social, e apesar de nossas divergências teóricas, nós duas estamos comprometidas em recuperar os melhores elementos da política socialista e em integrá-los com os melhores elementos da política dos “novos movimentos sociais”. Do mesmo modo, nós duas estamos empenhadas em reabilitar as vertentes genuinamente valiosas da crítica neomarxiana do capitalismo e em integrá-las com as vertentes mais perspicazes da teoria crítica pós-marxiana. O mérito do artigo de Butler, e espero que o do meu próprio livro também, é ter colocado este projeto novamente em pauta.

Tradução: Aléxia Bretas

Publicação original: FRASER, N. Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler. **Social Text**, vol. 15, n. 3-4, p. 279-289, 1997. Agradecemos à Duke University Press pela permissão de publicar a tradução deste ensaio.

Teoria Crítica, velhos e novos desafios: entrevista com Andrew Feenberg¹

*Bruna Della Torre de Carvalho Lima*²

*Eduardo Altheman Camargo Santos*³

Andrew Feenberg é professor na Universidade Simon Fraser em Vancouver e detém a cátedra de Pesquisa em Filosofia da Tecnologia. Seu campo de pesquisa concentra-se na área de Teoria Crítica da Tecnologia e ele é conhecido por seu papel no desenvolvimento no primeiro programa de educação online na Califórnia em 1980. Dentre as suas inúmeras publicações na área estão *Critical Theory of Technology* (1991), *Alternative Modernity* (1995) e *Questioning Technology* (1999). No entanto, além de ser um filósofo da tecnologia, Feenberg é um importante estudioso da Escola de Frankfurt, tendo inclusive escrito seu doutorado, cuja publicação data de 1973, sob a supervisão de Herbert Marcuse. Além dos livros *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory* (1986) e *Transforming Technology. Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History* (2005), Feenberg lançou recentemente a obra *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukács and the Frankfurt School*, na qual busca compreender as mutações da filosofia da práxis

¹ Recebida em 08/08/2016 e aprovada em 29/12/2016.

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

³ Doutorando em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP) e bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Contato: eduardo.altheman@gmail.com.

desde suas formulações iniciais no jovem Marx até as grandes transformações que ela sofreu sob o crivo da pena da Escola de Frankfurt. Nesta entrevista, além de discutir seu novo livro, Feenberg fala sobre o pensamento crítico de Georg Lukács, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas e a *New Left*, entre outros temas, levando especialmente em consideração seu legado para a análise e a contestação do capitalismo contemporâneo.

Bruna Lima & Eduardo Santos: *Fredric Jameson, Slavoj Žižek, Stanley Aronowitz, entre outros intelectuais, têm escrito a respeito das possibilidades de uma nova práxis hoje. Alguns dizem que o comunismo não é mais uma opção e outros afirmam que, contra o império neoliberal do “não há alternativa”, o maior desafio atual é reabrir a imaginação política para a ideia de que há de fato uma alternativa para substituir novamente a hegemonia da política de gabinete pela grande política, como Gramsci colocaria. E você acabou de escrever um livro sobre a filosofia da práxis e a relação entre teoria e práxis nas críticas de Marx, Lukács e da Escola de Frankfurt. Qual é sua posição a respeito da relação entre teoria e práxis hoje? Ainda é possível ser um marxista em um sentido ortodoxo?*

Andrew Feenberg: Há duas questões aqui: o que é a teoria marxista e qual é a relação entre a teoria revolucionária e a práxis política. Vou responder em ordem.

Lukács afirma que a ortodoxia marxista é uma questão de método. Nesse sentido, sim, é possível ser um marxista ortodoxo. Mas parece que ninguém concorda com Lukács nesse ponto. Todos pensam que a ortodoxia marxista requer acreditar em alegações factuais específicas feitas por Marx ou por seus seguidores autorizados, como Lênin. O marxismo seria uma tradição teórica ou um “programa de pesquisa” baseado no pensamento deles. Devo dizer que sustento uma posição ambivalente a respeito dessa compreensão da teoria marxista. Tanta coisa mudou no mundo social e intelectual desde a consolidação dessa tradição nos anos seguintes à Revolução russa que apenas uma revisão relativamente drástica faz sentido hoje. E se ela ainda poderá ser chamada de marxista está certamente em questão.

Deixe-me dar um exemplo no qual estou trabalhando no momento. Como nós localizamos a contribuição de Foucault em relação ao marxismo? Sua ênfase no papel da racionalidade na sociedade moderna, o que ele chama de “poder/saber”, contrasta com a crítica da irracionalidade do capitalismo na tradição marxista. E ainda assim há uma conexão, uma vez que Marx inspirou a teoria de Weber da racionalização e a teoria da reificação de Lukács a ela relacionada. Nós podemos arranjar todas essas conexões de uma maneira que permaneça dentro da tradição marxista? Talvez, mas às custas de estender significativamente suas fronteiras. Nem todos concordariam com esse procedimento.

Quanto à segunda questão, há uma dificuldade: qual é a práxis revolucionária com a qual a teoria supostamente deve se relacionar? Trata-se do movimento trabalhista? Do movimento ambientalista? De um “novo partido comunista” ou um velho partido trotskista? Eu argumentaria que todos os vários movimentos sociais a favor de mudança progressista são a práxis com a qual nossa teoria deve se relacionar, mas também negaria que esses são movimentos revolucionários no sentido de Marx.

Nós somos confrontados com uma situação peculiar. O *Manifesto comunista* delineia reformas condicionadas ao sucesso da revolução, muitas das quais foram implantadas sob o capitalismo e sem revolução. Este é um processo contínuo. A revolução não aparece mais como a condição *sine qua non* para uma grande reforma progressiva. Foi possível afirmar em determinado momento que essas reformas sociais prematuras, como seguridade social, cooptaram a classe trabalhadora e integraram-na ao capitalismo. Este foi o grande argumento da Escola de Frankfurt. Mas agora, tantas reformas similares transformaram o capitalismo e a vida diária, e as expectativas revolucionárias estão tão reduzidas, que aquele argumento não é mais convincente.

Após a queda da União Soviética, sabemos o que queremos dizer com “socialismo”? Realmente queremos dizer que o movimento por direitos civis, o movimento das mulheres, o movimento ambiental, os movimentos por mudanças no sistema de saúde, e assim por diante, se integram no capitalismo às custas

de um potencial revolucionário que se assume estar em torpor nas massas? Não é mais provável que esses movimentos tenham colocado o capitalismo e as massas em um percurso evolutivo cujo futuro é imprevisível?

A teoria ainda pode desempenhar um papel nessa situação. Precisamos reconstruir a ideia de socialismo e a dinâmica dos movimentos por reforma, suas formas de protesto e comunicação, suas interações com estruturas técnicas e administrativas; tudo isso é um indício de inovações políticas que podem assumir uma importância crescente em uma nova forma de sociedade socialista.

BL&ES: *Em seu livro, você afirma que a diferenciação entre teoria tradicional e teoria crítica foi diretamente possível por causa da renovação da dialética que Lukács, Korsch e Bloch realizaram. Como você vê a relação da teoria crítica com outras fontes, especialmente as não marxistas, como a fenomenologia e Heidegger, ou a crítica da racionalização de Weber, ou a psicanálise de Freud, por exemplo?*

AF: A teoria crítica foi transformada por Habermas e cortada de suas raízes na tradição anterior do marxismo dialético. Esta seria a principal nova fonte com a qual o marxismo dialético se relaciona hoje. Não é produtivo simplesmente ignorar Habermas. Suas inovações teóricas são importantes, mas elas parecem presas a um momento histórico específico que passou tão completamente quanto o momento no qual a Escola de Frankfurt primeiro desenvolveu sua abordagem. Eu tentei aprender com Habermas ao mesmo tempo em que recuperava a preocupação central com a tecnologia da primeira geração. A tecnologia desaparece da obra de Habermas relativamente cedo, no que parece ser uma concessão inaceitável à autoridade tecnocrática. Infelizmente para Habermas, ele elaborou sua posição antes do movimento ambiental completamente descreditar a tecnocracia e provar que pessoas comuns podem intervir produtivamente na orientação do desenvolvimento técnico. Meu trabalho é baseado nas implicações desta situação para a crítica da tecnologia.

A distinção de Habermas entre “sistema” e “mundo da vida” aponta para a dualidade das organizações e dos artefatos sociais modernos. Por um lado, eles exibem uma forma racional, enquanto, por outro, eles refletem escolhas e valores sociais. Mas Habermas tende a reificar essa distinção como se algumas instituições exemplificassem um lado da dualidade e outras instituições, o outro lado. Na realidade, ela atravessa todas as instituições e artefatos. Elaborar os “aspectos duplos” da vida social moderna pode recorrer aos recursos teóricos encontrados em Heidegger e Lukács. Esse é o programa geral do meu trabalho.

BL&ES: *Lukács viu a crise como uma possibilidade de quebrar, de alguma maneira, a aparência reificada de uma sociedade não contraditória e, logo, ela se apresenta para ele como uma oportunidade de reunir teoria e práxis. Você acha que ainda é possível sustentar essa tese? Especialmente se pensarmos a respeito da crise econômica global de 2008...*

AF: Eu acho que todas as instituições sociais e tecnologias da sociedade capitalista moderna são reificadas e que todos os movimentos de protesto que elas provocam estão engajados em práxis desreificantes. Lukács explicou reificação e desreificação em termos da relação entre forma e conteúdo sociais. As categorias da economia política são uma forma imposta em um conteúdo social que as transborda. Esse conteúdo é essencialmente o processo vital do proletariado que não pode ser contido em funções econômicas. Hoje, muitas formas são impostas por burocracias e outras instituições sociais sobre vidas humanas, com consequências similares.

Para compreender como isso se relaciona com sua questão, precisamos deixar claro o que Lukács quis dizer com “reunir teoria e práxis”. Não acho que Lukács quis dizer que a práxis é reunida com a teoria quando ela implementa a ideia de Marx de uma revolução socialista. Tampouco esse conceito tem algo a ver com a teoria se subordinando ao partido ou à classe. Isso é tomar ao contrário tudo o que Lukács tem em mente. O ponto não é que

a práxis se conforma a uma ideia teórica pré-concebida ou vice-versa, mas algo muito mais sutil e complicado. E especialmente interessante!

A teoria, para Lukács, é o prolongamento da consciência de classe e a própria consciência de classe deve ser compreendida como uma espécie de método prático, como uma maneira de compreender e abordar problemas práticos. A teoria marxista é baseada na abordagem metodológica que é derivada da práxis da classe trabalhadora. Como Marx diz (mais ou menos) no *Dezoito Brumário*, a teoria emprega os mesmos meios para solucionar no pensamento os problemas que a práxis soluciona na vida. A unidade entre teoria e práxis depende da classe se desreificar e se resignificar, assim como resignificar seu local na sociedade. Isto, por sua vez, permite à teoria alcançar uma compreensão desreificada da sociedade como um todo.

A aproximação mais adjacente a isso na história política recente é a função da consciência no movimento das mulheres. Uma nova autocompreensão está ligada a novas práxis e dá origem a uma nova teoria. Há, é claro, uma diferença: a consciência de classe tem o poder de resignificar não apenas a identidade dos trabalhadores, mas de superar a sociedade que depende de que trabalhadores obedeçam a todas as obrigações que fluem daquela identidade. Nenhum dos movimentos sociais recentes tem esse potencial de transformar o sistema.

BL&ES: *Você afirma em seu livro que um dos problemas de Lukács em compreender a generalização do processo de reificação é o fato de ele não ter nem uma teoria da reificação inspirada na psicanálise e nem uma teoria dos meios de comunicação. Em sua opinião, qual o papel que os meios de comunicação têm na teoria crítica da Escola de Frankfurt? Qual você acha que é o lugar da indústria cultural, para citar o conceito de Adorno e Horkheimer, no presente bloqueio da práxis?*

AF: As primeiras transmissões de rádio comercial nos EUA começaram nos anos de 1920 e a televisão apenas alcançou a população como um todo após a segunda guerra mundial. É normal

que Marx tenha subestimado o impacto de poderosas tecnologias que emergiram somente gerações após sua morte. A Escola de Frankfurt foi contemporânea dessas tecnologias e reconheceu sua importância. O que eles testemunharam foi a construção de uma nova cultura baseada não no ambiente cultural de Marx, no qual as opiniões eram formadas em uma luta entre instituições religiosas, comunicação em meio a um público letrado e produção artística, mas sim por emissões sob o controle de corporações e políticos. A indústria cultural é a tomada de controle da esfera pública pelos negócios e pela propaganda. Não pode haver dúvida de que este é o fator principal no rebaixamento da cultura e da política hoje.

Entendo que existam redutos acadêmicos desesperados por alguma espécie de reciprocidade virtuosa entre audiências e emissores (são chamados de “estudos culturais”), mas quem pode levar isso a sério na era da negação ambiental e de Trump? Por favor, dá um tempo! Os meios de comunicação são realmente a força dominante em promover movimentos políticos conservadores, exatamente como aqueles marxistas fora de moda da Escola de Frankfurt alegaram há muito tempo.

BL&ES: *Em uma fala recente na Conferência Internacional de Teoria Crítica de Roma, em maio de 2016, você falou a respeito da importância de Lukács para a Escola de Frankfurt. O título de sua apresentação foi, provocativamente, “Por que os alunos da Escola de Frankfurt terão de ler Lukács”. Parece que hoje em dia há uma renovação da Escola de Frankfurt que não inclui nem Marx e nem Lukács em seus programas. Como você vê isso e quais são as armadilhas a que tal maneira de ler a teoria crítica pode levar?*

AF: Suponho que por renovação da Escola de Frankfurt você queira dizer alguma combinação de Habermas, Honneth e leituras estreitamente exegéticas de Benjamin e de Adorno. Devo admitir que valorizo todos esses desvios de uma compreensão política radical da Escola de Frankfurt. Mas o faço como acadêmico, isto é, como alguém curioso em relação a questões acadêmicas. A questão maior dessa renovação da Escola de Frankfurt é um

assunto diferente. Sim, podemos aprender todas as sortes de coisas importantes e interessantes por meio das atuais tendências de interpretação da Escola de Frankfurt, mas precisamos de mais do que essas tendências podem oferecer. Precisamos ver a relevância dessa tradição para as lutas políticas ocorrendo hoje. A melhor maneira de atingir esse objetivo é retornar a Marx e a Lukács, as influências mais importantes sobre a política dos pensadores da Escola de Frankfurt.

BL&ES: *Hoje em dia parece haver uma crítica generalizada à Escola de Frankfurt que tenta denunciar o suposto elitismo e eurocentrismo presente em suas teorias. Tal denúncia tomaria sua crítica por insuficientemente radical, por obsoleta e uma consequência do mandarismo alemão. Além disso, parece levar a uma negação completa da Escola de Frankfurt e de seus trabalhos. Como você vê o radicalismo da teoria crítica hoje?*

AF: Estou farto desta conversa fiada a respeito da esquerda acadêmica. Pessoas demais estão empurrando seus “produtos” por meio de propaganda negativa. Quaisquer que sejam as falhas da Escola de Frankfurt, ela tem muito a contribuir. Eu compareci a uma das últimas palestras de Foucault nos EUA. Antes de ler sua palestra, ele abriu com um discurso de quinze minutos elogiando a Escola de Frankfurt e negando que ele havia abolido o sujeito, uma leitura banal de sua obra então. Na verdade, ele disse, a Escola de Frankfurt havia antecipado algumas de suas ideias mais importantes e todo seu esforço consistiu em compreender o sujeito. Eu tomei isso como uma crítica devastadora de Foucault a seus epígonos americanos que pensavam que ele poderia ser usado para bater em seus adversários intelectuais, aqueles terríveis paleo-marxistas da Escola de Frankfurt.

BL&ES: *Vamos discutir especificamente a crítica de Adorno à New Left. Você acredita que sua apreciação teria sido a mesma se ele tivesse vivido, digamos, em Paris, onde trabalhadores e estudantes marcharam lado a lado, pedindo por greve geral, “imaginação no poder”,*

“demandemos o impossível”, e assim por diante? Você não acha que sua crítica ao acionismo desesperado da New Left tem muito mais a ver com a situação específica da Alemanha e dos EUA, nos quais grupos isolados não conseguiam unir-se e formar um grupo maior de contestação do capitalismo?

AF: A crítica de Adorno à *New Left* é embaraçosa. Isso é crítica de gabinete, perante o nível do grande desafio político que ele vivenciou quando o Instituto de Frankfurt foi ocupado por seus estudantes. É claro que ele ficou chateado, mas você tem que saber lidar com esse tipo de coisa se você é um pensador revolucionário. Quando várias alunas tiraram sarro dele expondo seus seios em seu seminário, ele deveria ter pedido a elas para se aproximarem, e não fugir indignado com a falta de piedade acadêmica delas. O pobre rapaz...

Acho difícil compreender a atitude do Adorno. Marcuse se engajou com alunos, muitos dos quais eram tão narcisistas e confusos quanto os de Adorno, mas ele os criticou de dentro do movimento, não como um estranho diagnosticando uma doença. Embora o movimento estudantil alemão possa ter sido particularmente desagradável, certamente Adorno estava ciente das lutas heroicas pelos direitos civis nos EUA e do vasto movimento popular na França em 1968. Por que ele foi tão provinciano em sua avaliação da *New Left*, como se suas próprias experiências infelizes fossem de importância histórico-mundiais? É um mistério para mim.

BL&ES: *Por outro lado, Marcuse tornou-se famoso por ser o guru da New Left, o assim chamado maître à penser das barricadas. Mas você não acha que este também é um reducionismo de Marcuse, no sentido de que sua teoria nunca é realmente discutida? Seu ativismo político parece contar muito mais e ser a sua única contribuição para a teoria crítica. Como você vê esses diferentes ritmos da filosofia e da política, como Habermas colocou essa questão?*

AF: A subestimação de Marcuse hoje é um sinal da degradação da esquerda acadêmica. Alguns pensadores sérios, como Bernard Stiegler, continuam a debater com seu pensamento, mas muitos outros simplesmente tiram vantagens de temas de sua obra sem atribuição e contam com a ignorância de sua audiência para conseguir créditos pelas ideias que ele havia explorado primeiro.

Há dois fatos extraordinários sobre essa situação. Antes de *O homem unidimensional* vender 300 mil cópias, quase ninguém no mundo anglófono sabia o que a Escola de Frankfurt era. Ela era uma nota de rodapé em livros de história intelectual escritos por acadêmicos liberais como H. Stuart Hughes, e não uma presença a se levar em consideração. *O homem unidimensional* ainda é o único livro da Escola de Frankfurt a ter um impacto político significativo. O segundo fato extraordinário é que a carreira de Marcuse como filósofo começa com uma publicação em 1928 e continua até sua morte em 1979 com dezenas de artigos interessantes e muitos livros dignos de atenção de filósofos e de historiadores intelectuais. Não há nada de errado com esse *corpus* de trabalho que deveria levá-lo a ser rebaixado ou ignorado porque Marcuse esteve brevemente sob escrutínio público. Ele não saiu procurando publicidade. As pessoas vieram a ele.

Há uma diferença importante entre Marcuse e Adorno e Horkheimer que deveria nos interessar hoje. Apenas Marcuse compreendeu o significado prefigurativo da *New Left*. Apenas ele viu as novas possibilidades de oposição que haviam emergido mesmo quando a resistência da classe trabalhadora ao capitalismo enfraqueceu. Certamente nós precisamos entender esse fenômeno e Marcuse pode contribuir para essa tarefa, ao passo que encontro menos auxílio em seus colegas da Escola de Frankfurt.

Políticas da identidade e da desidentificação

*Arthur Bueno*¹

HONNETH, Axel; RANCIÈRE, Jacques. **Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity** (ed. Katia Genel; Jean-Philippe Deranty)

São conhecidas as distâncias que separam duas linhas da teoria crítica contemporânea: de um lado, aquela desenvolvida explicitamente com essa denominação no âmbito do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, cuja herança foi e continua sendo reivindicada por sucessivas gerações de teóricos; de outro, a tradição de pensamento consagrada nas décadas de 1960 e 1970, sobretudo na França, sob a alcunha de pós-estruturalismo, cuja genealogia é mais plural e menos ordenada do que a da linhagem frankfurtiana, mas cujas afinidades com esta última não deixaram de ser notadas em várias ocasiões. Embora qualquer caracterização geral das distâncias entre tais correntes seja necessariamente redutora, são notórias as suas diferentes posições a respeito de problemas como o estatuto da crítica, da normatividade, da política e da identidade. Desenvolvidas mais ou menos em paralelo, essas tradições intelectuais estabeleceram nas últimas décadas uma série de diálogos críticos entre seus principais representantes: aos debates de Jürgen Habermas com Michel Foucault e Jacques Derrida, bem como àqueles de Judith Butler com Seyla Benhabib

¹ Pós-doutorando e bolsista da Fundação Alexander von Humboldt e da Capes no Centro Max Weber de Estudos Culturais e Sociais Avançados da Universidade de Erfurt, onde atualmente leciona. Contato: arthur.bueno@uni-erfurt.de.

e Nancy Fraser, entre outros, somam-se agora as discussões entre Axel Honneth e Jacques Rancière reunidas neste livro. Além de textos introdutórios dos organizadores, Katia Genel e Jean-Philippe Deranty, o volume contém dois capítulos nos quais cada filósofo comenta a obra do outro, seguidos da transcrição de um debate ocorrido em 2009 no Instituto de Pesquisa Social e, por fim, de artigos em que cada um deles apresenta as linhas gerais de seu método crítico.

O debate entre Axel Honneth e Jacques Rancière se organiza em torno de uma distinção fundamental compartilhada por ambos. Trata-se da contraposição entre a ordem política, com seus princípios normativos, suas formas de legitimação, seus sujeitos e suas identidades reconhecidas, de um lado, e os processos envolvidos tanto na emergência como na transformação dessa ordem e de suas distribuições de poder, de outro. É no modo de caracterizar tais momentos e suas relações, assim como no peso atribuído a cada um deles, que se encontram as principais divergências entre as filosofias políticas dos dois autores. É também a existência dessa distinção compartilhada que permite, por sua vez, a aproximação de suas perspectivas.

No centro do comentário crítico de Rancière está a sugestão de que as teses de Honneth sobre o reconhecimento se aproximam demasiadamente dos modos usuais pelos quais compreendemos esse termo. Seja no sentido cognitivo da coincidência de uma percepção atual com um conhecimento que já possuímos (mais destacado no francês *reconnaissance*), seja no sentido moral de uma resposta às demandas de outros sujeitos para serem tratados como pessoas autônomas (presente sobretudo no alemão *Anerkennung*), a noção de reconhecimento pressuporia uma concepção substantiva de identidade. Em um caso como no outro, tratar-se-ia de reconhecer algo que se apresenta à percepção cognitiva ou moral como uma entidade preexistente. O reconhecimento, nesse sentido, seria um ato de confirmação. Admitindo que a concepção articulada por Honneth não se reduz aos usos comuns dessa categoria, Rancière suspeita, contudo, que certas implicações do significado corrente do termo ainda se façam presentes em sua

teoria do reconhecimento: esta exibiria, em suma, certa tendência a postular uma concepção identitária de sujeito – entendido como entidade prévia às relações de reconhecimento – e um modelo jurídico da comunidade – no qual tais relações são concebidas de modo dual, na forma da resposta de um sujeito à demanda de outro.

Contraopondo-se a essa perspectiva, Rancière se refere inicialmente a uma instância particular do reconhecimento, a esfera das relações amorosas, para apresentar uma concepção alternativa de sujeito e de comunidade. Apoiado em Proust, o filósofo francês argumenta que o amor não é simplesmente uma relação intersubjetiva. O que se tem, de início, não é um sujeito perante outro, mas sim “a aparição confusa de uma multiplicidade, um retalho impessoal em uma praia” (p. 88). Somente aos poucos, por meio de uma série de metamorfoses, essa multiplicidade confusa e impessoal vai assumir a forma personificada de uma entidade individual – “o rosto de uma pessoa, o objeto de amor, Albertine” (p. 88). Tanto o sujeito como o objeto de amor não preexistem à relação amorosa, mas se configuram na medida mesma em que ela se conforma: é a partir de um campo aberto de multiplicidades relativamente indeterminadas que pode ocorrer, mediante sucessivas alterações, “a construção de uma paisagem” (p. 89), de um universo no qual tais multiplicidades são incluídas e organizadas, assumindo a forma de uma relação entre amantes que se reconhecem um ao outro. Haveria, assim, um “momento artístico” inerente ao amor e a todas as relações de reconhecimento: trata-se daquele no qual é aberto um espaço de jogo marcado pela ausência de distinção clara entre “eu” e “tu”, realidade e ficção, de modo que passa a ser possível construir-se a si mesmo e ao outro em seu interior.

Essa formação de subjetividades a partir de um solo não identitário, que excede a relação dual entre pessoas autônomas, é o que Rancière denomina “processo de subjetivação”. Tem-se, com isso, uma modificação fundamental na categoria de sujeito: este não remete aqui à posse de uma identidade em um sistema de posições normativamente estabelecidas, mas é, pelo contrário,

operador de uma *desidentificação*. Um sujeito, afirma Rancière, é “um processo de alteração” (p. 119). É antes de tudo pela ruptura com uma identidade dada num sistema de posições que ele se constitui: uma afirmação na primeira pessoa do plural como “nós, os trabalhadores” não designa uma identidade coletiva já existente, mas é um ato de enunciação operando uma ruptura com a ordem normativa estabelecida, na medida em que provoca uma abertura para aquele espaço de multiplicidades a partir do qual se pode constituir a si mesmo. Esse campo relativamente indeterminado e em devir é, segundo Rancière, o lugar do comum, do universal, de “qualquer um”. O caráter desidentificatório dos processos de subjetivação implica, desse modo, a afirmação de uma igualdade radical: não se trata de meramente reivindicar o reconhecimento de uma competência possuída pelos membros de um grupo específico, mas de desempenhar a capacidade – que é de todos e de qualquer um – de participar dos assuntos comuns.

Esse processo de subjetivação se encerra, no entanto, no momento em que emerge um novo conjunto de normas, identidades e princípios de legitimação. Adentra-se, então, o domínio do que Rancière chama de “polícia”. Definida como uma distribuição desigual de posições e competências que implica uma determinada “partilha do sensível”, isto é, uma alocação das maneiras de ser, de fazer e de dizer que designa a cada corpo um lugar e uma tarefa específicos, essa ordem se enraíza naquele campo de multiplicidades impessoais que é o âmbito de qualquer um e, ao mesmo tempo, submete-o a um sistema hierárquico de identidades. A desigualdade se funda, portanto, na igualdade: ela constitui uma particularização do universal. Daí que, para Rancière, a atribuição de identidades apareça como aprisionadora: no romance de Proust, o momento em que Albertine surge como uma pessoa dotada de identidade é também aquele de sua captura pelo narrador – do qual ela, numa operação subjetivadora, acaba por escapar.

Disso resulta uma modificação importante da ideia de luta por reconhecimento: inscrita nesse terreno, ela deixa de consistir simplesmente num conjunto de demandas mútuas

por parte de sujeitos já constituídos para ter suas identidades reconhecidas. Trata-se antes da configuração de um mundo comum, cuja emergência se dá, sobretudo, no momento em que as identidades prescritas por uma ordem normativa são postas em questão. Às lutas dos sujeitos pelo reconhecimento de suas identidades, Rancière opõe, assim, outra forma de reconhecimento: a reivindicação de *não ser designado* a uma identidade. Não se tem aí uma demanda para ser reconhecido como parte de um grupo obedecendo a normas específicas, mas antes a afirmação de que se possui os mesmos direitos, o mesmo respeito ou estima de qualquer um, isto é, de todos aos quais não é designada nenhuma identidade particular, nenhum lugar e competência específicos. Com essa reformulação, o filósofo francês pretende destacar que o reconhecimento de identidades é, com frequência, o lugar de uma profunda injustiça: afinal, há formas de desrespeito que se apoiam justamente em formas de respeito. O escravo na Grécia antiga era reconhecido em sua capacidade de fazer uso da linguagem e, no entanto, a identificação dessa competência constituía o reverso necessário da incompetência que lhe era atribuída; porque era reconhecido nesse aspecto específico, ele não o era em outros. O respeito concedido a uma identidade pode significar, no mesmo passo, a afirmação de uma incapacidade.

Seria errôneo, no entanto, atribuir a Honneth um conceito de reconhecimento meramente identitário, como aquele em geral referido pela noção de multiculturalismo. Embora admita, no debate com Rancière, certa tendência em seu pensamento a descrever as lutas por reconhecimento em termos que presumem a afirmação positiva de identidades dadas, interpretar sua obra desse modo significaria ignorar alguns de seus argumentos mais centrais. Com efeito, a identidade de que trata o filósofo alemão não se situa no passado ou no presente, mas no futuro. O ponto de partida metodológico de seu livro de 1992 são determinadas experiências de injustiça compreendidas, no interior da gramática normativa do reconhecimento, como negações ou restrições de dimensões basilares das relações intersubjetivas (amor, direito, solidariedade), às quais correspondem, por sua vez, formas de

relações “distorcidas” ou “incompletas” dos indivíduos consigo mesmos (violação, exclusão, depreciação). São tais experiências, indicadas de início por emoções como vergonha e indignação, que fornecem o impulso para as lutas políticas: na medida em que sinalizam um mal-estar com as categorias de reconhecimento vigentes na ordem social, elas podem conduzir, em um momento seguinte, a conflitos por interpretações ou aplicações mais inclusivas e adequadas desses princípios. Não se trata, portanto, de conceber os conflitos sociais como maneiras de reassegurar identidades preexistentes. A integridade pessoal não constitui um dado a ser reafirmado, mas um *telos* imanente às lutas por reconhecimento, seu horizonte emancipatório – que Honneth, em escritos mais recentes, passou a caracterizar com o conceito institucional de liberdade social.

Além disso, a própria concepção honnethiana de reconhecimento inclui um componente desidentificatório, como já indica a importância do conceito winnicotiano de objeto transicional para sua compreensão da esfera amorosa, igualmente referido por Rancière na caracterização daquele momento artístico inerente ao amor. Tal componente não é, porém, exclusivo a essa esfera. Como Honneth agora afirma, as lutas por reconhecimento envolvem necessariamente um processo de desidentificação: na medida em que buscam reformular os princípios normativos vigentes, os agentes implicados no conflito social suspendem as categorias que os enquadravam até então. Por meio da luta, as identidades estabelecidas perdem seu caráter rígido e se abrem a novas interpretações. É significativo, entretanto, que esse momento seja caracterizado sobretudo como etapa transitória no caminho para novas normatividades e identidades. Embora aos processos de desidentificação seja atribuído um papel relevante no âmbito das lutas sociais, trata-se de um momento subordinado ao *telos* do reconhecimento como estabelecimento de ordens normativas mais abrangentes e inclusivas, às quais correspondem identidades pessoais progressivamente “completas” ou “intactas”. Nestas últimas, como tais termos sugerem, não haveria lugar para a incompletude, para resíduos de não identidade, em suma: para

aquele campo de multiplicidades indeterminadas que Rancière encara como o cerne inescapável da política.²

Não surpreende, assim, que os comentários de Honneth a respeito dos escritos de Rancière sigam em sentido inverso às objeções deste último. Criticando a rigidez excessiva da caracterização rancieriana da ordem política, o autor de *Luta por reconhecimento* sublinha que os princípios normativos vigentes estão abertos a novas interpretações e apropriações, podendo conduzir a compreensões mais inclusivas ou adequadas deles mesmos. Não faria sentido, portanto, reservar o conceito de intervenção política somente àquelas ocasiões excepcionais nas quais a ordem policial é questionada em sua totalidade. Propondo uma ampliação da categoria do político, Honneth sugere a existência de duas modalidades de luta por reconhecimento: “interna” e “externa” (p. 105). No primeiro caso, não se trata de colocar em questão a validade das gramáticas morais estabelecidas, mas de desenvolver novas interpretações e aplicações das normas em vigor. Tem-se aí, portanto, uma forma de política que não precisa ser entendida como descontínua em relação à ordem política vigente. O segundo caso, mais radical, consistiria naquele tipo de intervenção política tida em vista por Rancière: uma interrupção da ordem normativa com vistas não à aplicação mais adequada

² Os comentários do filósofo francês se referem sobretudo aos argumentos de Honneth em *Luta por reconhecimento*, e o mesmo se fará nesta resenha. Em escritos mais recentes do autor, especialmente em *O direito da liberdade*, publicado dois anos após o debate com Rancière, a categoria de identidade perdeu a centralidade que possuía no livro de 1992. Apesar disso, a concepção de liberdade social ali desenvolvida se sujeita a críticas semelhantes às aquelas expostas nesta discussão: entendida como a institucionalização do reconhecimento mútuo na forma de papéis sociais complementares que fornecem, por sua vez, as condições para a formação de subjetividades autônomas, essa nova formulação do horizonte normativo da modernidade tampouco inclui explicitamente aquela multiplicidade indeterminada, desidentitária, como seu momento interno. Também neste caso, os aspectos não identitários tendem a ser encarados como insuficiências a serem superadas no caminho para um *telos* concebido em termos enfaticamente normativos.

de um princípio já estabelecido, mas à superação da autoridade das normas estabelecidas – cujo exemplo típico seria a revolução burguesa, levada a cabo por uma “classe indefinida” (p. 105) que se subjetivou ao pôr em questão a ordem social como um todo. Com isso, Honneth tende a designar o que Rancière chama de processos de subjetivação como exclusivo ao segundo tipo de atividade política. As categorias de sujeito autônomo e de processo de subjetivação possuiriam esferas de aplicação bem delimitadas: respectivamente, as lutas internas e as lutas externas por reconhecimento. Curiosamente, essa é também a conclusão a que se pode chegar a partir dos argumentos de Rancière.

O filósofo francês rejeita, é verdade, a interpretação de seus escritos segundo a qual a atividade propriamente política envolveria somente atos insurrecionais externos ao sistema normativo, questionando-o em sua totalidade. Com efeito, na medida em que a ordem policial se erige a partir de um fundo de igualdade, a ação política não pode ser pensada como mera intervenção vinda de fora: a contestação da ordem vigente – da qual a “insurreição global” (p. 113) constitui apenas uma modalidade – se apoia, para Rancière, numa contradição *interna* entre o princípio político da indistinção igualitária e o princípio policial das competências desigualmente distribuídas.

Todavia, a caracterização da igualdade em termos puramente não normativos, como uma “evidência sensorial que precede qualquer juízo” (p. 118), conduz de fato a uma concepção da atividade política como suspensão das normatividades e identidades por meio da irrupção de algo que as precede e excede. No quadro da oposição entre desigualdade normativa e igualdade não normativa, a história tende a ser concebida como uma oscilação, infinita e não cumulativa, entre identidade aprisionadora e desidentificação liberadora, polícia e política. Repõe-se, ainda que no âmbito de um mesmo espaço político, a demarcação entre a *interioridade* interior da ordem policial e a *exterioridade* interior dos processos de subjetivação. É com base nessa delimitação que Rancière, de maneira similar a Honneth, opõe duas formas de luta, cada uma delas referida a um momento político

específico: às demandas de um sujeito já constituído para ser reconhecido em sua identidade, realizadas no interior da ordem policial, se contraporiam aqueles conflitos nos quais se trata de reivindicar a *não designação* a uma identidade, o que caracterizaria o momento propriamente político da subjetivação. A consequência, em um filósofo como no outro, é a atribuição aos processos desidentitários de um caráter eminentemente disruptor, encerrando-se no momento em que é estabelecida uma nova ordem política, com seus sujeitos, normas e identidades.

O ponto em que os dois autores parecem concordar é, todavia, justamente onde se localiza um potencial que seus escritos não consideram de maneira sistemática. Com Honneth e contra Rancière, pode-se ressaltar o caráter internamente conflituoso e, por isso, eminentemente político das ordens normativas, para além de sua caracterização como mera “polícia”. Com Rancière e contra Honneth, por sua vez, é possível considerar a multiplicidade própria aos momentos de subjetivação como aspecto crucial da política, para além de sua redução a mera etapa transitória no caminho para identidades intactas no interior de ordens do reconhecimento acabadas. Contudo, na medida em que ambos compreendem tais discordâncias da perspectiva de uma mesma delimitação entre o *interior* da ordem normativa policial e o *exterior* dos processos de interrupção subjetivadora, permanece inexplorada a possibilidade de considerar as efetivas imbricações – e não meramente as *transições* – entre essas duas instâncias da política.

Com efeito, em ambos os autores os momentos artístico-operativo e jurídico-normativo se mantêm em grande medida separados: nas fronteiras entre um e outro, tem-se a passagem da multiplicidade impessoal para as relações duais entre sujeitos autônomos, dos processos de desidentificação para identidades progressivamente integrais, da interrupção dos sistemas normativos para a ampliação dos princípios estabelecidos, da insurreição para as políticas reformistas. Parece não só possível como necessário, todavia, extrair as implicações cruzadas de suas objeções mútuas. Ao se insistir (com Honneth) no caráter aberto

dos princípios normativos vigentes não se está, afinal, admitindo (com Rancière) a presença operativa, no “interior” da ordem policial, daquela multiplicidade característica dos processos de subjetivação? Assim também, evidenciar (com Rancière) o solo não identitário no qual se enraízam as lutas normativas por reconhecimento não é (com Honneth) reconhecer a atuação, nos momentos “externos” de interrupção subjetivadora, de princípios normativos e formas de identidade em vias de articulação?

Tal movimento nos distancia de qualquer separação estrita entre polícia e política, identidade e desidentificação, relação dual e multiplicidade impessoal, ordem normativa e processo de subjetivação, modelo jurídico e modelo artístico. Ele nos leva, pelo contrário, a reconhecer um momento desidentitário em toda forma de identidade e, inversamente, um momento identitário em todo processo de desidentificação – o mesmo valendo, *mutatis mutandis*, para a oposição homóloga entre antinormatividade e normatividade. Nessa perspectiva, o que aparece num dado momento como relações duais entre sujeitos dotados de autonomia, regidas por princípios normativos estabelecidos, não seria nada além de um estado mais consolidado daquelas multiplicidades que, como a própria ordem política, encontram-se continuamente em devir. A identidade deixa de constituir necessariamente uma prisão, pois se encontra, em maior ou menor grau, atravessada por multiplicidades indeterminadas. Mas, pela mesma razão, tampouco uma noção de integridade pessoal completamente determinada, “intacta”, pode figurar como *telos* emancipatório das lutas sociais.

Complica-se, desse modo, a contraposição entre uma noção (não teleológica) de igualdade compreendida em termos puramente não normativos, proposta por Rancière, e um conceito (teleológico) de liberdade concebido em chave estritamente normativa, defendido por Honneth. Complica-se, também, a oposição entre o aprisionamento das políticas identitárias e a transitoriedade das políticas desidentitárias. Se surge agora como problemática a compreensão restrita das lutas sociais pautada por noções substanciais de identidade, seja do presente

(multiculturalismo) ou do futuro (autorrelação intacta), o mesmo se dá com sua rejeição em favor de figuras sublimadas de não identidade, seja do presente (interrupção subjetivadora) ou do futuro (por exemplo, certas interpretações da concepção marxiana do proletariado como classe destinada a eliminar a si mesma). Por isso, e pela série de questões correspondentes que suscita, a publicação do debate entre Honneth e Rancière vem em boa hora.