

Teoria Crítica no Brasil

Diálogos, desafios e novos horizontes

Leonardo da Hora & Felipe Taufer
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Teoria Crítica no Brasil

Diálogos, desafios e novos horizontes

Teoria Crítica no Brasil

Diálogos, desafios e novos horizontes

Leonardo da Hora

Felipe Taufer

Organizadores



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

T314

Teoria crítica no Brasil: diálogos, desafios e novos horizontes. / organizadores, Leonardo da Hora e Felipe Taufer. 1.ed.-(e-book)- Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2025.
182 p. (Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia, da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-191-1

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.184>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
Ontologia e natureza em Adorno	15
Carine Gomes Cardim Laser	
A metáfora e a razão no <i>Capitalismo Canibal</i> de Nancy Fraser	27
Felipe Moralles e Moraes	
Por uma abordagem habermasiana da não violência	49
João Francisco de Siqueira Rodrigues	
A trajetória político-filosófica do <i>ethos</i> na esfera da subjetividade: do utilitarismo em Kant ao reconhecimento em Honneth.....	61
José Aldo Camurça de Araújo Neto	
Caminhos para a atualização da teoria crítica à luz da experiência urbana brasileira	81
Lorenzo Bicca Estivallet	
A <i>Psicopolítica</i> segundo Byung-Chul Han: novas formas de dominação na cultura digital	105
Marco César de Souza Melo	
Pobreza e alienação nos <i>Manuscritos de 1844</i>: primeiras aproximações	125
Roan Matthaeus Chimello Dias	
Histórias da Escola de Frankfurt: perspectivas sobre um projeto interdisciplinar de Teoria Crítica	147
Silvio Ricardo Gomes Carneiro	
Velozes e furiosos: crítica do populismo em Hartmut Rosa	161
Thor João de Sousa Veras	

Apresentação

A Teoria Crítica, desde suas origens no Instituto para Pesquisa Social em Frankfurt, consolidou-se como um campo filosófico comprometido com a análise das contradições sociais, a emancipação humana e a desnaturalização das estruturas de dominação. No Brasil, esse legado ganhou contornos singulares, adaptando-se às complexidades de um contexto marcado por um passado colonial e escravocrata, que deixou profundas marcas de desigualdade social, racial e econômica. As lutas por reconhecimento, a resistência contra as heranças da escravidão e as transformações urbanas aceleradas em um país de dimensões continentais e contrastes extremos oferecem um terreno fértil para a Teoria Crítica se reinventar e se expandir. Esta coletânea, organizada pelo GT de Teoria Crítica da ANPOF, reúne pesquisas que refletem o vigor e a diversificação desse campo de pesquisa no país, mantendo um diálogo fértil com as matrizes clássicas e explorando novas fronteiras temáticas e metodológicas.

Nas últimas décadas, observamos um crescimento significativo de estudos que revisitam autores como Adorno, Habermas e Honneth, ao mesmo tempo que incorporam contribuições feministas, pós-coloniais e decoloniais. Essa expansão não apenas amplia o escopo da Teoria Crítica, mas também a reinsere em debates urgentes, como os desafios da democracia, as irrupções populistas, as crises ecológicas, a financeirização da vida e os impactos das tecnologias digitais. Apesar da pluralidade de abordagens, permanece um núcleo comum: a crítica iminente às formas de opressão e a busca por alternativas normativas que

promovam a emancipação, conceito em si mesmo abrangente e multifacetado, passível de diversas interpretações e desdobramentos.

Esta coletânea reúne nove capítulos que exploram temas centrais da Teoria Crítica, desde suas raízes clássicas até suas aplicações contemporâneas. O primeiro capítulo, **Ontologia e natureza em Adorno**, de *Carine Gomes Cardim Laser*, analisa como Adorno, em diálogo crítico com Heidegger, propõe uma “ontologia ao avesso” por meio do conceito de natureza, entendida como núcleo mítico e fixo que persiste nas dinâmicas históricas, mas também como ruína decaída a ser interpretada. Influenciado por Lukács e Benjamin, Adorno articula história e natureza de forma dialética, evitando tanto o idealismo subjetivo quanto as ontologias tradicionais. Essa abordagem permite uma crítica imanente à reificação capitalista, onde a arte e a interpretação das ruínas sociais emergem como antídotos à dominação da razão instrumental, revelando uma dimensão ontológica implícita na filosofia adorniana.

Em seguida, *Felipe Moralles e Moraes*, em **A metáfora e a razão no Capitalismo Canibal de Nancy Fraser**, analisa a obra de Fraser, problematizando o seu diagnóstico da crise neoliberal e a ascensão da extrema direita. Moralles e Moraes argumenta que a metáfora do “capitalismo canibal” possui limites ao negligenciar processos ideológicos profundos, propondo uma releitura que integre a crítica da racionalização social habermasiana para compreender a persistência do neoliberalismo autoritário.

João Francisco de Siqueira Rodrigues, em **Por uma abordagem habermasiana da não violência**, reflete sobre a desobediência civil, reconstruindo o princípio discursivo de Habermas como fundamento para ações não violentas. O autor defende que a não violência, mais que estratégia, é um imperativo ético-político inerente ao Estado democrático de direito, capaz de articular resistência e reconhecimento mútuo.

José Aldo Camurça de Araújo Neto, em **A trajetória político-filosófica do *ethos* na esfera da subjetividade: do utilitarismo em Kant ao reconhecimento em Honneth**, contrasta Kant e Honneth, explorando as noções de autonomia e reconhecimento. Enquanto Kant enfatiza o dever e a razão pura, Honneth atualiza a ética mediante as experiências de desrespeito, mostrando como lutas por reconhecimento reconfiguram as bases da justiça em sociedades marcadas por exclusões.

Lorenzo Bicca Estivallet, em **Caminhos para a atualização da teoria crítica à luz da experiência urbana brasileira**, parte da segregação socioespacial para propor que a urbanização periférica brasileira oferece insights para renovar a Teoria Crítica. A “escuta teórica” das periferias, articulada a autores como Young, Fraser e Harvey, revela tanto a violência estrutural quanto potenciais emancipatórios inscritos nas práticas cotidianas.

Marco César de Souza Melo, em **A Psicopolítica segundo Byung-Chul Han: novas formas de dominação na cultura digital**, discute como a digitalização transforma a subjetividade. A “psicopolítica” neoliberal, marcada pela autoexploração e vigilância algorítmica, exige respostas críticas que resgatem a autonomia frente à lógica do desempenho e da transparência total.

Roan Matthaeus Chimello Dias, em **Pobreza e alienação nos Manuscritos de 1844: primeiras aproximações**, investiga a relação entre pobreza e alienação nos escritos do jovem Marx, destacando como a privação material emerge como dimensão estrutural da alienação no capitalismo. Ao analisar artigos jornalísticos de Marx e os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, o autor demonstra que a pobreza não é mera consequência distributiva, mas expressão da contradição entre propriedade privada e trabalho alienado.

Silvio Ricardo Gomes Carneiro, em **Histórias da Escola de Frankfurt: perspectivas sobre um projeto interdisciplinar de Teoria Crítica**, questiona narrativas tradicionais centradas em figuras

masculinas como Horkheimer e Adorno, propondo uma historiografia feminista e pluralista da Escola de Frankfurt. Ao destacar o papel de mulheres como Gretel Adorno e Rose Wittfogel, o autor critica a hierarquização androcêntrica do trabalho intelectual e defende a Teoria Crítica como “significante vazio” — espaço de diálogo aberto a múltiplas vozes.

Por fim, *Thor João de Sousa Veras*, em **Velozes e furiosos: crítica do populismo em Hartmut Rosa**, analisa a ascensão global da ultradireita, mobilizando a teoria da ressonância de Rosa para decifrar o populismo como sintoma da alienação política na modernidade acelerada. Argumenta-se que líderes como Bolsonaro e Trump exploram a crise de autoeficácia democrática, substituindo a escuta mútua por uma “política repulsiva” que silencia diferenças. Contra essa dinâmica, propõe-se uma democracia ressonante, baseada em participação deliberativa e instituições que ampliem a capacidade de transformação coletiva, resgatando o ideal crítico de uma vida boa não alienada.

Esta coletânea testemunha o amadurecimento da Teoria Crítica no Brasil, evidenciando sua capacidade de dialogar com desafios globais a partir de lentes locais. Se os textos revisitam clássicos, também os tensionam, integrando questões de raça, gênero, urbanização e tecnologia. Longe de um projeto encerrado, a Teoria Crítica mostra-se aqui como um campo em constante renovação, onde a crítica à dominação se entrelaça com a imaginação de futuros possíveis. Que esta obra inspire novas gerações a manter viva a chama da reflexão crítica, tão urgente em tempos de incerteza e transformação.

Leonardo da Hora

Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFBA. Coordenador do GT Teoria Crítica da ANPOF

Felipe Taufer

Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul.
Vice-coordenador do GT Teoria Crítica da ANPOF

Ontologia e natureza em Adorno

Carine Gomes Cardim Laser¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.184.01>

1 Introdução

Pretendo retomar a crítica de Adorno à ontologia heideggeriana, mostrando que o conceito de ontologia se mantém na obra de Adorno até a maturidade e, com isso, afirmo que ele procura produzir uma espécie de antídoto para ontologia formulada por Heidegger, mas que fomenta uma espécie de ontologia ao avesso. Se é numa oposição à forma como se pensa a história na perspectiva ontológica que Adorno formula seu conceito de natureza, creio ser possível afirmar que a questão da natureza é a forma como Adorno busca responder ao problema da ontologia e que tal problema é um elemento central em sua filosofia.

Se é pelo conceito de natureza que Adorno responde ao problema ontológico, é de uma perspectiva estética que o frankfurtiano parte, ao fazer com que os elementos de sua constelação sejam postos. É como se ele quisesse nos dizer que muitas vezes há mais verdade na interpretação das obras de arte do que nas ciências naturais que, de certa forma, monopolizam o conceito de história natural. É a forma de Adorno desestabilizar o conceito e reconstruí-lo no interior da teoria filosófica. A ideia geral deste artigo é demonstrar como seu conceito de natureza foi elaborado de forma decomposta em busca da destruição

¹ Doutoranda em filosofia pela Universidade de São Paulo.

E-mail: carinelaser@gmail.com

do conceito de ontologia fundamental e reelaboração do que seria o conceito de ontologia em seus destroços.

2 A ontologia fundamental

A ontologia fundamental de Heidegger está baseada na premissa de que toda a história da filosofia esqueceu do ser, pensando sempre apenas a partir do ente, tudo aquilo que é de forma específica, digamos, não o ser de forma geral, aquilo que está na essência de tudo o que é. O ser como algo que transcende o ente precisa ser pensado novamente, e enquanto o homem é o ente que é interpelado pela questão do ser, é parte dele o próprio estado de estar aberto ao ser, a *ek-sistência*, e por isso, tem esse elemento como parte de sua essência. O *ser-aí* é o ente, relacionado ao homem, privilegiado para se pensar o que é o ser, já que não se pode aprendê-lo de forma direta. Este *ser-aí* próprio da realidade humana só é no tempo, no que é finito e contingente. O ser, então, só pode ser compreendido no interior deste elemento dinâmico da temporalidade. Por isso, o *ser-aí* está

[...] aberto a possibilidades indeterminadas de ser, como projeto lançado no mundo, e tem de assumir-se, inclusive em sua possibilidade mais radical, como *ser-para-a-morte*. O tempo é o horizonte de compreensão do Ser pelo *ser-o-aí* (Giacoina Jr., 2013, p. 68)

Quer dizer, o caminho para compreender o ser passa pela temporalidade, a ontologia heideggeriana não se vale de uma ideia de ser estático, pelo contrário, ele formula a ideia de *ek-stática*, que se refere a *ek-sistência*, isto é, estar aberto ao ser é estar no mundo. Isto porque Heidegger não dá prioridade para a essência em relação à existência, na verdade, a *ek-sistência* precede a essência, produzindo uma ontologia que se encontra no tempo, com suas características mundanas e finitas. Uma ontologia da temporalidade, portanto. A insistência de Adorno em retornar a Heidegger está ligada a esta questão, não é

apenas uma ontologia fundamental, ou um simples retorno a Parmênides que pensava o ser uno e imutável. Trata-se de uma ontologia fundamental cuja chave de compreensão está na temporalidade, e, portanto, pressupõe uma concepção de história. Além disso, há uma crítica especialmente ao idealismo no pensamento heideggeriano que da base para um retorno à ontologia, já que seria consequência de uma necessária mudança de ênfase do sujeito para o ser.

Enquanto na história do idealismo alemão, cuja base seria a crítica de Kant e a concepção de sujeito constitutivo, haveria uma prevalência do lado subjetivo, como no sujeito absoluto hegeliano, que englobaria a própria relação entre sujeito e objeto, em Heidegger a ênfase estaria no ser. Seria possível dizer, no entanto, que esta interação de sujeito e objeto num sujeito absoluto traria uma centralidade ao objeto que não teria sido possível antes. É nesse sentido que Adorno pensa a relação entre sujeito e objeto também de maneira dialética, mas justamente se opondo ao que ele pensa como a dominação do sujeito sobre o objeto, esta crítica será feita de forma mais clara em um texto de maturidade, realizado como um complemento à DN, o “Sobre sujeito e objeto”.

De todo modo, esta questão já estava na mira de Adorno desde seus escritos de juventude, e podemos dizer que ela se aproxima muito da virada heideggeriana para o ser. Haver-se com a filosofia ontológica é também pensar a formulação de uma crítica do idealismo. O problema da relação entre natureza e história se mostra essencial para uma resposta ao problema colocado por Heidegger: de que haveria uma necessidade histórica de se opor ao subjetivismo, voltando-se ao ser, ao que “é” em sentido enfático. E este problema remonta ao elemento natural, de algo que se fixa como ser para além da subjetividade e a história, que está pressuposta neste conceito de ser, já que não se pode evitar a mundanidade do ser-ai, formulando-se então o ser-para-a-morte. Está claro, então, por que, um dos primeiros conceitos que Adorno formula e mantém até a DN, obra de maturidade, seria a ideia

de história natural. E como a natureza se torna central em todo o pensamento adorniano, especialmente seu conceito de crítica. Ele precisa lidar com o fato de que não é a ontologia a melhor resposta para a crítica da dominação do sujeito sobre o objeto, e de que forma se posiciona em relação à própria noção de ontologia.

3 A história natural e o problema da ontologia

Recuperando o conceito de natureza do texto “A ideia de história natural” é possível perceber que Adorno parte de um conceito de natureza que parece bastante com a ideia de ser da ontologia, algo fixo e historicamente pré-existente a tudo o que existe, mas o faz dentro da proposta de superação mútua de história e natureza a partir da relação entre os dois. Adorno define natureza como algo “mítico”, ou seja, “significa o que existe desde sempre, o que sustenta a história humana como um ser imposto de forma predestinada e preexistente, manifestando-se nela como o que lhe é essencial” (Adorno, 2018, p. 458). Enquanto o conceito de história é definido como comportamento humano constituído pela tradição, que comporta o aparecimento do radicalmente novo. A discussão com a ontologia leva Adorno a colocar a ideia de natureza em primeiro plano pois tem como objetivo o questionamento da ontologia, e “a questão segundo a ontologia, como é posta hoje, é tão somente o que entendo por natureza” (Adorno, 2018, p. 458). É por isso que creio ser possível afirmar que Adorno se vale do conceito de natureza justamente como uma espécie de resposta à questão da ontologia fundamental. O que indica que para ele há uma dimensão ontológica no conceito de natureza, ainda que tal dimensão esteja colocada como núcleo elementar de significação do conceito e que se relaciona com o conceito de história, como este espaço para o novo, dentro de sua própria concepção de natureza, assim como a história, como momento transitório também pode ser interpretado como natureza. Portanto, Adorno precisa do conceito de natureza em sua filosofia pela

necessidade de responder à mudança de chave produzida pela ontologia fundamental: a saída da perspectiva da consciência para o seu outro, o ser.

Mas, apesar da crítica e do problema serem legítimos, Adorno critica tanto a noção fenomenológica de ontologia de Max Scheler quanto a ontologia fundamental de Heidegger, que também possui base fenomenológica, como filosofias que tentam criticar o idealismo mas acabam recaindo no mesmo idealismo ao qual gostariam de se opor. Assim, a concepção de Adorno de história natural foi construída como uma resposta à questão da ontologia, mas evitando um retorno ao idealismo. Segundo Adorno, “o paradoxo fundamental de todo questionamento ontológico na filosofia atual é que o meio com que se tenta alcançar o ser subjetivo nada mais é do que a mesma *ratio* subjetiva que outrora havia constituído a estrutura do pensamento crítico” (Adorno, 2018, p. 459.)

No fundo, para Adorno, o problema do ser sempre se coloca como correlato ao que ele chama de natureza, que apesar de ser dissolvido em seu outro, o histórico, sempre permanece com seu núcleo no que ele chama de mítico — o fixo e que sempre existiu. Nossa proposta de leitura sobre a natureza é essa: Adorno percebe que o ser que tanto se busca nas ontologias fenomenológicas, são, na verdade, o que pode se pensar como natureza, e justamente voltando-se para uma ideia dialética de natureza, não na busca pelo sentido do ser, é que se poderia de fato realizar a pretensão de uma ontologia que se oponha ao pensamento idealista, cujo centro elementar era dissolver todo o ser dentro de si. Mas a questão sobre a relação entre a história e a natureza se torna relevante no pensamento ontológico como desafio ao ser que já não estaria no âmbito do pensar, mas também não poderia estar fora da história. Como pensar a questão do ser na história? Esta questão surge em Scheler, segundo Adorno. Por isso, busco reconstruir aqui a crítica que ele faz deste filósofo.

Para Adorno, Scheler não consegue superar o idealismo pois parte de uma divisão própria da *ratio* idealista: a divisão desta *ratio* e da realidade. Na verdade, toda a pergunta pelo ser seria apenas possível por se considerar como ponto de partida a separação entre a *ratio* e o mundo externo que lhe é contraposto, “como algo alheio a ela, perdido, coisificado” (Adorno, 2010, P. 462).

É por causa disso que a ontologia em Scheler teria deixado de buscar o sentido do ser, já que acaba se limitando ao dar sentido subjetivo ao ente. Isto teria provocado uma crise nessa primeira fase da fenomenologia, daí a necessidade de uma pergunta pelo sentido do ser como ele é, como já vimos que é o objetivo de Heidegger. A leitura adorniana parece sempre levar a uma continuidade da ontologia em Scheler à ontologia em Heidegger, que teria percebido os problemas da teoria de Scheler, dando uma saída para os impasses da sua fenomenologia. Percebe também que em Heidegger há uma oposição ao que chama de anistoricidade que, em Scheler, representaria uma formalização de conteúdos eternos de caráter normativo, provavelmente fazendo referência a teoria dos valores de Scheler, ideia que se caracteriza por defender uma realidade objetiva aos valores, estando para além da subjetividade e sociedade. Este formato de ontologia, que Adorno critica como uma espécie de retorno a Platão, acaba se tornando uma busca do sentido do ente, não do ser em si, deslocado do ente. Só seria possível essa relação da ontologia com a história, então, quando “o próprio ente torna-se o sentido, e em vez da fundação anistórica do ser, surge o projeto do ser como historicidade” (Adorno, 2010, p. 462.)

Deste modo, Heidegger teria conseguido solucionar o dilema entre ontologia e historicismo, que dizer, a contraposição entre ideias transhistóricas e o fato de que cada época seria pensada a partir do seu contexto histórico específico, pensando a ontologia a partir do *Dasein*, reestrutura sua formulação do ser na forma da temporalidade. Apesar dessa mudança aparecer como uma correção bem-vinda a Adorno, sua crítica de que a ontologia permanece no mesmo âmbito do idealismo

também valeria para Heidegger. De forma sintetizada, é possível dizer que esta crítica é realizada em dois momentos no texto sobre a ideia de história natural: a ontologia estaria, por um lado, baseada numa perspectiva de totalidade, e, por outro lado, dividida entre ser possível e ser real, que seria uma divisão da filosofia kantiana.

Há, todavia, algo da ontologia que permanece na concepção de natureza de Adorno, da qual ele se afasta ao longo do texto, uma vez que não seria a forma como se costumava pensar a ontologia em sua época. Mas, tenderia a ser uma resposta ao problema da dissolução do ser na consciência, uma proposta de oposição ou saída deste aspecto idealista da filosofia. Saindo das dicotomias tradicionais entre a natureza e espírito, o que seria na ontologia o fundamento para a separação entre ser possível e ser real, Adorno busca formular uma identidade entre natureza e história cuja base seria uma dialética entre o elemento fixo e pré-existente da natureza e o transitório e novo da história, o que o faz afirmar que

Se a questão pela relação entre natureza e história deve ser colocada seriamente, ela só oferece perspectiva de resposta quando o próprio ser histórico, em sua máxima determinidade histórica, onde ele é mais histórico, puder ser concebido como um ser natural, ou se a natureza, onde ela aparentemente se fixa o mais profundamente em si mesma como natureza, pudesse ser concebida como um ser histórico (Adorno, 2018, p. 469).

Creio ser possível dizer que a formulação da história natural que Adorno propõe a partir de Lukács e Benjamin, na sequência desta citação, demonstra que há algo ontológico na perspectiva adorniana pois representa uma forma de história que está relacionada com a interpretação natural da história, daquilo que parece o mais mutável. Nesse sentido, para Adorno, a história terá algo de ontológico, não como uma estrutura do ser separada do ente. Seria apenas pelo ser real que a ontologia poderia ser de fato algo que se volta criticamente contra o idealismo. Adorno insiste que a facticidade e a empiria acabam não sendo contemplados pelo esquema ontológico, por isso a necessidade

de uma relação entre natureza e história que traga a facticidade e a interpretação histórica como elemento fundamental. Essa é a questão que se faz presente na teoria da natureza adorniana, ela está permeada pela intenção ontológica, partindo de uma ideia de natureza que está relacionada com a noção de ser, mas nunca como possibilidade de ser, como o ser heideggeriano ao qual não se pode chegar diretamente, apenas pela investigação do *Dasein*. O ontológico só poderia se referir à natureza para Adorno, pois ele não concebe a ontologia como separada do ente. Por isso, natureza aparece no histórico, “este mesmo deve ser entendido como ontológico, isto é, como ser natureza” (Adorno, 2018, p. 469). Além disso, a natureza é pensada aqui como ser, pois, se mostra não como um simples contrário do espírito, mas em seu aspecto formal.

Na construção do conceito de história natural no texto há uma relação entre a ideia de segunda natureza de Lukács e a leitura da história como cifra alegórica, assim como a ideia de *Vergängnis*, “transitoriedade”, benjaminiana. Em Lukács, na *Teoria do romance*, a segunda natureza aparece contraposta à primeira natureza, como o mundo das convenções sociais, um mundo coisificado e morto, que representa um enigma. Por outro lado, no Benjamin da *Origem do drama barroco alemão*, desenvolve-se a concepção de interpretação histórica como alegoria e a possibilidade de interpretação dos eventos históricos como cifras a serem interpretadas, elementos que fogem de uma ideia de história geral, mas busca nas ruínas da história uma possibilidade de se opor a forma hegemônica de se pensar o histórico.

Por isso, ele pensa o drama barroco alemão em seu livro, tanto como um estilo de literatura pouco canônico, mas que por isso mesmo, pôde jogar luz nessa concepção de alegoria, que se desprende da ideia de símbolo, cujo sentido é o universal, para uma interpretação imanente e com a força da *Vergängnis* benjaminiana, da presença do efêmero, do decaído da história. Benjamin ainda não tinha escrito as “Teses sobre o conceito de história” quando Adorno apresenta “A ideia de história natural”, mas com certeza esta noção se refere bastante à crítica

que Benjamin anuncia lá, uma crítica à concepção de história progressiva e a defesa de uma leitura cuja descontinuidade histórica esteja presente. Este aspecto da filosofia benjaminiana é o que mais encantou o jovem Adorno e o fez formular a sua concepção de natureza de tal maneira. Mas com a referência a segunda natureza em Lukács, há como que uma leitura como cifra histórica como segunda natureza, como natureza reificada, mas que em suas ruínas, em seus descompassos produz uma possibilidade interpretativa que leva a vislumbrar algo para além desta segunda natureza.

Somente por esta via é possível compreender o que Adorno quer dizer quando ele afirma que a sociedade é totalmente ideologia, mas que o não verdadeiro é acreditar-se que a ideologia seria de fato total. Pois há uma espécie de totalidade que se impõe como particularidade, e de fato está presente em tudo, como Marx demonstra em sua crítica da mercadoria e a totalização da forma mercadoria, no entanto, é pela interpretação da história como ruínas, como o decaído que escapa ao hegemônico percebe-se aquilo que permanece como resistência à totalidade falsa. Assim, a possibilidade do que Adorno chama de inflexão ontológica em sua concepção de história natural está no fato de que haveria uma história da natureza radical na qual “todo ser transforma-se em ruínas e destroços, em um tal calvário em que se encontra o significado, onde natureza e história se entrelaçam, e a filosofia da história obtém a tarefa de sua interpretação intencional” (Adorno, 2018, 476.)

4 Considerações finais

Não apenas nas frestas da sociedade coisificada seria possível ler a partir do decaído, das ruínas, talvez aí esteja a principal diferença entre a história natural de Benjamin e Adorno, a própria sociedade coisificada também é lida como ruínas e destroços, como cifra de interpretação, para tirar algo da caveira petrificada, mostrando que mesmo

onde se mostra o mais histórico possível encontra-se o natural, o que decai e pode ser interpretado. Quer dizer, a leitura do social como decaído traz sempre a possibilidade de algo outro aparecer, e, ainda, de que o ideológico possa perder o seu brilho e se mostrar como a *facies hipocrática* benjaminiana. Por isso o rompimento de Adorno com Benjamin, quando este deu um potencial de transformação à arte em sua condição de reproduzível, como uma espécie de abertura produziria uma consciência crítica maior que a arte em sua vertente oculta. Talvez esteja aí a chave para compreender o exagero de Adorno, a condição ontológica da ideia de natureza em Adorno estaria justamente na necessidade de se perceber tudo em sentido do decaído. É nisso que se dá a própria dialética entre natureza e história em Adorno: uma vez que tudo o que é histórico, quer dizer, todo o factual e social é lido pelo sentido do ser natural, ou seja, como algo que parece que é efêmero, o enigma pode ser lido e interpretado como cifra; por outro lado, o natural, que é fundamentalmente aquilo que é pensado como o que sempre existiu e é a-histórico e atemporal, sua forma de segunda natureza coisificada, se desmancha ao ser percebido como algo mutável, decaído, simplesmente histórico.

O seu elemento ontológico está, então, justamente neste aspecto que tende a perceber todo ser como algo de certa forma em ruínas. Não seria uma simples unidade do ser distinto do ente, mas uma unidade que se encontraria em tudo, e é porque Adorno rejeita ideia de ontologia em Heidegger, que ele não usa a palavra ontologia aqui, apenas de maneira dialética: “o que entendo aqui como inflexão ontológica é algo completamente distinto do que hoje em dia se costuma entender. Por isso, não me apropriarei da expressão por mais tempo, introduzindo-a apenas de forma dialética”. Nesse sentido, creio ser possível afirmar que há uma ontologia em Adorno, que ele não a chamou pelo nome, digamos, pois seria facilmente confundida com a ontologia fundamental, mas que se mantém como um elemento central para a sua filosofia. Como base de sua filosofia estaria a expressão da história como ser

natural e isso está permanentemente pressuposto em sua filosofia e presente na forma de sua crítica social. Usar tal termo apenas de forma dialética não significa, parece-me, que ele descarte totalmente o termo, mas o suspende, uma vez que o usou de uma maneira diferente após a crítica da ontologia. Mas não deixa de se afirmar como uma forma de ontologia, uma ontologia da natureza, em sua dialética como história natural.

Referências

- ADORNO, Theodor. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.
- ADORNO, Theodor. *Dream Notes*. Trad. Rodney Livingstone. Cambridge: Polity Press, 2007.
- ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*, Rio de Janeiro: Zahar, 2009
- ADORNO, Theodor. *Problems of moral philosophy*, Cambridge: Polity Press, 2000.
- ADORNO, Theodor. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Unesp, 2015.
- ADORNO, Theodor. *Primeiros escritos filosóficos*. São Paulo: Unesp, 2018.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido de Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. Belo horizonte: Autêntica, 2011.
- GIACOLA JR., Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três estrelas, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. Carta sobre o humanismo. HEIDEGGER, Martin In: *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 326-376.
- MACDONALD, Ian. *What Would be Different*. Stanford: Stanford University Press, 2019.

NUNES, Benedito. *Heidegger e ser e tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

ZUIDERVAART, Lambert. *Adorno, Heidegger, and the Politics of Truth*. Nova Iorque: SUNY Press, 2024.

A metáfora e a razão no *Capitalismo Canibal* de Nancy Fraser

Felipe Moralles e Moraes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.184.02>

1 Introdução

A obra de Nancy Fraser avança sobre temas fundamentais para uma crítica renovada das sociedades contemporâneas. Ela elabora uma teoria geral do capitalismo, volta-se à reconciliação das lutas sociais e faz uma crítica simultânea ao neoliberalismo e a tendências românticas de certas correntes contestatórias. Neste trabalho, apresento e avalio questões levantadas por Fraser. Começo com seu (2) diagnóstico de época desde o final dos anos 90 até o surgimento dos novos radicalismos de direita, o que conduz à sua (3) “concepção expandida do capitalismo” e, por fim, à sua (4) filosofia social.

Meu principal argumento é que a teoria crítica de Fraser tropeça em dificuldades à medida que se distancia da dialética da razão. As dificuldades começam com (2) um diagnóstico equivocado sobre o reacionarismo de direita como fenômeno instável de “interregno”, o qual decorre de uma (3) compreensão metafórica do capitalismo, que ignora processos mais duradouros de unilateralização da razão e que (4) se concentra na estratégia populista, a despeito de justificações

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina.

E-mail: felipe.moralles@gmail.com

emancipatórias ou ideológicas. Sustento que a teoria do capitalismo de Fraser contribui para a teoria crítica da sociedade desde que interpretada à luz de uma teoria da racionalização social.

2 Da condição pós-socialista à crise da hegemonia neoliberal

O diagnóstico mais recente de Fraser remonta ao que ela chamava, no final do século XX, de “condição pós-socialista” (2022a). Essa condição caracterizava-se por três fatos históricos. Primeiro, a bancarrota do socialismo no final dos anos 1980. Segundo, a transformação das lutas emancipatórias em uma pluralidade de lutas progressistas, as quais não podiam mais ser reduzidas a conflitos econômicos. A partir da segunda metade do século passado, houve uma proliferação de novos ativismos e gramáticas de conflitos, com destaque para feminismo, antirracismo, minorias culturais, sexualidade. As chamadas “lutas por reconhecimento” tornaram-se o paradigma dos conflitos “pós-socialistas”, em lugar das lutas por redistribuição. Os interesses de classe foram parcialmente substituídos pela identidade de grupos; a dominação de classe, pela dominação cultural (2022a, p. 17).

Na década de 1990, a filósofa já observava um problema nessa tendência histórica, porque a substituição da gramática da redistribuição pelo reconhecimento ocorria em um momento em que as desigualdades econômicas aumentavam em virtude do capitalismo neoliberal. Já na época, Fraser criticava as propostas políticas que deixavam de lado a economia política: “as lutas por reconhecimento ocorrem em um mundo onde há uma desigualdade material exacerbada” (2022a, p. 27).

Terceiro, o surgimento de um clima cético na esquerda pós-89 pela ausência de uma visão progressista abrangente de ordem social justa que pudesse tomar lugar da imagem do socialismo real. “Esta é,

portanto, a condição ‘pós-socialista’: ausência de qualquer projeto emancipatório abrangente digno de crédito” (Fraser, 2022a, p. 18).

Tal diagnóstico de final do século conferia primazia ao político, isto é, à preocupação com a falta de agregação de interesses, de solidariedade das lutas sociais e de foco nas instituições políticas — o que se intensifica nas obras mais recentes. Nesta primeira metade do século XXI, com a eclosão da crise financeira de 2008, novos acontecimentos agravam a antiga condição pós-socialista. O diagnóstico mais recente sobre as sociedades capitalistas articula-se novamente a partir de três elementos.

Primeiro, o reconhecimento de uma crise geral e multidimensional do capitalismo: econômica, ecológica, social e política (Fraser, 2020, p. 22; 2022b, p. 36; 2024, p. 20). O sistema capitalista não somente gerou a quase destruição da ordem financeira global em 2008, como também esgota rapidamente as condições ambientais de manutenção da vida humana no planeta, ao ponto de não retorno; prolifera empregos precários e diminui os direitos sociais; cria cada vez mais entraves à atuação dos poderes públicos.

Segundo, a crise da hegemonia neoliberal. De acordo com Fraser, até a segunda década do século XXI, subsistia uma hegemonia do “neoliberalismo progressista”, assim entendido como a mistura de direitos fundamentais (iguais oportunidade, direitos das mulheres, direitos sexuais, entre outros) com programas econômicos expropriadores e plutocráticos (baseados no endividamento, precarização, cortes de programas sociais). As lutas contra o patriarcado, racismo, clientelismo davam uma aura progressista (de diversidade, meritocracia e empoderamento) às políticas econômicas neoliberais, conferindo legitimidade social ao capitalismo (como se fosse natural, eficiente e capaz de gerar prosperidade). Essa hegemonia neoliberal foi responsável por manter intacta a estrutura capitalista da sociedade (2020, p. 98, 104, 211; 2022, p. 40-2; 2024, p. 137).

Contudo, fenômenos como o Brexit, a ascensão do populismo autoritário em diferentes partes do mundo, a perda de aderência partidos centristas, as eleições de Trump e Bolsonaro, as revoltas do Chile, a candidatura socialista de Sanders, todos eles seriam sinais de uma crise ampla da hegemonia neoliberal. Mesmo que o neoliberalismo não tenha perdido a capacidade de dominar, ele perdeu a legitimidade e a capacidade de persuadir (2020, p. 93; 2022, p. 20-1, 51). “...[E]leitores ao redor do mundo se revoltaram em massa contra o neoliberalismo, ameaçando derrubar os partidos e as elites que o patrocinaram em favor de alternativas populistas à esquerda e à direita” (2020, p. 9).

Terceiro, a persistência de uma desunião das lutas sociais, causada, entre outros fatores, pela falta de uma teoria geral sobre os fundamentos estruturais das crises. Fraser busca rearticular a transformação do imaginário político com uma teoria das crises do capitalismo. Tal proposta aparece primeiramente no texto *Feminismo, capitalismo e a astúcia da história* (2009), reunido à coletânea *Destinos do feminismo* (2024), e vem sendo trabalhada ao longo dos últimos anos: “proponho uma teoria unificada, na qual todos os modos de opressão (gênero, ‘raça’, classe) estejam estruturalmente ancorados numa única formação social — no capitalismo, compreendido de modo amplo, como uma ordem social institucionalizada” (2020, p. 129). A teoria do *Capitalismo Canibal* procura reunir, “em uma estrutura única, todas as opressões, contradições e conflitos da atual conjuntura” (2024, p. 16). E arremata: “O que falta ainda hoje é uma perspectiva clara e convincente que conecte todos os nossos infortúnios atuais — ecológicos e outros — ao mesmo sistema social e, a partir disso, relacione-os entre si” (2024, p. 170).

Traçadas as linhas gerais do diagnóstico, passo a enfrentar duas dificuldades nele contidas. A primeira diz respeito ao conceito de “crise” e pode ser resolvida no interior da obra de Fraser, na medida em que são relembradas suas bases na teoria da racionalização social. A segunda dificuldade diz respeito à interpretação da extrema direita

e parece exigir algo mais: a tematização dos processos de unilateralização da razão.

2.1 As crises do capitalismo

A recuperação da teoria das crises por Fraser é bastante ponderada e consciente de sua diferenciação para com a teoria marxiana das contradições imanentes e necessárias do capital (2015a, p. 726; 2023a, p. 50-1). Ela já parte da recepção da teoria das crises por Habermas (1973). Para falar de “crise”, convém lembrar a analogia médica. Quando um médico diz que o paciente está em crise, ele vai se recuperar ou morrer, mas não pode permanecer na mesma condição. As crises referem-se a situações nas quais o *status quo* é insustentável, mesmo que nada ainda o tenha substituído.

A dificuldade do vocabulário da crise é aquela que havia sido identificada por Habermas: a “crise” do capitalismo perdeu o sentido de uma situação insustentável. O consumo pelo capitalismo de suas bases econômicas e sociais consegue ser a cada vez superado. Ele conserva a incrível capacidade de regeneração que assombra a todos desde 1929. As crises de algumas estruturas da sociedade capitalista não necessariamente se tornam crises do sistema, como Fraser reconhece: “A questão não é a realidade da crise capitalista, e sim a capacidade do capitalismo de resolver suas crises (ao menos temporariamente) reinventando-se de formas novas todas as vezes” (2020, p. 182).

Esse enquadramento explica por que o “capitalismo canibal” permanece sendo apenas uma metáfora, não exatamente um conceito ou concepção econômica. E os filósofos costumam se enredar em suas metáforas. Nesse caso, o canibalismo pode simbolizar tanto o devorar da própria espécie, quanto a apropriação de força do inimigo. A serpente Ouroboros que decora o último livro tanto engole a si mesma, quanto se prende a um ciclo interminável. Ela também representa eternidade, ressurreição, renovação.

Por isso, Fraser precisa manter o desnível conceitual entre a análise das tendências objetivas de crise e os potenciais políticos de transformação social (2020, p. 23, 87, 181-2). Ela nega que uma crítica das crises do capitalismo possa se constituir em termos unicamente funcionais, sem normatividade. Há uma irredutibilidade entre processos sistêmicos e socioculturais. Eles não só permanecem latentes sem conflitos sociais que os atualizem, como também ainda não indicam uma direção normativa positiva:

O que parece crise para quem observa de fora só se torna historicamente generativo quanto seus participantes na sociedade passam a vê-lo como crise... É somente aí, quando uma massa crítica decide que a ordem pode e deve ser transformada pela ação coletiva, que um impasse objetivo se torna uma voz subjetiva (Fraser, 2024, p. 195).

Voltando aos termos de Habermas, um problema sistêmico tem que se tornar consciente para se tornar uma “crise” ou “contradição fundamental” (1973, p. 72, 90, 97). Essas não existem sem os grupos que compõem a sociedade. É nesse sentido também que Fraser pensa as crises. A “crise sistêmica” precisa se tornar uma “crise da hegemonia” (2020, p. 184). Uma contradição precisa ser “de uma só vez, do mundo da vida e do sistema — ao mesmo tempo funcional, moral e ético-estrutural” (2020, p. 166).

Portanto, a despeito da retomada da teoria das crises, “a necessidade de um componente normativo é evidente” (2020, p. 139). Fraser admite querer manter suas reflexões anteriores sobre a injustiça, não as negar (2020, p. 147). A paridade de participação continua sendo o centro normativo de seu modelo de crítica social. Não se trata de uma normatividade interna ao capitalismo, nem às tendências econômicas. A ideia de paridade de participação é concebida a partir das gramáticas das esferas não-econômicas e das lutas sociais. É pela via política que as contradições podem vir a ser questionadas e democraticamente enfrentadas (Bressiani, 2020, p. 124-5, 136).

Superada essa primeira dificuldade na recepção da teoria marxiana das crises, o principal problema está no diagnóstico sobre a ascensão da extrema-direita.

2.2 O populismo reacionário

A análise de Fraser sobre a extrema-direita vicejante no mundo não se detém sobre a retórica populista, pois a compreende como parte de amplas tendências político-econômicas iniciadas no final do século XX. O populismo reacionário seria um sintoma do “desmantelamento generalizado da hegemonia neoliberal” (2020, p. 213). Nesse aspecto, ela não deixa espaço para ambiguidades: “como projeto hegemônico, o neoliberalismo acabou” (2020, p. 241). “A lógica neoliberal desmoronou” (2024, p. 197). A extrema-direita seria um “sintoma mórbido” ou fenômeno de “interregno” de uma crise em que um bloco hegemônico de ampla legitimidade ainda não se estabeleceu, nem um projeto contra-hegemônico se definiu (2020, p. 214; 2024, p. 201).

A atual extrema-direita estaria aquém de uma nova hegemonia. Fraser ilustra seu pensamento com a situação estadunidense. Nas eleições de 2016, Trump teria praticado “estelionato eleitoral” ao abandonar as políticas distributivas prometidas em campanha e ao dobrar as apostas em uma política de reconhecimento reacionária. O resultado foi um “neoliberalismo hiper-reacionário” que não seria capaz de constituir um novo bloco hegemônico; no máximo, um neoliberalismo “caótico, instável e frágil” (2020, p. 216, 232, 239; 2022, p. 51-6; 2024, p. 199). O rompimento da hegemonia neoliberal não implicaria o fim das políticas neoliberais, mas um “criptoneoliberalismo” (2020, p. 239). Populistas reacionários como Trump e Bolsonaro não passariam de “showmen” ou “testas de ferro” do poder financeiro. Eles “se ataviam e pavoneiam na frente da cortina, enquanto o verdadeiro poder se esconde atrás dela. O verdadeiro poder, claro, é o capital.” (2024, p. 199). Fraser reproduz esse diagnóstico em entrevistas por ocasião da segunda eleição de Trump (2025).

Ao ouvi-la, Rahel Jaeggi questiona se seria possível adotar tal interpretação dos eventos. “Sou um pouco mais cética quanto à possibilidade de reunir esses movimentos em torno da defesa de que o neoliberalismo se encontra no fim ou de que deva ser extinto” (2020, p. 214-5). Ela aponta que a maioria dos movimentos populistas de direita combina posições economicamente neoliberais com machismos, nacionalismos e racismos regressivos. E questiona: não seria Trump a continuação da hegemonia neoliberal? Trump não fez segredo de seus planos de eliminar o “Obamacare”, por exemplo. Jaeggi provoca que faltaria uma explicação de como “aqueles que mais dependem de um sistema de seguro saúde e de bem-estar social funcionando foram os que escolheram políticos que tentam abertamente destruí-lo” (2020, p. 217). O mesmo pode ser dito do Brasil, onde são os mesmos políticos a defender neoliberalismo e ultrarreacionarismo. Comentando esse diálogo, Nathalie Bressiani concorda que não soa convincente que a extrema-direita contemporânea tenha uma direção antineoliberal (2020, p. 139).

Para compreender esse fenômeno, Fraser não poderia ter se desviado da dialética da racionalização moderna (*cf.* Habermas, 2022a). Em seus escritos, encontram-se descrições do neoliberalismo reacionário como um rival de longa data, ao menos desde o governo Reagan. A versão reacionária representa, hoje, a principal alternativa ao neoliberalismo progressista. As mesmas políticas econômicas são combinadas com uma visão de reconhecimento excludente (Fraser, 2020, p. 109, 221-2; 2022, p. 44-5).

A persistência histórica do reacionarismo está ligada à lógica de submissão da razão comunicativa à razão funcional dos sistemas. O capitalismo financeirizado inaugura “a era da dominação sem a dissimulação do consentimento” (2024, p. 192). A expropriação violenta torna-se o principal motor da acumulação privada, ganhando em importância a exploração do trabalho e afligindo sujeitos até então protegidos pelo estatuto de trabalhadores-cidadãos (2020, p. 126). Tais tendências provam mais do que um interregno. A extrema-direita está encravada

na razão funcional moderna. O neoliberalismo legitima políticas de distribuição e reconhecimento: financeirização e reacionarismo. A reconsideração do diagnóstico conduz ao problema da ideologia.

3 A metáfora do capitalismo canibal

A descrição do capitalismo por Fraser parte de elementos bem conhecidos: a separação entre trabalhadores e proprietários dos meios de produção; a existência de um amplo mercado de trabalho livre; a lógica objetiva e sistêmica de valorização do capital; a centralidade do mercado na alocação dos insumos produtivos e do excedente. O capitalismo é visto por meio das relações de circulação e produção. A caracterização parte diretamente de Marx (Fraser, 2020, p. 29-34; 2024, p. 22-4).

A partir desses elementos descritivos, Fraser radicaliza o argumento sobre as condições de possibilidade históricas e sociais do capitalismo. Embora recorra ao argumento transcendental, ela prefere renomear essa abordagem metaforicamente de “laboratórios secretos de Marx” (2015a). Ela explica tomar o “‘método marxiano’ de olhar sob a superfície de um complexo sócio-histórico dado para suas condições subjacentes de possibilidade e ampliar sua aplicação, incluindo assuntos que o próprio Marx não explorou integralmente” (2020, p. 36). Dessa forma, Fraser busca elaborar uma “concepção expandida do capitalismo” (2020, p. 49) que ultrapasse o plano econômico e teorize sobre o “plano de fundo” (doméstico, racial, ambiental, político) que permite a instauração e a estabilidade da acumulação capitalista.

A primeira expansão é emprestada de Karl Polanyi. A commodificação não se limita ao trabalho, porque atinge também a terra e o dinheiro. O capitalismo está baseado na mercantilização “fictícia” dessas condições para que existam mercados (Polanyi, 2000). A segunda expansão é emprestada de David Harvey. O capitalismo não apenas se “reproduz por expansão”, mas também “internaliza práticas

canibalistas” de “desposseção” de países e populações estrangeiras (Harvey, 2004, p. 75). Ambos os teóricos promoveram uma ampliação metodológica da descrição do capitalismo como sistema de exploração econômica para sua gênese como sistema de acumulação original violenta (Fraser, 2015a, p. 712; 2020, p. 36-9, 44-5; 2023a, p. 51-2).

A comodificação fictícia e a desposseção fazem parte do plano de fundo necessário para o surgimento e a continuidade do capitalismo (2020, p. 60-3; 2024, p. 26-8). Nos termos da economia política, esses processos relativizam a centralidade do valor-trabalho e da forma mercadoria para focar no lucro (2020, p. 67; 2023b, p. 109). Eles esclarecem as instituições que fornecem as precondições à troca de mercadorias, mesmo que sejam organizadas em diferentes bases. Enquanto o primeiro plano da exploração analisado por Marx refere-se ao modo de sub-compensação do trabalho pelo capital, transferindo valor sob o disfarce da livre troca contratual, o plano de fundo da expropriação refere-se ao modo de não-compensação de recursos humanos e naturais (2020, p. 58, 67). Há duas diferenças entre esses modos de acumulação. Uma econômica, porque a exploração assume alguns custos de reposição do trabalho, enquanto a expropriação não os assume. Outra política, porque os explorados são indivíduos livres e cidadãos com direitos, enquanto os expropriados são dependentes e não podem recorrer ao poder público para se defender da predação (2020, p. 124; 2024, p. 38-9).

A exploração e a expropriação têm uma origem comum e sistêmica: o confisco de recursos humanos e naturais que beneficia a acumulação econômica privada. Esse confisco é necessário para garantir insumos baratos e para a manutenção da mão de obra livre. A expropriação é uma condição de possibilidade para a exploração. Frequentemente os processos se somam, como nos trabalhos de cuidado e precarizados, que podem ser impagos ou subpagos, conforme o contexto. Essa é a análise dos “dois exes” ou da “acumulação por dois caminhos”. O capitalismo não se caracteriza apenas pela comodificação perversa, mas por zonas de não-comodificação expropriadas. Ele

necessita de condições de possibilidade não econômicas. Ele é mais do que um sistema econômico, embora menos do que uma ética ou forma de vida (2024, p. 21).

Nessa concepção expandida, o capitalismo é definido como uma ordem institucionalizada de sociedade que se caracteriza tanto pela divisão entre o primeiro plano da economia e o plano de fundo da reprodução social, ecologia planetária, riqueza estrangeira e política, quanto pela dependência, denegação e desestabilização dessas esferas não econômicas (Fraser, 2020, p. 81). O capitalismo é um regime de acumulação que não se circunscreve ao sistema econômico. Ele é, ao mesmo tempo, um regime socioreprodutivo, racial, socioecológico e político. “Em minha concepção... sociedade, política, natureza e periferia expropriável surgiram em concomitância com a economia e se desenvolveram em uma simbiose com esta” (2024, p. 47). A história do capitalismo pode ser contada, então, a partir dessas formas específicas de subjetivação, feminilização do “cuidado”, “natureza histórica”, relação entre poderes públicos e privados. Classe, gênero, raça e natureza são meios históricos de organização da expropriação e exploração. Cada um dos capítulos de *Capitalismo canibal* dedica-se a uma das condições de fundo.

Entretanto, essa concepção expandida do capitalismo faz emergir uma dialética da racionalização social que havia sido menosprezada (Fraser, 2020, p. 69-73). Ainda que não explicitamente, Fraser assume a teoria habermasiana da sociedade em dois níveis: social e sistêmico, “pano de fundo” e “primeiro plano”. Toda a história moderna entrelaça o nível da reprodução social ao nível sistêmico. A especificidade da ordem institucional capitalista não está tanto na separação entre produção e reprodução, racialização e natureza, mas na submissão dessas ao imperativo de eficiência econômica, com perda de sua politização e da possibilidade de evitar sua denegação e desestabilização (2020,

p. 49-52).² As crises surgem com a intensificação da lógica de autovalorização, que elimina suas próprias condições de possibilidade — o que Fraser denomina de lógica dos “quatro-Ds”: divisão, dependência, denegação e desestabilização (2024, p. 45).

Dentro desse quadro, se o capitalismo exerce violência patriarcal, racial, ecológica e política, essa é uma violência específica, porque tem origem na invasão de domínios não estritamente econômicos pelo sistema regulado pelo dinheiro. A expropriação é capitalista porque ela está imbricada com a exploração (2020, p. 64). Assim como compreendia Habermas (2022b, p. 261), portanto, o capitalismo é definido como a extensão do mercado para os “entornos não-econômicos”, para além da circulação de mercadorias. A expansão da função do dinheiro é que

² É conhecida e repetida a acusação de Fraser de que Habermas introduz as categorias de mundo da vida e sistema em termos ontológicos e hipostasiados (1985, p. 106-9, 124; 2020, p. 69-70). Mas a acusação deriva de má-compreensão. Desde sua introdução, mundo da vida e sistema são apresentados como “aspectos” ou “perspectivas” voltadas respectivamente à validade normativa e aos mecanismos instrumentais de gestão e adaptação (Habermas, 1973, p. 14). A *Teoria da ação comunicativa* continua apresentando ambas as perspectivas como imbricadas (Habermas, 2022b, p. 282). A integração social mede-se pela estabilização interna, pela preservação das identidades do grupo e autocompreensão dos indivíduos; a integração sistêmica, pela estabilização externa, pela preservação das fronteiras do sistema contra as pressões do contorno. Assim como o mundo da vida (cultura, sociedade, personalidade) não está livre de imperativos, tampouco os subsistemas (economia e burocracia) são demarcados por um tipo único de ação. A teorização parte de uma “perspectiva metodológica” para diferenciar tipos de integração social ou funcional (Habermas, 2022b, p. 357). Portanto, todos os fenômenos sociais podem ser descritos de ambas as perspectivas, embora subsista uma diferença de densidade em cada contexto. Alguns processos sociais são mais bem explicados pelo aspecto sistêmico, dadas as tendências da modernidade. Logo, a distinção vai além do perspectivismo. Embora introduzidos de forma analítica, porque não se hipostasiam em instituições específicas e as pessoas transitam entre distintas formas de integração, os sistemas se ontologizam à medida que dinheiro e poder administrativo passam a determinar cultura, sociedade e personalidades. Para além da preponderância empiricamente constatável de mundo da vida ou sistema, a divisão adquire, no capitalismo, contornos ontológicos (Habermas, 2022b, p. 474-5; 1991, p. 253-6). Somente com a emergência histórica do capitalismo, a economia pode ser descrita como um sistema com lógica própria, regulando não apenas a circulação de mercadorias, mas os contornos não-econômicos.

permite ao mercado dar uma configuração econômica à dominação moderna (Habermas, 2022b, p. 258).

A mera substituição das metáforas — da “colonização interna” e “externa” do mundo da vida (Habermas, 2022b, p. 466, 534-5, 551) pela “canibalização” do “plano de fundo” pelo “primeiro plano” — esclarece pouco. A vantagem do modelo crítico de Fraser está em demonstrar que a dominação capitalista não se restringe em determinar os orçamentos das famílias e do Estado, pois se estende às relações de gênero, raça e natureza (Sousa Filho, 2021, p. 264-9). A dificuldade está em que a dominação capitalista não é tão crua e sem legitimação como sugere a metáfora da “canibalização”. Ela vem acompanhada de “colonização interna” e bloqueios ideológicos, como se extrai de algumas passagens: “A peculiaridade da sociedade capitalista é que ela trata suas relações sociais definidoras e estruturantes centrais como se fossem ‘econômicas’ e pertencessem a um subsistema separado da sociedade, uma ‘economia’” (Fraser, 2020, p. 66).

Nesse sentido, Fraser menciona, como obstáculo para um bloco progressista contra-hegemônico, que o mercado se tornou mais do que uma função distributiva (bens divisíveis) e alocativa (bens indivisíveis), mas também constitutivo de certas formas de vida (2020, p. 41). A ideologia neoliberal seria responsável pela perda da capacidade das lutas de gênero, raça, sexualidade de criticar a mercantilização em favor de agendas particularistas e meritocráticas (2020, p. 219; 2024, p. 200). Porém, Fraser não chega a explicar como o endividamento se torna, mais do que o “motor central da acumulação por expropriação” (2020, p. 127), também uma ideologia configuradora de formas de vida.

Enfim, não é possível compreender os conflitos políticos hodiernos como uma “abundância de irracionalidade” (Fraser, 2024, p. 198), em vez de uma unilateralização da racionalidade. É o que extraio das objeções de Jaeggi: “Eu diria que bloquear processos de aprendizagem ou experienciais faz mais do que bloquear soluções, impedindo-nos até mesmo de compreender o problema” (2020, p. 179). A interlocutora

destaca que os ataques à “ideologia de gênero”, ao “politicamente correto” e à cultura liberal de esquerda não podem ser tomados como mera retórica, pois se tornaram componentes centrais do neoliberalismo (2020, p. 223). A frequência com que temas habermasianos como as crises multidimensionais o capitalismo, a teoria dual da sociedade, o aprendizado social, aparecem na conversa entre as filósofas contrasta com a superficialidade na apropriação da dialética da racionalização (Condon, 2021, p. 133). Uma crítica da ideologia requer a possibilidade de aprendizado social em meio a lutas contestatórias.

4 A razão das lutas sociais

Em *Justiça Interrompida*, Fraser montava seu diagnóstico de época em torno do “dilema redistribuição-reconhecimento” (2022a, p. 34). Enquanto o reconhecimento promoveria a diferenciação de grupo, a redistribuição tenderia à desdiferenciação, ou seja, a enfraquecer a diferença. Os remédios para as injustiças culturais-valorativas seriam “particulares” e os remédios para injustiças socioeconômicas, “universais”. Fraser se perguntava, então, de que maneira esse novo imaginário político centrado nas noções de “identidade”, “diferença”, “dominação cultural” e “reconhecimento” poderia enfrentar o acirramento da desigualdade material crescente na maior parte do mundo. Como seria possível reacoplar as demandas de reconhecimento cultural e redistribuição econômica para enfrentar a desigualdade material crescente? Como pensar um projeto político comum entre movimentos de oposição dispersos? (Silva, 2018, p. 181)

A resposta era que o dilema redistribuição-reconhecimento estaria assentado sobre uma “falsa antítese” que precisaria ser superada. Ambas as dimensões tomadas isoladamente esquivavam-se das tarefas “pós-socialistas” mais importantes: desafiar a distinção entre cultura e economia; compreender como elas se coadunam na produção de injustiças; e imaginar como reivindicações por reconhecimento podem ser

integradas às reivindicações por redistribuição em um projeto político abrangente (Fraser, 2022a, p. 18). Para cumprir esse objetivo, Fraser propunha a estratégia “transformativa” nos âmbitos do reconhecimento e da redistribuição, centradas respectivamente na desconstrução cultural e no socialismo. Ela se opõe às estratégias “afirmativas”, centradas na valorização das particularidades de grupo e na realocação superficial de recursos, por fortalecerem as fontes de injustiça que anunciam combater (2022a, p. 45-9; Silva, 2018, p. 182).

Tal diagnóstico e objetivo persistem em *Capitalismo canibal*, mas se alteram as estratégias. Com base na teoria expandida do capitalismo, as lutas feministas, ecológicas, antirracistas podem ser compreendidas como parte imanente da dinâmica do sistema econômico, porque apontam para as contradições da lógica de autovalorização. Mais do que imbricadas no sistema, essas lutas ganham um estatuto destacado, porque a expropriação é a negação de liberdade e direitos subjetivos já concedidos a trabalhadores explorados, o que lhes confere mais urgência. As relações de exploração são tão estruturais para a dominação classista quanto a mais-valia (2020, p. 58, 229).

Ao explicitar as causas estruturais comuns, Fraser ambiciona incorporar as indefinições do momento de crise para estabelecer seu nexos com problemas congêntos do capitalismo e agregá-los em um “bloco contra-hegemônico”. Ela explica o sentido de luta pela hegemonia como um espaço de conflito de razões entre a economia e suas condições não-econômicas, que chama de “lutas de fronteiras” (2020, p. 84-5). As fronteiras operam “simultaneamente em dois níveis — não apenas no dos sistemas... mas também no da ação social” (2020, p. 115). As dimensões de gênero, raça, natureza e política não se reduzem a condições possibilitadoras da forma mercadoria e acumulação, porque abrigam em si ideias normativas repletas de possibilidades críticas. As tensões de fronteiras são necessárias e excedentes ao capitalismo (2020, p. 156; 2024, p. 46). Assim, Fraser consegue ressignificar o conceito de

lutas de classe em meio a diferentes perspectivas econômica, feminista, antirracista e ecológica (Sousa Filho, 2020, p. 128).

Apesar de manter o diagnóstico dilemático e a finalidade de união das lutas, Fraser não retoma a distinção entre estratégias “transformativas” e “afirmativas” como critério unívoco. As lutas transformativas, que questionam a existência e formação das fronteiras de gênero, raça, classe, natureza, podem assumir um caráter fascista ou autoritário, por exemplo, ao querer abolir certas restrições que deveriam subsistir entre público e privado, como a proteção da intimidade pessoal. De maneira inversa, algumas lutas afirmativas, que buscam apenas alterar essas fronteiras, estão normativamente justificadas, como a reforma dos financiamentos de campanha (2020, p. 194-5; 2024, p. 218-9). Então, como distinguir um “populismo progressista” de sua atual forma regressiva? Somente afirmar que as lutas de classe e de fronteira são complementares e propugnar um “conceito expandido de luta de classes” (2020, p. 188) é insuficiente, reconhece Fraser:

Aspectos importantes da situação são distorcidos ou deprimidos se a dimensão de classe não se tornar explícita... Quanto o elemento de classe das lutas é suprimido... e não se torna seu foco explícito, há algo errado. Entre outras coisas, isso abre a porta para bodes expiatórios e outras formas regressivas de expressão política (Fraser, 2020, p. 189).

Para distinguir as lutas emancipatórias das regressivas, o critério é que a dimensão econômica da dominação seja explicitada, para que ela não se manifeste “apenas ‘objetivamente’, mas também ‘intersubjetivamente’” (2020, p. 87). É fundamental, portanto, o suporte coletivo de uma gramática para os conflitos políticos que seja capaz de generalização e esteja direcionada contra a dominação capitalista.

A dificuldade está na vagueza da gramática reconstruída por Fraser. Ela não esclarece quais as lutas têm sentido emancipatório, ao ponto de as distinguir de atitudes sem compromisso com a emancipação da sociedade, exclusivamente com vantagens de grupos. Fraser

define a injustiça como a falta de “paridade de participação” que impede alguns membros da sociedade de interagirem como pares e de agirem como membros plenos — seja pela distribuição desigual de bens (riqueza, renda, trabalho, tempo de lazer etc.), seja pela depreciação de certas categorias e características das pessoas por padrões culturais (etnia, gênero, sexualidade etc.), seja pela privação da possibilidade de igual influência política dos atores sociais (regras eleitorais, mídias de massa etc.). A justiça é, correspondentemente, a paridade de participação econômica, cultural e política (2015b, p. 365-6). Por sua vez, o “socialismo democrático” seria uma ordem social institucionalizada que remedia as crises econômicas, reprodutivas, ecológicas, culturais e políticas (2024, p. 217). Esse regime sintetizaria proteção social com emancipação, contra a mercantilização (2020, p. 211-2). A perplexidade gerada por essas exigências substanciais e abrangentes é que qualquer inclusão parcial de algum grupo em algum recurso material, cultural ou político pode ser considerada injusta e desestabilizadora. A ideia de socialismo torna-se irrealista e instável, como sociedade que elimina todas as desigualdades econômica, reprodutiva, cultural, ecológica e política.³

Dessa forma, a luta “expandida” de classes torna-se mais uma metáfora na teoria do “canibalismo canibal”, porque não permite distinguir movimentos motivados por pequenas desigualdades (dentro

³ A vagueza da ideia de socialismo de Fraser reaparece na discussão sobre o papel do mercado. Ela concorda com a tese habermasiana de que os mercados são uma forma de integração que não pode ser totalmente substituída em sociedades plurais, massificadas e estruturalmente diferenciadas. Porém, acrescenta que os mercados deveriam funcionar para distribuição de bens divisíveis, não para alocação de bens indivisíveis. Não haveria distribuição do excedente pelo lucro, nem comodificação de bens básicos, apenas espaço para mercado entre esses dois. “Sem mercado acima, sem mercado abaixo, mas no meio” (Fraser, 2020, p. 28-9, 192; 2024, p. 224). Contudo, não está claro porque excedente social, pesquisa, infraestrutura etc. seriam bens indivisíveis. Da mesma forma, a produção de alimentos pode ser distribuída entre indivíduos, sem deixar de ser um bem garantido a todos. A questão sobre quais bens devem se sujeitar às regras de mercado não diz respeito à divisibilidade, ou não, mas à pretensão coletiva ou distributiva sobre esses bens.

da profissão, currículo escolar, classe) dos movimentos contra as grandes desigualdades econômicas. Ao estarem em todo lugar, as classes não estão mais em lugar nenhum. A estratégia populista sobrepõe-se à atitude crítica, o que deixa flancos abertos para o sequestro das lutas sociais por movimentos regressivos.

5 Considerações finais

No presente trabalho mostrei que o diagnóstico do neoliberalismo reacionário como um “sintoma mórbido” subestima as causas históricas, sistêmicas e ideológicas dos movimentos de extrema-direita. A teoria expandida do capitalismo é notável por mostrar que a dominação capitalista está diretamente implicada nas relações de gênero, raça e natureza. Entretanto, a tentativa de apagar os processos ambivalentes de racionalização social com recurso à metáfora do “capitalismo canibal” esconde que a expropriação e a violência capitalista não vêm desacompanhadas de processos de reificação e de bloqueio ideológico no “plano de fundo” do mundo da vida. Por fim, a estratégia agregativa e populista sobrepõe-se à necessidade de justificação democrática e razoável.

Por isso, Fraser precisa dar prioridade normativa à paridade de participação política sobre as demais, isto é, de chances de contestar instituições sociais, como uma ideia de democracia radical (Forst, 2018). A prioridade da participação política inclui estratégias transformativas e afirmativas das fronteiras entre o econômico e o não-econômico. Expor as crises torna-se importante enquanto possibilidade de retorno da tensão entre capitalismo e democracia (Bressiani; Silva, 2021, p. 213). Quando Fraser invoca o princípio da paridade de participação nos últimos textos, é para ressaltar os processos de autodeterminação: “Sob o capitalismo, nos é negada a capacidade de participar de decisões fundamentais sobre quem somos ou queremos ser e sobre qual é nossa forma de vida e qual deveria ser...” (2020, p. 151). Ela

ênfatisa “os processos de elaboração de fronteiras, militando por um novo modo, mais democrático, de desenhar fronteiras” (2020, p. 196). Em suma, quanto mais fortes forem os processos de formação deliberativa da opinião e decisão coletiva, maior é a tendência de neutralização, ainda que provisória, das crises de origem sistêmica (Bressiani, 2020, p. 136).

Referências

- BRESSIANI, Nathalie A. Crítica do capitalismo em Nancy Fraser: retomando a perspectiva da teoria da ação a partir de Jürgen Habermas? In: COSTA, Claiton S. da; [et. al.] (Org.). *Habermas 90 anos: ensaios*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2020, p. 121-142. DOI: [10.36592/9786587424194](https://doi.org/10.36592/9786587424194)
- BRESSIANI, Nathalie A.; SILVA, Felipe Gonçalves. A teoria de justiça de Nancy Fraser: reflexão normativa e diagnósticos do capitalismo. In: WEBER, Thadeu; COSTA, Jardel de Carvalho (Org.). *Filosofia do direito: teorias modernas e contemporâneas da Justiça*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2021, p. 195-228. DOI: [10.36592/9786587424934](https://doi.org/10.36592/9786587424934)
- CONDON, Roderick. Book review. Nancy Fraser and Rahel Jaeggi, Capitalism: A Conversation in Critical Theory. *Irish Journal of Sociology*, v. 29, n. 1, p. 129-133, 2021. DOI: [10.1177/0791603520930989](https://doi.org/10.1177/0791603520930989)
- FORST, Rainer. O que é mais importante vem primeiro: distribuição, reconhecimento e justificação. In: FORST, Rainer. *Justificação e crítica: perspectivas de uma teoria crítica da política*. Trad. Denilson L. Werle. São Paulo: Unesp, 2018, p. 177-204.
- FRASER, Nancy. What’s critical about critical theory? The case of Habermas and gender. *New German Critique*, n. 35, p. 97-131, 1985.
- FRASER, Nancy. *Justiça interrompida: reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”*. Trad. Ana Cláudia Lopes e Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2022a[1997].
- FRASER, Nancy. O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. In: FRASER, Nancy. *Destinos do feminismo: do capitalismo administrado pelo estado à crise neoliberal*. Trad. Diogo Fagundes. São Paulo: Boitempo, 2024[2013], p. 249-270.

- FRASER, Nancy. Por trás do laboratório secreto de Marx: por uma concepção expandida do capitalismo. Trad. Mayra Cotta e Miguel Patriota. *Direito & Práxis*, v. 6, n. 10, p. 703-728, 2015a[2014]. DOI: [10.12957/dep.2015.15431](https://doi.org/10.12957/dep.2015.15431)
- FRASER, Nancy. Injustice at intersecting scales: on ‘social exclusion’ and the ‘global poor’. *European journal of social theory*, v. 13, n. 3, p. 363-71, 2015b.
- FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*. Trad. Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2020[2018].
- FRASER, Nancy. *O velho está morrendo e o novo não pode nascer*. São Paulo: Autonomia Literária, 2022b[2019].
- FRASER, Nancy. Why two Karls are better than one: integrating Polanyi and Marx in a critical theory of the current crisis. In: RAPIC, Smail (Hrsg.). *Wege aus dem Kapitalismus?* Baden-Baden: Nomos, 2023a, p. 49-56. DOI: [10.5771/9783495995716](https://doi.org/10.5771/9783495995716)
- FRASER, Nancy. System pressures, normative hopes, and capitalist crisis: a reply to my critics. In: RAPIC, Smail (Hrsg.). *Wege aus dem Kapitalismus?* Baden-Baden: Nomos, 2023b, p. 108-119. DOI: [10.5771/9783495995716](https://doi.org/10.5771/9783495995716)
- FRASER, Nancy. *Capitalismo canibal: como nosso sistema está devorando a democracia, o cuidado e o planeta e o que podemos fazer a respeito*. Trad. Aline Scatola. São Paulo: Autonomia Literária, 2024[2023].
- FRASER, Nancy; OLIVEIRA, Kalil. Esquerda vai precisar de sua versão de populismo para enfrentar Trump, diz Nancy Fraser. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 12 de jan. de 2025. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2025/01/esquerda-vai-precisar-de-sua-versao-de-populismo-para-enfrentar-trump-diz-nancy-fraser.shtml>. Acesso em: 12/01/2025.
- HABERMAS, Jürgen. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria da ação comunicativa*. Vol. 1. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2022a.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria da ação comunicativa*. Vol. 2. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2022b.
- HABERMAS, Jürgen. A reply. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans (Ed.). *Communicative action essays on Jürgen Habermas’ The theory of communicative action*. Transl. Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: MIT, 1991, p. 214-64.

- HARVEY, David. The “new” imperialism: accumulation by dispossession. *Socialist Register*, v. 40, p. 63-87, 2004.
- POLANYI, Karl. *A grande transformação*. 2. ed. Trad. Fanny Wrabel. Rio de Janeiro: Compus, 2000[1944].
- SILVA, Felipe Gonçalves. Nancy Fraser e um drama feminista em três atos. In: Schmidt, Ana R. [et. al.] (Org.). *Vozes femininas na filosofia*. Porto Alegre: UFRGS, 2018, p. 171-198.
- SOUSA FILHO, José Ivan Rodrigues. A turbulência que se aprofunda ao nosso redor. Resenha de Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica, de Nancy Fraser e Rahel Jaeggi (São Paulo, Boitempo, 2020). *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 25, n. 1, p. 121-132, 2020. DOI: [10.11606/issn.2318-9800.v25i1p121-132](https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i1p121-132).
- SOUSA FILHO, José Ivan Rodrigues. *A crítica do capitalismo de Jürgen Habermas: história, sistematização, crítica e uma proposta de reconstrução*. Tese de Doutorado, UFSC, Florianópolis, 2021.

Por uma abordagem habermasiana da não violência

João Francisco de Siqueira Rodrigues¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.184.03>

1 Introdução: não violência como problema filosófico

É possível que as sociedades humanas atinjam uma condição de não violência? Se à violência física antecede a violência verbal, seria factível excluir aquela que se manifesta no debate público? Se essa tarefa for realizável, de que maneira a exclusão poderia ser feita sem que se incorresse em uma potencial censura aos participantes do debate? Como evitar a arbitrariedade de punir uma manifestação pela pressuposição de que ela seria um mal a se abater sobre o público que a recebe? Para responder a essas perguntas, é preciso buscar, primeiramente, uma delimitação de conceitos que permita estabelecer, com alguma segurança, quais os limites de atuação do instrumento a ser utilizado para dirimir ou eliminar o problema social que se pretende enfrentar.

Uma definição do que seja a não violência deve, necessariamente, levar em conta o termo que se lhe opõe: a violência. Isso porque, mais do que uma rejeição da violência expressa pelo advérbio de negação, a não violência pode ser vislumbrada como uma prática positiva

¹ Mestre em filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos, doutorando no Programa de Pós-Graduação em filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: jfdesiqueirarodrigues@gmail.com

que estabelece limites à ação de uma pessoa ou grupo de pessoas a fim de conservar vínculos com outros membros de uma comunidade. Nesse sentido, violência e não violência se definem por um espelhamento em que a primeira é entendida como forma de ação negativa, enquanto a segunda, como forma de ação positiva. Dito de outra forma, a não violência reafirma os vínculos de uma comunidade política e pode ser entendida como estratégia de comunicação que transmite, a essa mesma comunidade, a intenção de um cidadão de não romper com os laços — morais ou jurídicos — que integram uma sociedade. Contrariamente, a violência configura-se, politicamente, em forma de ação que nega certo estado de coisas, de modo que seus efeitos sobre uma comunidade — *e.g.* medo, reação igualmente violenta — aprofundam o distanciamento comunicativo entre as partes em conflito.

Considerada a não violência como problema de filosofia prática, uma vez que se leva em consideração as motivações e efeitos de certa ação sobre uma comunidade política, é preciso avaliar, primeiramente, qual seria a abordagem teórica a ser utilizada para lidar com o problema da violência social e, em seguida, buscar definir se a não violência pode ser estabelecida como um princípio de ação.

2 Desobediência civil: base para uma reflexão em torno da não violência

Para um aprofundamento reflexivo sobre o problema em questão, é preciso adotar um instrumental que auxilie em tarefas como a de fundamentação teórica. A abordagem que parece cumprir melhor esse papel analítico e crítico é a teoria do discurso de Jürgen Habermas. Isso porque, ao desenvolver uma importante reflexão sobre a desobediência civil, bem como sobre os fundamentos do Estado democrático de direito, Habermas oferece um modelo de democracia deliberativa que exige de seus cidadãos membros um comportamento social

comprometido com certos princípios e valores intersubjetivamente erigidos e consolidados. Dessa maneira, cabe considerar os desenvolvimentos habermasianos sobre a desobediência civil no texto *Facticidade e validade – contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*, de 1992.

Na obra adotada como base teórica para a presente reflexão acerca da não violência, Habermas traz uma definição de desobediência civil que contempla os meios não violentos de protesto como elemento central. Em suas palavras:

[...] a desobediência civil envolve atos ilegais, em geral por parte de atores coletivos, que são públicos, simbólicos e orientados por princípios, abarcando principalmente meios não violentos de protestos e apelando à capacidade de dar razões e ao senso de justiça da população. O objetivo da desobediência civil é persuadir a opinião pública na sociedade civil e política [...] de que uma lei ou política particular é ilegítima e uma mudança, justificada [...]. Atores coletivos envolvidos em desobediência civil invocam os princípios utópicos das democracias constitucionais, apelando às ideias dos direitos fundamentais ou da legitimidade democrática. A desobediência civil, portanto, é um meio para reafirmar o vínculo entre sociedade civil e sociedade política (...) quando as tentativas legais de influência da primeira sobre a última falharam ou outras vias foram esgotadas (Habermas, 2020, p. 486)

Nos termos acima apresentados, o que se nota é que Habermas adota uma orientação por princípios jurídicos como base da ação transgressora. Esse aspecto é central para uma correta compreensão das possibilidades de transgressão legal em *Facticidade e validade*, uma vez que a última garantia de integração social em sociedades complexas seriam os vínculos assegurados pelo direito (Habermas, 2020, p. 683). Desse modo, a base da legitimidade do ato de desobediência estaria no próprio sistema legal que amalgama a sociedade. Em última instância, é a existência de uma constituição o que legitimaria o cidadão a

transgredir a lei quando todos os meios legais fossem esgotados para se questionar um Estado cujas ações violam direitos e liberdades.

A questão que se coloca é: se um ato de desobediência civil é legítimo em função do conteúdo dado por princípios jurídicos, qual a forma da ação a ser adotada pelo desobediente? Em outros termos, é preciso responder à pergunta sobre quais são os limites de uma ação de protesto no interior do Estado democrático de direito. Nesse sentido, se o caráter do protesto não violento é meramente simbólico, a não violência é adotada como uma estratégia, não como um princípio de ação. Desse modo, poder-se-ia adotar outra tática de protesto caso surtisse efeitos melhores do que aqueles gerados por ações de transgressão à lei isentas de violência, o que conferiria à ação não violenta um caráter contingente e, conseqüentemente, a não violência não precisaria constar como elemento central de qualquer definição de desobediência civil.

Uma resposta para a questão quanto à forma adequada de ação a ser adotada pelo desobediente pode ser buscada no mesmo *Facticidade e validade*. Nessa obra, Habermas introduz o princípio do discurso, que se configura em princípio de fundamentação para todas as normas de ação em geral (Habermas, 2020, p. 155). Por seu nível de abstração, esse princípio refere-se tanto a normas jurídicas quanto a normas morais, o que equivale a dizer que, ao menos em um primeiro momento, não existe prevalência de uma compreensão moral sobre uma perspectiva jurídica no que se refere à fundamentação normativa das ações. Com a introdução do princípio do discurso, abre-se a possibilidade de amparar uma argumentação em favor da não violência não apenas como estratégia comunicativa, mas como um princípio de ação e de interação entre cidadãos em uma esfera pública.

3 O princípio do discurso como fundamento de discursos e ações não violentas

Para que se possa estabelecer um mecanismo de exclusão da violência no debate público, parece adequado, como instrumento, um princípio que pudesse ser universalmente aceito por agentes racionais participantes em uma interação discursiva de troca de ideias. O princípio do discurso (princípio D) habermasiano apresenta uma estrutura formal universalizável e poderia exercer uma função de filtragem no que se refere às expressões comunicativas em uma esfera pública, bem como no que toca ao modo de ação política daquele que protesta contra um ato de governo. Habermas sintetiza o princípio do discurso da seguinte forma: “são válidas apenas as normas de ação com as quais todos os possíveis concernidos poderiam concordar como participantes de discursos racionais” (Habermas, 2020, p. 155). Tendo em vista essa formulação, o princípio D pode ser apresentado como o melhor candidato a fundamento de um debate que comporte ideias que possam ser defendidas publicamente, pois sua estrutura formal não permitiria a adoção de um conteúdo que não pudesse ser universalizado. Dito de outra forma, o princípio do discurso proposto por Habermas em *Facticidade e validade* pode servir de critério de avaliação para ideias colocadas em discussão pública, de modo que aquelas que tivessem um conteúdo que afetasse negativamente outros participantes do debate seriam logicamente deslegitimadas e, conseqüentemente, excluídas.

Se o princípio do discurso de Habermas atende a uma expectativa democrática de inclusão da não violência como componente fundamental de qualquer prática política, a teoria do discurso habermasiana joga luz sobre a maneira pela qual as ações dos cidadãos podem se desenvolver em uma esfera pública liberal. Dentre as ações radicais — isto é, ações políticas não institucionais —, a desobediência civil preservaria certos pressupostos básicos para que os avanços obtidos pela democracia liberal não fossem perdidos em experiências políticas

socialmente traumáticas, como processos revolucionários violentos. O nexo entre ação moral e ação política, que pode ser depreendido do princípio do D, explicita a diferença entre revolução e reforma radical por meio da desobediência civil: enquanto o desobediente não violento se move levando em consideração aspectos morais, bem como limites jurídicos à sua ação, o revolucionário age com ambição de poder, tendo em vista a realização de uma visão de mundo que pensa ser a mais justa. Diferentemente, aquele que transgride a lei de forma fundamentada não deseja o poder para modificar uma situação de injustiça no mundo; seu esforço é, antes, o de persuadir o público acerca da existência de uma situação de injustiça. Para isso, o desobediente apela ao senso de justiça da sociedade a que se dirige e apresenta um comportamento em acordo com princípios morais e jurídicos reconhecidos na esfera pública em que desenvolve seu discurso e sua ação.

Considerado como fundamento para normas de ação, o princípio D, aplicado à noção de não violência, implica uma revisão na definição habermasiana de desobediência civil. Sob essa perspectiva, não seria possível caracterizar atos não violentos de protesto como meramente simbólicos. Na definição de desobediência civil exibida em *Facticidade e validade*, a não violência em sua dimensão simbólica pode ser interpretada como quebra de legalidade sem intenção delituosa, pois não se objetiva alguma vantagem com a infração legal cometida, mas angariar a atenção pública com a transgressão da lei. Por meio dessa chave de interpretação, o que se tem com a quebra da legalidade é um discurso pragmático, que é aquele que diz respeito à racionalidade prática voltada a fins (Habermas, 2020, p. 213), porque a transgressão não violenta da lei se configura, nesses termos, em simples recurso estratégico de persuasão do público. O problema é que o componente simbólico de uma quebra de legalidade que não contesta a legitimidade do direito em geral necessita, de maneira mais substancial, da adoção da não violência como princípio de ação, pois a violência é a mais flagrante expressão de ameaça à integração social. Com a introdução do

princípio D, a ação política ganha um princípio normativo que necessariamente restringe a forma de desempenho discursivo e performativo dos cidadãos na esfera pública. Mais ainda: não apenas as formas de protesto, mas toda ação no interior do Estado democrático de direito estaria normativamente vinculada ao princípio do discurso e demandaria, de maneira obrigatória ao agente, uma forma de ação não violenta. Desse modo, a normatividade do princípio D apresenta uma dupla face de fundamentação para a ação: por um lado, o que se tem é um fundamento positivo para a motivação racional de um cidadão que protesta, pois o cidadão não deve aceitar contra si algo que sua razão compreende como injusto; por outro, o que se tem também é um fundamento negativo, no sentido em que há uma restrição normativa para os discursos e ações dos cidadãos em geral.

4 Problemas em aberto para o tratamento da não violência pela teoria do discurso

Alguns problemas surgem no horizonte ao ser adotada uma abordagem da não violência sob a perspectiva da teoria do discurso. O primeiro problema diz respeito aos níveis de análise existentes na própria obra *Facticidade e validade*. Nesse sentido, é preciso responder à pergunta sobre qual seria o papel desempenhado pelo princípio da democracia no modelo de desobediência civil habermasiano. O desafio, aqui, seria o de responder se, afinal, a não violência estaria restrita a uma compreensão de tipo jurídica ou se estaria mais bem enquadrada como um fenômeno moral, isto é, se a não violência como princípio de ação estaria atrelada ao princípio da democracia em sua normatividade jurídica ou se estaria atrelada diretamente ao princípio do discurso em sua forma mais geral. Essa distinção é importante, porque, caso haja uma definição de violência estritamente jurídica, a não violência como princípio de ação estaria circunscrita aos marcos do Estado

democrático de direito; diferentemente, se a não violência se configura como um imperativo moral, o que ocorre é uma relação inextricável, de vínculo necessário, entre racionalidade e não violência, pois toda ação de um agente racional precisaria ser, independentemente do contexto político, não violenta.

Outro problema aberto pela adoção da teoria do discurso como fundamento teórico para uma abordagem da não violência é o de saber se essa abordagem é capaz de responder a questões contemporâneas, particularmente naquilo que diz respeito à flexibilização da aceitação da violência como elemento de protesto em contextos democráticos. Por sua atualidade, o tema recebeu uma renovada consideração no debate político-filosófico contemporâneo, notadamente nas obras de autores como Tony Milligan (2013), Robin Celikates (2016), William Scheuerman (2018) e Candice Delmas (2018).

No contexto dos debates mais recentes, a reflexão habermasiana tem sido vista como uma das contribuições mais elementares para a compreensão democrática da desobediência civil. Scheuerman, por exemplo, aponta que Habermas reformulou o modelo democrático de desobediência civil de modo a desafiar “o estreito entendimento do liberalismo acerca da democracia e seu diagnóstico insuficientemente crítico em relação ao *status quo* político liberal” (Scheuerman, 2018, p. 7). A compreensão habermasiana da desobediência civil, inserida no quadro da democracia deliberativa, serve de base para uma reflexão sobre a importância da não violência como princípio de ação de protestos, em particular, e de ações políticas, em geral, no interior do Estado democrático de direito. Pelo que se pode depreender de *Facticidade e validade*, seria possível sustentar que a forma não violenta de ação é um elemento essencial ao desempenho da cidadania. Muito embora essa ideia não seja explicitamente defendida por Habermas, sua teoria do discurso presta-se a fundamento teórico para uma contestação à flexibilização do uso da violência em contextos democráticos. Nesse sentido, é preciso desenvolver uma argumentação que contraponha, ponto

por ponto, as teses defendidas por autores contemporâneos que defendem algum espaço normativo para o uso da violência como forma de protesto — o que demandaria um esforço analítico e crítico que ultrapassa a finalidade do presente trabalho.

5 Considerações finais

A temática da não violência é relevante por sua já considerável tradição intelectual e histórica, ou seja, tanto por englobar autores com perspectivas filosóficas variadas, como por ter sido um recurso de ação política amplamente utilizado ao longo do século XX. O que este trabalho apresentou foi um esforço de refletir sobre a não violência não como forma de ação política particular e contingente, mas como forma da ação política universalizável e necessária. Para isso, o que se procurou foi avaliar a não violência tendo em mente o princípio do discurso habermasiano e sua relevância para a manutenção de uma esfera pública saudável e, conseqüentemente, para um desenvolvimento não disruptivo da democracia e do Estado de direito. Nesse sentido, a não violência discursiva, que repercute também nos modos de ação dos indivíduos, pode ser compreendida como pré-figuração de uma sociedade na qual conflitos ocorrem sem que, no entanto, as partes litigantes considerem a possibilidade de aniquilação uma da outra. Como observa Hugo Bedau, “o discurso político ideal é, evidentemente, não violento — racional, tolerante ao desacordo e paciente” (Bedau, 1991, p. 8).

É incontornável, para os propósitos do presente trabalho, pensar sobre a desobediência civil como modalidade de protesto que tem a ação não violenta como elemento central. Nas definições da desobediência civil, como aquela presente em *Facticidade e validade*, a não violência figura como uma estratégia cuja especificidade estabelece uma diferença marcante entre, de um lado, uma expressão de resistência pacífica e, de outro, manifestações em que a contraposição ao poder leva a efeitos destrutivos para o tecido social. Nesse sentido, a transgressão

à lei não pode pretender uma mudança positiva para a sociedade se aquele que protesta lançar mão de ações e práticas opressivas como recurso. Se assim for, aquele que protesta não pretende convencer e persuadir, mas obrigar e reprimir.

Igualmente relevante é o esforço para a compreensão do alcance da não violência. Este trabalho também pretendeu apresentar o problema mais amplo, que diz respeito à definição da não violência como componente necessário ou como componente contingente a toda forma de protesto no interior do Estado de direito. O que se pode concluir é que, considerado o princípio do discurso, a não violência desponta no horizonte teórico como um princípio de ação geral e não apenas uma tática a ser utilizada de acordo com o contexto e à critério daquele que protesta. Assim, tendo em vista uma concepção habermasiana de democracia, não parece possível relativizar a exigência da não violência. À luz da teoria do discurso, este trabalho pretendeu apresentar a não violência como característica elementar de protestos políticos que se pretendam inscritos nos marcos do Estado democrático de direito, bem como pressuposto das ações de todo cidadão que objetiva participar ativamente na esfera pública.

Não apenas por ser elemento central em qualquer reflexão que trate da desobediência civil, mas também como princípio mais amplo de comunicações democráticas isentas de coerção, a não violência merece grande atenção como princípio de ação que, tendo em vista os desenvolvimentos teóricos de *Facticidade e validade*, vincula as principais faces da filosofia prática: a ética, o direito e a política. A ação política que confronta a lei e apela a certos princípios constitucionais por meio de um posicionamento universalizável pode ser defendida como forma de protesto limite no interior do Estado democrático de direito, uma vez que evidencia as intenções do transgressor que pretende influenciar, na esfera pública, o poder administrativo e a sociedade, mas não os coagir.

Com amparo na teoria do discurso, nosso propósito foi o de defender a manutenção da não violência como característica elementar de protestos políticos que se pretendam justificar em uma esfera pública democrática. Mais ainda: correlacionando democracia e racionalidade, por meio do princípio do discurso, nosso propósito foi o de apresentar a não violência como um princípio de ação inegociável no interior do Estado democrático de direito.

Referências

- BEDAU, Hugo Adam. (Org.). *Civil disobedience in focus*. London: Routledge, 1991.
- CELIKATES, Robin. Democratizing civil disobedience. *Philosophy and Social Criticism*, v. 42, n. 10., 2016, p. 1-13.
- DELMAS, Candice. *A duty to resist: when disobedience should be uncivil*. New York: Oxford University Press, 2018.
- HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Trad. Rúrion Melo, Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Unesp, 2020.
- MILLIGAN, Tony. *Civil disobedience: protest, justification and the law*. New York: Bloomsbury, 2013.
- SCHEUERMAN, W. 2018. *Civil disobedience*. Malden: Polity Press.

A trajetória político-filosófica do *ethos* na esfera da subjetividade: do utilitarismo em Kant ao reconhecimento em Honneth

José Aldo Camurça de Araújo Neto¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.184.04>

1 Introdução

A questão da ética na modernidade ultrapassa a esfera de qualquer análise, interpretação. Mesmo porque a separação entre o conteúdo de nossas ações e os impactos de tal conteúdo nos sentimentos de paixão, inclinação e desejos humanos filósofo algum tentou mediar, dar respostas satisfatórias ao problema de se efetivar ou não uma normatividade ética de caráter universal. Para tanto, tentativas não faltaram quanto à possibilidade de se buscar uma ética de caráter normativa, estrutural.

Tanto é assim que a presente exposição pretende abordar dois modelos interpretativos de se buscar um *ethos* coletivo. Modelos estes baseados na filosofia moral de Immanuel Kant (1724-1804) e na filosofia política de Axel Honneth (1949-). Apesar de épocas temporais distintas,

¹ Graduado, mestre e doutor em filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Professor EBTB do Instituto Federal do Sertão Pernambucano, campus Serra Talhada. Professor permanente em dois programas de pós-graduação: 1) Mestrado profissional em filosofia, campus Petrolina zona rural e 2) Programa de Pós-graduação em Filosofia da UECE. Professor colaborador do programa de pós-graduação em educação profissional e tecnológica, campus Salgueiro. E-mail: jose.aldo@ifsertao-pe.edu.br

Kant e Honneth possuem visões particulares, específicas a respeito deste percurso ético.

O primeiro analisa o conteúdo de nossas ações a partir da máxima que a determina. Ao cumprir a máxima de abrangência universal, Kant defende a tese do cumprimento desta norma a partir do postulado do imperativo categórico. Imperativo esse que não possuía possibilidade alguma de exceção ou mesmo que não pudesse ser exercido, praticado. O segundo, por sua vez, admite que as experiências de desrespeito estimulam o indivíduo nas lutas/pautas identitárias de se alcançar o reconhecimento.

Categoria essa fundada a partir da premissa de uma intersubjetividade interacional oriunda do déficit social/sociológico das patologias sociais das experiências de desrespeito. Numa palavra, a proposta de *ethos* nos dois autores possuem um ponto em comum: a autonomia humana frente às interferências externas das inclinações (Kant) ou mesmo dos limites do desrespeito (Axel Honneth). E será esta dicotomia argumentativa, aparentemente irreconciliável, que será o fio condutor do presente artigo. Em que medida a noção de *ethos* está presente na filosofia kantiana e honnetiana, respectivamente?

2 A noção de autonomia em Kant frente ao utilitarismo

A Filosofia, segundo Immanuel Kant, tem como uma de suas principais metas responder à seguinte questão: o que a razão pode legitimar? Por trás desta questão, Kant almeja articular um grande sistema filosófico. Sistema esse que passa pelas ciências, pela moral e pela estética. Não é à toa que entre período de 1781 a 1790, o autor escreve as famosas três críticas: *Crítica da Razão Pura* (1781), *Crítica da Razão Prática* (1788) e *Crítica da Faculdade de Julgar*² (1790).

² Tanto a história da filosofia quanto os comentadores, ao referirem-se a este período no pensamento kantiano, resumem as três obras sob a forma de três perguntas. 1) que

Nelas, percebemos o quanto a questão humana foi colocada no centro das discussões, na medida em que o homem não pode conhecer tudo aquilo que está ao seu redor. Mesmo assim, há algo que os homens não podem negar: a existência da razão. Razão essa que pensada na sua totalidade pode restituir tanto a filosofia quanto a ciência, visto que:

Restituir a filosofia à totalidade da razão é fazê-la passar da ciência, que apenas deriva do entendimento, à moral, onde no homem a razão melhor se exprime; é, pois, colocar o problema das intenções que ele tem, mas também da intenção que ele é. Por que a sua intenção é a razão (Lacroix, 1979, p. 15).

Mesmo assim, agir moralmente ou agir em nome do belo, do estético, são características que a razão não pode excluir, deixar de lado, visto que os homens demonstram ter vontade, interesse, em cumprir determinadas ações. Dentre elas, cumprirem uma ação conforme ao dever, por exemplo, ou têm preferência a uma determinada obra artística. Mas, o que leva os indivíduos a agirem assim? Uma possível resposta frente a essa pergunta pode ser elencada, discutida com o conceito de autonomia.

A noção de autonomia em Kant tem papel central em sua filosofia. Para ele, o indivíduo que é capaz de produzir leis, máximas, em si mesmo e que, ao mesmo tempo, possa se autolegislar é autônomo. Por este motivo, Kant defende a tese que a autonomia é “a única que pode definir o verdadeiro princípio da vida moral” (Vancourt, 1994, p. 37).

Já a heteronomia são leis externas aos homens as quais possuem caráter de obrigação, de ordem. Ao se entender a heteronomia dessa

posso saber?, 2) que devo fazer? e 3) O que devo esperar. A primeira pergunta se refere à Crítica da Razão Pura, que questiona a possibilidade de um estatuto metafísico para a própria metafísica da época. Já a segunda pergunta trata da Crítica da Razão Prática, que tem como objetivo fundamentar o princípio supremo da razão, ou seja, um princípio que possa valer para todos os seres racionais: o imperativo categórico. E, por fim, a terceira pergunta se refere à Crítica da Faculdade de Julgar que trata do belo enquanto sentimento estético.

forma, percebe-se que apelar para uma O filósofo de Königsberg defende a tese de que as éticas anteriores a ele são insuficientes, seja por dependerem de uma base dogmática, seja por estarem relativizadas por uma base empírica. Nas duas situações, o homem ainda não atingiu a sua maioridade da razão, pois ainda não ousa pensar por si próprio ficando, assim, refém da heteronomia. Não é à toa que a relação metafísica e ética construída pela tradição é invertida, agora, pela filosofia kantiana.

A Metafísica descobria os princípios primeiros e universais, e a ética, a quem caberia a interpretação de tais princípios e sua aplicação ao concreto. Na medida em que a metafísica não passa de uma ambição desmedida da razão, uma simples ideia, não há como fundar sobre ela uma ética universal e necessária. Por outro lado, são as exigências da ação e a necessidade de uma ética que tornarão válidas a metafísica (Faria, 2007, p. 127).

Por esse motivo, o primeiro capítulo da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* trata da passagem do saber moral, que é conhecido pelo senso comum, para o nível filosófico. Em outras palavras, tal passagem demonstra que o ponto de partida para se atingir o suprassensível começa pela sensibilidade e termina na razão, tornando-se, assim, um movimento linear. Caso isso não ocorra, ou seja, buscar na natureza as normas para uma ação ética, fundamentada em princípios morais, universais, o homem fica submetido a poderes estranhos à sua própria vontade.³ A ação humana para que se torne livre “não pode depender

³ Ao analisar a tentativa de Kant de purificar as ações humanas a fim de que os homens possam atingir o suprassensível, Taylor afirma que a referida tentativa de Kant: “era fugir completamente a essa fundamentação na natureza, e derivar o conteúdo da obrigação exclusivamente da vontade. Ele se propôs a fazê-lo aplicando um critério puramente formal às ações possíveis, que se apoia na vontade como racional. A racionalidade envolve pensar em termos universais e pensar de modo consistente. Por conseguinte, a máxima subjacente a toda ação proposta tem de ser tal que possa ser universalizada sem contradição. Se não for possível fazer isso, então, como vontades racionais, não poderemos conscienciosamente empreender tal ação” (Taylor, 2005, p. 99).

das determinações do mundo sensível, mas das determinações da própria razão” (Oliveira, 1993, p. 135).

Mas, há algo de positivo que podemos encontrar na sensibilidade a fim de que seja aplicada ao suprassensível? É esta pergunta o fio condutor do primeiro capítulo da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. A consciência comum não toma como ação moral os dons oriundos da natureza. Ou seja, os talentos do espírito, os da fortuna não são reconhecidos por Kant como ações morais. Até mesmo as ações movidas pelo sentimento, inclinação, entre outros fatores, são desconsideradas também pela filosofia kantiana. Nesta situação, mesmo que o indivíduo possua boa intenção em suas ações, o conteúdo delas não é inerente ao caráter humano. Dito de outro modo, as paixões, inclinações, interesses são os sentimentos que movem as ações humanas.

Não é por acaso que esta tese das paixões moverem as ações humanas de modo interessado, ou seja, com conteúdo determinado a partir da escolha subjetiva da ação humana se aproxima, mesmo que de forma distante, com o pensamento utilitarista. A teoria utilitarista visa à felicidade do sujeito por meio do prazer da sua ação — aproximando-se da definição consequencialista. Já no caso de uma comunidade, as ações do sujeito ou dos governantes devem favorecer a felicidade do maior número de pessoas possível. Tendo por base isso, pode-se afirmar que o ser humano vive em um constante dilema existencial entre essas polaridades: dor e prazer. Desse modo, ele está sob o domínio dos prazeres e desprazeres que os fenômenos da vida lhe aplicam.

Decorre disso que para que o ser humano viva de maneira boa e até mesmo virtuosa, ele deve buscar realizar as ações prazerosas e evitar as que causem dor a ele e, principalmente, para as outras pessoas. O sujeito precisa visar o bem particular e ao mesmo tempo comum em todas as suas ações, pois é nisso que consiste o princípio da utilidade formulado por Jeremy Bentham que posteriormente é tomado por John Stuart Mill como matéria de análise e reformulação.

Por conseguinte, ao buscar as bases antropológicas do sistema utilitarista, percebe-se que esse sistema está fundamentado sobre os sentimentos de dor e de prazer existentes no ser humano. O que é comum também aos outros animais [isso é indispensável para compreender o marco do pensamento kantiano onde há a supremacia da razão sobre as paixões e a vontade]. O agir moral do ser humano deve ser orientado sob essa perspectiva, levando em consideração que a pessoa deve evitar a dor — desprazer — a todo custo, tanto a dor pessoal quanto a coletiva em todas as suas ações. Desse modo, o “princípio da utilidade reconhece esta sujeição e a coloca como fundamento desse sistema, cujo objetivo consiste em construir o edifício da felicidade através da razão e das leis” (Bentham, 1984, p. 3).

Mas em que fundamento se sustenta o argumento utilitarista? Dito de outro modo, o princípio utilitarista possui algum fundamento ontológico que seja sustentável argumentativamente? O fundamento da moral utilitarista do princípio da utilidade visa, primeiramente, a análise das consequências da ação para saber se o resultado da ação atingirá apenas o sujeito ou outras pessoas membros de determinados grupos sociais. Após essa etapa, toma-se a ação em si se e somente se ela promover maior índice de felicidade para o sujeito — no caso de uma ação isolada — ou para o maior número de pessoas — no caso de uma ação social/governamental — ela se torna válida moralmente. Ou seja, a ação do sujeito, governante ou governo está justificada quando promove o prazer da maioria das pessoas.

Dito isso, ao afirmar que se deve buscar a maximização total da felicidade no mundo com a ação individual ou coletiva, parece haver uma proposição moral válida. Porém, há questionamentos quanto ao uso dessa máxima para qualificar ou não o agir humano com validade moral. Além, é claro, da aplicabilidade desse pressuposto utilitarista sob o agir humano. Diante de tais arguições, o autor procura elucidar o seu princípio de utilidade: “entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar

ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo” (Bentham, 1984, p. 4).

Para dar resposta a esses questionamentos, os utilitaristas procuram formular o cálculo utilitário, i.e., tomam as ações e visam as possíveis consequências que possam vir a gerar para saber se podem ser ou não realizadas. Fazendo uma rápida aproximação com a filosofia kantiana, percebe-se que este cálculo utilitário se aproxima da tese kantiana do imperativo hipotético. Tal imperativo afirma o seguinte: a ação é boa em vista de qualquer intenção possível ou real. A expressão “se queres a, precisas fazer b”, é um exemplo interessante da aplicação desse imperativo.

Ou seja, a fim de conseguir determinado objetivo, por exemplo, minha ação deve estar centrada em criar mecanismos que possam garantir a efetivação de meu objetivo. Todavia, ações como essas não são condizentes com o postulado proposto do imperativo categórico, já que tais ações são motivadas por conteúdo da sensibilidade: afetos, desejos, sentimentos etc. Além disso, as ações movidas pelas inclinações não possuem um resultado confiável, visto que o indivíduo não sabe de antemão as consequências levadas por tal ação.

“Quando penso um imperativo hipotético em geral, não sei de antemão o que ele poderá conter. Só o saberei quando a condição me seja dada” (Kant, 1991, p. 58). A partir desta passagem, percebe-se que a condição que Kant se refere é a realidade que está ao redor do indivíduo. A ética kantiana é acusada pelos filósofos de ser uma ética formalista, que não trabalha com as mediações da realidade. O problema em questão é o seguinte: a valorização exacerbada do indivíduo enquanto ser capaz de atingir a autonomia. Dito de outro modo, “o caráter formalista da ética kantiana segue-se do desejo de ter uma ética autônoma” (Hösle, 2003, p. 106). A partir dessas considerações, vê-se a seguinte questão: a fim de ser autônomo, o sujeito precisa excluir a sensibilidade.

Quando dissemos que o imperativo hipotético é uma barreira para a pretensão do imperativo categórico é porque Kant admite que, como os indivíduos são seres finitos, estes não são pura racionalidade. Somos seres também movidos pelos afetos, desejos, sentimentos e emoções. Consequentemente, nossas escolhas são afetadas, não se conformando por si mesma perante o imperativo categórico. Nas palavras do filósofo alemão, “na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever” (Kant, 1991, p. 40)

Por esse motivo, qualquer máxima oriunda da razão não pode ser contrária à lei. Mesmo assim, como foi dito antes, o homem é também vulnerável à afetividade, aos sentimentos, sendo possível, portanto, que ele adote máximas que não são conformes à razão. Partindo deste pressuposto, o sujeito toma como norma subjetiva do seu agir interesses ou objetivos que nada tem de racional.

Sobre o assunto, Kant reafirma sua posição do seguinte modo: “o princípio supremo da doutrina dos costumes é, portanto, age com base em uma máxima que pode também ter validade como uma lei universal. Qualquer máxima que não seja qualificada assim é contrária à lei moral” (Kant, 2003, p. 68). Com efeito, a fórmula geral da moralidade — “Age apenas segundo uma máxima tal que possa ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” — não decorre, portanto, da observação empírica da natureza humana; ela é um anunciado a priori da razão. Daí deduz-se uma outra ideia bastante interessante na teoria kantiana: a de que, “sendo universais, as normas morais que nos conduzem são elaboradas por nós mesmos enquanto seres racionais”.⁴ Em outras palavras, a humanidade, e cada um de nós, é um fim em si mesmo. A partir daí, temos uma concepção de dignidade humana, defende Kant.

⁴ Cf. Andrade, 2006, p. 52.

Em Kant, a dignidade é o princípio moral segundo a qual o ser humano deve ser tratado como um fim em si, e jamais meramente como um meio que visa a um fim distinto e externo a ele mesmo. Ora, atribuir ao outro uma finalidade e tal finalidade ser equivalente que a sua é atribuir dignidade para a humanidade⁵ Não é à toa que quando matamos uma pessoa, por exemplo, estamos eliminando não apenas um indivíduo, mas a humanidade também sofrerá com este crime. A partir dessas considerações a respeito dos pressupostos encontrados na noção kantiana de imperativo categórico, uma pergunta é imperativa neste momento: é possível conceber a efetivação da ideia de liberdade no mundo? Do ponto de vista kantiano, é impossível isso acontecer na medida em que a ideia de liberdade é uma antinomia da razão, ou seja, não possui uma demonstração.

Se pensarmos na totalidade do sistema kantiano, ou seja, na *Crítica da Razão Pura* (1781), na *Crítica da Razão Prática* (1787) e na *Crítica do Juízo* (1790), percebemos que há a possibilidade de sua efetivação. Mas, de que modo? Com a ideia de liberdade humana. Como dissemos anteriormente, a ética kantiana é formalista pelo fato de sua busca incessante pela autonomia. Ora, a autonomia pressupõe liberdade. Liberdade essa tanto de ação quanto de conhecimento. Em Kant, essas condições não seriam possíveis por dois motivos: 1) a vontade humana deve estar regida pelo postulado do imperativo categórico e 2) os homens não podem conhecer o que está para além do fenômeno e, por seu turno, sua curiosidade estaria enfraquecida, limitada.

Mesmo porque o conteúdo de nossas ações morais, segundo Kant, necessita de serem cumpridas pelo respeito ao dever. Não entra neste “cálculo ético”, ações morais que não são condizentes com o conteúdo deste imperativo categórico. Ajudar os necessitados, por exemplo, é uma ação boa, nobre. Mesmo assim, na perspectiva kantiana,

⁵ Höhle acredita que a segunda formulação do imperativo categórico inaugura um horizonte de intersubjetividade que é decisivo para o sucesso do empreendimento kantiano de fazer uma ética universalista. Maiores detalhes, cf Höhle, 2003, p. 108-109.

ajudar aos outros não é conforme ao dever, na medida em que, por trás deste ato, pode existir algum interesse (caso a ajuda seja realizada, o indivíduo chega ao paraíso). Entretanto, para que tais ações não caiam neste erro o autor fala da noção de boa vontade. Ou seja, “não a simples intenção no sentido da veleidade; mas a vontade benfeitora, a vontade que faz o bem” (Lacroix, 1979, p. 87).

Diante deste conceito inicial de boa vontade, Kant remete a uma prova indireta de sua importância. Isso quer dizer que nos seres racionais qualquer órgão proveniente da natureza está adaptado a sua função. Com efeito, se a intenção da natureza fosse orientar a ação humana para a prosperidade e felicidade do indivíduo, ela teria feito melhor se confiasse esta tarefa ao instinto a que confiar na razão. O próprio Kant justifica sua afirmação na seguinte passagem:

Pois todas as ações que esse ser, o indivíduo tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamento, lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela razão; e, se ainda por cima, essa razão tivesse sido atribuído à criatura como um favor, ela só lhe poderia ter servido para se entregar a considerações sobre a feliz disposição de sua natureza, para admirar, alegrar-se com ela mostrar-se por ela agradecida à causa benfazeja, mas não para submeter à sua direção fraca e enganadora a sua faculdade de desejar, achavascando assim a intenção da natureza (Kant, 1991, p. 24).

A partir desta passagem, mostra-se a importância do surgimento da moralidade. Kant reconhece que o homem é um ser supra-empírico na medida em que sua existência ultrapassa os limites da vida natural. Para o filósofo de Königsberg, o indivíduo, enquanto ser racional, não deve submeter sua vida à natureza, já que ele é um ser propenso ao transcendental, metafísico. Nesse sentido, “ser livre significa, no primeiro momento, liberar-se dos mecanismos da natureza interior e exterior, portanto, da causalidade natural, do jogo da temporalidade” (Oliveira, 1993, p. 136).

Mesmo assim, o homem é um ser de carências, necessidades, que faz da sua vida uma meta constante de realizações pessoais. Com efeito, a razão em Kant não pode ser pensada em seu sentido utilitário, ou seja, em vista a atingir determinada meta. Não esqueçamos que ela, a razão, produz a vontade boa que é o resultado do seu próprio querer, isto é, da máxima que inspira a sua ação. Dessa forma, a noção kantiana de vontade boa deve ser pensada na sua pureza, ou seja, livre das inclinações, dos desejos humanos (sensibilidade) e pensada de maneira autônoma⁶. Esta autonomia da vontade significa, para Kant, absoluta independência do mundo, da história.

Para atingirmos a essa autonomia, entretanto, os sujeitos devem ter consciência de que são livres. De fato, a consciência de sermos livres supõe alternativas, escolhas — se devo fazer ou não determinada ação, por exemplo, é porque posso agir ou não de determinado modo. Por esse motivo, “a consciência do dever nos revela a liberdade” (Faria, 2007, p. 130). Em outras palavras, ser livre significa não estar para além do tempo, da história, do mundo. Nesse sentido, sermos conscientes da existência do dever é entender que tal atributo é tanto universal quanto inerente ao ser humano. Universal no sentido de pertencer a todos os seres racionais. Já o segundo aspecto constitui a essência do homem na sua mais profunda interioridade.

Por isso, Kant procura fundar sua ética não sobre a busca da felicidade mas sobre o dever. Com efeito, ele substitui a ética teleológica da tradição, que pensa o comportamento relativamente aos fins visados, por uma ética deontológica — uma ética do dever. Fazendo-se essa distinção, Kant consegue ainda distinguir uma ação baseada na legalidade de uma ação baseada na moralidade. A primeira exige que

⁶ Na *Crítica da Razão Prática*, Kant vai mais além e afirma que a razão não apenas determina a vontade boa; a própria lei, entendida aqui enquanto razão prática é determinada também pela razão. Tal determinação não é mediada, segundo Kant (1986, § 3, Escólio I, p. 35-6): “de sentimento algum de prazer ou de dor, nem mesmo de um prazer ligado a esta lei (razão prática) sendo tal faculdade, necessariamente prática como razão pura; a que lhe dá um caráter legislativo”.

se atue de acordo com a lei, pouco importando as intenções que me levaram a fazer determinada ação. Já a segunda exige bem mais que a legalidade: “que eu me conforme com o espírito e a letra da lei, que eu me conforme a isso por respeito a ela” (Vancourt 1994, p. 33).

Diferente desta postura em Kant, Honneth propõe o método próprio de relacionar a categoria reconhecimento com a liberdade humana de agir ou não de modo autônomo. Não é por acaso que este autor será debatido nas próximas páginas. Mesmo porque ao trazer à luz a filosofia hegeliana sobre novas premissas, Honneth dá fôlego a teoria política da intersubjetividade e os impactos dela para a construção normativa do reconhecimento sob novas bases conceituais.

3 Honneth frente ao utilitarismo: a alternativa pela ótica do reconhecimento.

A fim de pavimentar a construção de uma teoria social em caráter normativo, Honneth pressupõe a tese que o conflito é intrínseco tanto à formação da intersubjetividade quanto aos próprios sujeitos. Ele destaca que tal conflito não é conduzido apenas pela lógica da autoconservação dos indivíduos, como pensava Hobbes, por exemplo. Trata-se, sobretudo, de uma luta moral, visto que a organização da sociedade é pautada por obrigações intersubjetivas. Nesse sentido, o autor adota a premissa de Hegel, para quem a luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de suas identidades gera “uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político das instituições garantidoras de liberdade” (Honneth, 2003, p. 29).

A ideia hegeliana é a de que os indivíduos se inserem nos diversos embates através dos quais não apenas constroem uma imagem coerente de si mesmos, mas também possibilitam a instauração de um processo em que as relações éticas da sociedade seriam liberadas de unilateralizações e particularismos. Esses embates dar-se-iam, na visão

de Hegel, nos âmbitos da 1) família; 2) direito (identificado com a sociedade civil) e 3) Eticidade.

Honneth atualiza o termo reconhecimento, utilizado pelo jovem Hegel nos escritos de Jena, por meio da psicologia social de Georg H. Mead (1863-1931). Assim como Hegel, o psicólogo norte-americano defende a gênese social da identidade e vê a evolução moral da sociedade na luta por reconhecimento. Mead aprofunda o olhar intersubjetivista, defendendo a existência de um diálogo interno (ora entre impulsos individuais, ora pela cultura internalizada), e investiga a importância das normas morais nas relações humanas. A partir desse *insight*, Honneth sistematiza uma teoria do reconhecimento. Nas palavras dele, “são as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades” (Honneth, 2003, p. 156).

Ele atualiza os argumentos de Hegel e de Mead, extraindo deles três princípios integradores: 1) As ligações emotivas fortes; 2) A adjudicação de direitos e 3) A orientação por valores. As interações emotivas se concretizam por meio da intersubjetividade amorosa e são as mais importantes para a estruturação da personalidade dos sujeitos. Apoiando-se na psicanálise de Donald Winnicott (1896-1971), Honneth analisa as relações entre mãe e filho, indicando que tais contatos passam por uma transformação que vai da fusão completa à dependência relativa. Nessa dinâmica conflitiva, um aprende com o outro a se diferenciarem e verem-se como autônomos: ainda que dependentes, eles podem sobreviver sozinhos. Disso advém a possibilidade da autoconfiança.

Para Honneth, em cada relação amorosa se atualiza o jogo dependência/autonomia oriundo dessa fusão originária, dele dependendo a confiança básica do sujeito em si mesmo e no mundo. A adjudicação de direito, por sua vez, pauta-se pelo princípio moral universalista construído na modernidade. O sistema jurídico deve expressar

interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade, não admitindo privilégios e gradações. Por meio do direito, os sujeitos reconhecem-se reciprocamente como seres humanos dotados de igualdade, que partilham as propriedades para a participação em uma formação discursiva da vontade. Nesse sentido, as relações jurídicas geram autorrespeito: “consciência de poder se respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros” (Honneth, 2003, p. 195).

A terceira e última dimensão do reconhecimento dá-se no domínio das relações de solidariedade, que propiciam algo além de um respeito universal. Para o autor, é no interior de uma comunidade de valores, com seus quadros partilhados de significação, que os sujeitos podem encontrar a valorização de suas peculiaridades. E vários conflitos buscam, exatamente, a reconfiguração de tais quadros dada a revisibilidade destes.

Nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida (Honneth, 2003, p. 207).

3.1 O não reconhecimento: os momentos de desrespeito

Após a análise dos estágios especulativos para a efetivação do reconhecimento, Axel Honneth inverte o processo. Em outras palavras, o autor expõe os momentos principais em que o desrespeito aparece. Tais momentos negativos são:

- 1) Aqueles que afetam a integridade corporal dos sujeitos e, assim, sua autoconfiança básica;
- 2) A denegação de direitos, que destrói a possibilidade do autorrespeito, da igualdade; e
- 3) A referência negativa ao valor de certos indivíduos e grupos, que afeta a autoestima dos sujeitos.

No primeiro tipo, exemplificado pelo estupro e pela tortura, a pessoa vê-se privada da oportunidade de dispor livremente do seu corpo, experimentando não apenas dor física, mas o sentimento de estar indefesa e à disposição de outro sujeito, o que compromete inclusive seu senso de realidade. É a forma de desrespeito que têm os impactos mais profundos sobre a pessoa, abalando a autoconfiança que ela conquistou gradualmente através da experiência, na infância, de poder coordenar seu corpo autonomamente.

No segundo tipo, cuja manifestação radical é a escravidão, a pessoa sofre uma negação ou privação de seus direitos como membro igual da comunidade, comprometendo seu autorrespeito. Dito de outro modo, sua habilidade de relacionar-se consigo como um parceiro de interação com iguais direitos em relação aos demais fica prejudicado.

Por fim, o terceiro tipo é a humilhação ou desvalorização de estilos de vida individuais ou coletivos. Nela, o sujeito deixa de participar de relacionamentos intersubjetivos que abalam, portanto, sua autoestima. Nesse sentido, a capacidade individual de ver-se a si mesmo como possuidor de traços e habilidades características que sejam merecedoras de estima são cortados, eliminados nesse processo. Segundo Honneth, todas essas formas de desrespeito e degradação impedem a realização do indivíduo em sua integridade, totalidade.

Mas, se, por um lado, o rebaixamento e a humilhação ameaçam identidades, por outro, eles estão na própria base da constituição de lutas por reconhecimento. O autor procura justificar por que a experiência do desrespeito pode representar uma força motriz no processo do desenvolvimento em sociedade. O desrespeito pode tornar-se impulso motivacional para lutas sociais, à medida que torna evidente que outros atores sociais impedem a realização daquilo que se entende por bem viver.

Nesse aspecto, o raciocínio de Honneth se assemelha à teoria pragmatista das emoções de Dewey (1859-1952). Segundo esta teoria,

os sentimentos são reações afetivas que surgem da repercussão do sucesso ou do fracasso de nossas intenções práticas. Há, pois, uma relação entre sentimentos e expectativas: enquanto a frustração de expectativas de sucesso instrumental nas intervenções no mundo leva a rupturas “técnicas”, a frustração de expectativas de conduta normativa leva a conflitos “morais” no mundo da vida social.

Ora, é exatamente isso que explica por que as experiências de desrespeito podem ser tão instrutivas. Esse é o ponto defendido por Honneth. Ele afirma que os obstáculos, que surgem ao longo das atividades dos sujeitos, podem converter-se em indignação e sentimentos negativos (vergonha, ira). Tais sentimentos permitem um deslocamento de atenção dos atores para a própria ação, para o contexto em que ela ocorre e para as expectativas ali presentes. Disso podem advir impulsos para um conflito, desde que o ambiente político e cultural fosse propício para tanto. Nesse ponto, a ideia é que

Toda reação emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política (Honneth, 2003, p. 224).

O que Honneth defende, em última instância, é que os conflitos intersubjetivos por reconhecimento, encetados por situações desrespeitosas vivenciadas cotidianamente, são fundamentais para o desenvolvimento moral da sociedade e dos indivíduos. Esta é à base de sua concepção formal de boa vida, a qual “tem de conter todos os pressupostos intersubjetivos que hoje precisam estar preenchidos para que os sujeitos se possam saber protegidos nas condições de sua autorrealização” (Honneth, 2003, p. 270).

Tal eticidade formal — alicerçada no amor, no direito e na estima social — só pode ser construída na interação social. E é a partir desta sistematização que Honneth propõe sua teoria crítica para a

categoria reconhecimento. A partir dos argumentos de Hegel e de Mead, Honneth fundamenta seu argumento. Mas, de que modo Honneth atualiza o pensamento hegeliano? A partir do confronto dos escritos juvenis de Hegel em Jena na contemporaneidade. Nesse período do jovem Hegel, encontra-se fortemente uma ênfase ao papel intersubjetivo do reconhecimento na autorrealização de sujeitos na construção da liberdade individual. E esse fio condutor Honneth pretende desenvolver com o objetivo de perceber pontos positivos e negativos da filosofia hegeliana quanto a esse tema.

4 Considerações finais

A partir da argumentação apresentada nas páginas anteriores deste trabalho, os autores Kant e Honneth possuem aproximações interessantes do que distanciamentos. Apesar de terem vivido em épocas distintas, a busca da autonomia do sujeito frente às amarras das vontades pessoais, inclinações passionais aproximam os dois filósofos. Além disso, nos dois filósofos a noção de subjetividade não é pautada enquanto meio, instrumento para um propósito maior; pelo contrário, tanto em Kant quanto em Honneth o homem é pensado enquanto fim em si mesmo.

Semelhante a esta contribuição de ambos está ainda o tema da liberdade. Ora, tanto em Kant quanto em Honneth o tema da liberdade é pensando de forma prática, ou seja, efetivada a partir de determinados preceitos categoriais. Na perspectiva kantiana, a partir do pressuposto do imperativo categórico. Em Honneth, o ato de efetivar o reconhecimento a partir das experiências de desrespeito. Nos dois autores a liberdade adquire um conteúdo, pois ela agora se encontra na realidade.

Tanto essa afirmativa faz sentido ao considerarmos a presença de uma maior participação e protagonização dos indivíduos e sujeitos sociais nos processos de construção e configuração da política

democrática. Da mesma forma, a segurança e o compartilhamento de seus modos de vida identitários e coletivos.

Do ponto de vista teórico, a teoria normativa honnethiana e a teoria kantiana da ética apresentam a positividade de se configurarem como modelos de teoria da modernidade que visam identificar potenciais emancipatórios das relações comunicativas. Em outras palavras, elas não cedem ao diagnóstico derrotista que vê nas relações modernas o contínuo e exclusivo desenvolvimento de relações instrumentais ou sistêmicas.

E quanto ao utilitarismo? Neste ponto, Kant ao seguir a análise do imperativo hipotético aproxima-se, mesmo que distante, da ideia do utilitarismo. Já Axel Honneth não abre espaço para o debate do utilitarismo em sua filosofia política.

Referências

- ARAÚJO NETO, José Aldo Camurça de. A categoria “reconhecimento” na teoria de Axel Honneth. *Argumentos*, v. 3, n. 5, p. 139-147, ano 2011.
- FLICKINGER, Hans Georg. Os graus do reconhecimento social: A crítica de um conceito chave a partir de G. W. F. Hegel. In: *Civitas*, Porto Alegre v. 8 n. 1, jan.-abr. 2008, p. 80-93.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed.34, 2003.
- INWOOD. Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- JAESCHKE, Walter. *Direito e Eticidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.
- KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Trad. Edson Beni. São Paulo: Edipro, 2003.
- LACROIX, Jean. *Kant e o Kantismo*. Trad. Maria Manuela Cardoso. 6 ed. Lisboa: Rés Editora, 1979.

- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993
- SEVÉ, Bernard. Kant (1724-1804): A Felicidade e a religião nos Limites da Moral. In: CAILLÉ, Alain; LAZZERI, Christian; SENELLART, Michel (Orgs). *História Argumentada da Filosofia Moral e a Política: A Felicidade e o Útil*. Trad. Alessandro Zir. São Leopoldo: EdUnisinos, 2003
- VANCOURT, Raymond. *Kant*. Lisboa: Edições 70, 1994.
- WOOD, Allen. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge, University Press, 1995.

Caminhos para a atualização da teoria crítica à luz da experiência urbana brasileira

Lorenzo Bicca Estivallet¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.184.05>

1 Introdução

O questionamento que guia o presente trabalho pode ser sintetizado na seguinte pergunta: *como a experiência urbana brasileira pode contribuir para atualização da teoria crítica?* O objetivo de orientar a investigação pelo processo de segregação socioespacial que constitui as cidades brasileiras se conecta com a tentativa de *fazer teoria* com fundamento na produção de vida que acontece nos países periféricos do capitalismo, especialmente em suas periferias urbanas. Sem recair em leituras idealizadoras em relação às vivências das classes populares, buscarei tecer argumentos sobre a tensão entre teoria, prática e pesquisa empírica que se apresenta no atual momento de elaboração da questão de pesquisa.

Os termos que compõem o fio condutor deste artigo remetem a campos de pesquisa distintos. De um lado, a noção de “experiência urbana brasileira” conecta-se aos estudos urbanos desenvolvidos por acadêmicos do Brasil, que trabalham com metodologias e problemas de investigação delineados pela sociologia, antropologia, urbanismo,

¹ Lorenzo Bicca Estivallet é graduado em Ciências Jurídicas e Sociais, mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS e atualmente doutorando em Sociologia pelo IESP-UERJ. E-mail: lorenzoestivallet@gmail.com

geografia, dentre outras áreas do conhecimento (Fix; Arantes, 2021; Cavalcanti; Araujo, 2023). De outro, a expressão “atualização da teoria crítica” refere-se à pretensão de superar o “‘ensimesmamento’ da teoria crítica” (Fleck, 2017, p. 123) em diálogo com modelos de teoria social tanto associados à Escola de Frankfurt quanto às contribuições feministas, pós-coloniais e marxistas, além das críticas latino-americanas e indianas (Domingues, 2011; Kerner, 2018).

Estruturo o artigo em duas seções e, na parte final, apresento a discussão de conclusões parciais. Em primeiro lugar, buscarei debater abreviadamente as principais linhas de forças metodológicas que formam a base para a presente reflexão. A concatenação entre campos de pesquisa críticos constrói o terreno interdisciplinar em que pretendo discutir. No segundo momento, elaborarei o argumento mobilizando reflexões acerca dos modos de produção social do espaço urbano brasileiro, com a pretensão de apreender as pesquisas escolhidas como *ilustrações* dos tipos de *escuta teórica* capazes de construir a noção de experiência urbana no Brasil. Por fim, discutirei algumas das especificidades da minha proposta destacando tanto as vantagens quanto às possíveis limitações.

2 Notas metodológicas: sobre os caminhos para atualizar a teoria crítica

Esta pesquisa está organizada, por um lado, pela preocupação com as abordagens em relação a aspectos metodológicos do fazer teórico pós-colonial (Kerner, 2018) e, por outro, pela reflexão com as múltiplas dimensões que circunscrevem as formas de vida urbana brasileira. As referências teóricas de campos de pesquisa distintos são assimiladas por meio da apreensão de que “o espaço e a política do espaço ‘exprimem’ as relações sociais, mas ao mesmo tempo reagem sobre elas” (Lefebvre, 1999 [1970], p. 26-27). Contudo, é com base no debate

acerca do papel da teoria que a noção de segregação urbana² extrapola seu caráter descritivo para assumir uma acepção crítica. A tensão entre a realidade concreta e a normatividade inerente às práticas sociais (discursos e ações individuais ou coletivas; saberes especializados; políticas públicas executadas pela institucionalidade estatal, etc.) que agem sobre ela proporciona uma *mediação* com a qual a teoria crítica é capaz de se ocupar.

A pretensão de atualizar a teoria crítica pode ser justificada de diversas formas. Seria possível retomar o debate sobre as distintas gerações que compõe essa tradição e apresentar os sucessivos déficits que cada projeto teórico da geração posterior procura superar, além de discutir as limitações que constituem as *viradas* de diferentes matizes nos modelos de crítica (Baltar, 2020; Campello, 2017; Frère, 2015; Garcia, 2021). Não pretendo, no entanto, elaborar essa retomada do estado da arte que levaria a cabo uma leitura crítica sobre a história do pensamento social contemporâneo (Fleck, 2017).

Meu objetivo é incorporar esses debates para empregá-los como *realização* da *crítica social*, isto é, mesmo na atual etapa de organização das linhas de força metodológicas que guiarão esta pesquisa, pretendo mobilizar um tipo de crítica da teoria crítica que supere seu “ensimesmamento” (Fleck, 2017, p. 123). Há algo de paradoxal nessa pretensão, uma vez que muitas vezes é preciso identificar e *justificar* o esgotamento do potencial crítico de modelos metateóricos e metacríticos, que marcaram as últimas décadas de produção vinculada a uma “nova geração” frankfurtiana (De Caux, 2019).³ Não é o caso de retomar esses debates, considerando que essa tarefa demandaria não somente uma análise sofisticada — a qual não tenho condições de realizar neste

² Uso indiscriminadamente os termos “segregação socioespacial”, “segregação urbana” e “segregação residencial”. Ainda que o primeiro aborde o processo de produção social do espaço urbano de uma forma mais abrangente, a utilização das outras terminações justifica-se porque promove mais fluidez à leitura.

³ Sobre as novas gerações ligadas à Escola de Frankfurt, cf. Bressiani, 2016; Nobre, 2012.

momento —, mas também aumentaria o risco de que o cumprimento do pressuposto de autorreflexividade, que funda a teoria crítica, desague em “uma vazia autorreferencialidade” (De Caux, 2019, p. 693).

À luz do processo de produção social do espaço urbano brasileiro como objeto concreto da crítica, acredito que existem pelo menos dois caminhos que se afastam desse paradoxo sem perder de vista as tensões inerentes à produção teórica autorreflexiva. Em primeiro lugar, sustento que se pode expandir o próprio eixo do que se constitui como teoria crítica em diálogo com as construções teóricas que extrapolem a produção acadêmica do Norte Global. Esse percurso implica que se expanda o consórcio de disciplinas que constituem a própria teoria social crítica (Nobre, 2008). Assim é possível perseguir a hipótese de que na gênese da própria construção da segregação socioespacial brasileira como objeto teórico se verifica uma inflexão crítica que orienta os estudos urbanos fundados no Brasil.

A efetivação dessa alternativa depende que se produza uma leitura acerca dos trabalhos pós-coloniais que informaram tanto modelos de filosofia social e política (Campello, 2022) quanto pesquisas vinculadas à teoria sociológica (Costa, 2012; Randeria, 1999a; 1999b) e ao urbanismo (Mahin, 2014, ROY, 2017 [2011]; 2016). Mais do que revisar o corpus teórico produzido no e a partir do Sul Global, identifico a importância de aprofundar a interpretação de que existe uma “postura de descolonização” (Tavolari, 2023, p. 409; p. 419) ligada aos estudos urbanos críticos brasileiros que é anterior à disseminação do campo de pesquisa disciplinado como pós-colonial (Cavalcanti; Araújo, 2023; Fix; Arantes, 2022).

Para lidar com esse paradoxo que pressiona teoria crítica contemporânea de um modo produtivo, o segundo caminho que percebo é a retomada de pesquisas já realizadas sobre o espaço urbano brasileiro. O viés crítico na gênese dessa tradição de pesquisa permitiria, de um lado, iluminar os processos contraditórios multidimensionais que são formadores da modernidade e do desenvolvimento desigual no

Brasil (Fix; Arantes, 2022). De outro, analisar as diferentes formas de injustiça social, política, de gênero e raça, com base na reinterpretação dos resultados dessas investigações em função do compromisso com o estudo dos potenciais de emancipação social que estão inscritos no presente.

Por meio dessa leitura, interpreto o diagnóstico da imbricação entre segregação urbana e as possibilidades de aprofundamento democrático (Caldeira, 2011 [2000]; 2017) no sentido da retomada da crítica à economia política da produção social do espaço urbano, como se observa em pesquisas sobre urbanismo neoliberal autoritário (Fanton, 2024); financeirização da moradia (Rolnik; Guerreiro; Santoro, 2024); e acumulação primitiva, expropriação e expedientes de violência jurídica (Gonçalves, 2017). A recuperação desses enfoques conecta-se com os dois caminhos delineados acima, na medida em que, embora seja possível desenvolvê-los separadamente, a *atualização da teoria crítica* proposta é beneficiada com a tentativa de apreender teoricamente os contornos da *experiência urbana brasileira*.

É por isso que a efetuação dessa tarefa dupla implica um terceiro momento neste texto, que é devedor do atual estágio da pesquisa em ambos os percursos. Nos estudos urbanos brasileiros, há um empenho para a renovação da teoria crítica radical, em diálogo com as redes de pesquisa do Sul Global, que tem em vista “o renascimento da teoria urbana como uma *teoria espacial sobre a transformação social*.” (Fix; Arantes, 2021, p. 20, grifos no original). Enquanto isso há no interior da teoria crítica um retorno da crítica à economia capitalista (Fraser, 2011; 2015; 2022; Fraser, Jaeggi, 2020 [2018]).

Em que pesem as diferenças inerentes a esses campos de investigação, que incluem distintos modos de *fazer crítica*, a interdisciplinaridade é característica fundadora tanto dos estudos urbanos quanto da Escola de Frankfurt. A atual proposta de aproximação crítica entre eles não se trata de uma novidade (Brenner, 2009; Rossi, 2018), mas o tipo de combinação aqui realizado tem em vista um pressuposto

epistemológico e político que se orienta pela afirmação de “que eventos e ideias do Sul são importantes para se entender o mundo como um todo e não somente o Sul” (Mabin, 2014, p. 24).⁴ Trata-se de uma provocação feita a partir do urbanismo crítico das cidades do Sul Global que também é ecoado em projetos ligados à teoria social (Kerner, 2018).

Ainda que defenda a recepção de trabalhos que inclua o afastamento de uma leitura teleológica de progresso, sustento que a questão da emancipação deva permanecer como um fio condutor do tipo de esforço que distingue a teoria crítica, ao contrário de outras posições no debate contemporâneo (Buccholz, 2021). É por essa via que interpreto a descrição da realidade — informada pelos estudos sobre o processo de segregação urbana no Brasil — não como mera denúncia das condições desiguais e das opressões e violências que atingem as camadas populares do país. Essa inflexão na elaboração teórica visa abrir espaço para a atualização de “uma teoria crítica que tenha por objetivo tornar a realidade inaceitável, desvendando os mecanismos que fazem com que as pessoas cooperem com sua própria opressão” (Fleck, 2017, p. 124).

Apesar de suas especificidades do ponto de vista analítico, as dimensões política, social e econômica da vida são entrelaçadas de modo incontornável. Acredito que chamar atenção para a noção de *experiência urbana* enquanto *uma unidade de análise* capaz de refazer essas conexões não só pode oferecer caminhos para realizar a crítica às condições contemporâneas da vida no capitalismo quanto para pensar alternativas para as crises que vivemos (aqui podemos pensar a crise climática/ecológica como o ponto de inflexão para produção atual de conhecimento). Contudo, acrescento o adjetivo “brasileira” à ideia de “experiência urbana” porque entendo que há pelo menos dois conjuntos de vantagens em tentar localizar as especificidades da nossa urbanização à luz do objetivo de atualizar a teoria social crítica

⁴ Traduzo livremente todas as citações diretas de obras em língua estrangeira.

Em primeiro lugar, existe uma longa tradição de estudos urbanos no país que buscou enfrentar os dilemas do processo de modernização. O artigo intitulado “Sobre estudos urbanos no Brasil: a favela, a urbanização desigual e além”, escrito por Mariana Fix e Pedro Fiori Arantes (2022), publicado na revista *Urban Studies*, ajuda a dimensionar a amplitude do material que pode ser estudado com intenção de organizar o significado da urbanização no Brasil (não irei aprofundar na reconstrução desse material). Em segundo lugar, olhar a para as cidades brasileiras — em que pese o risco de homogeneizar experiências que são tão diversas — possibilita mobilizar a segregação socioespacial como lente privilegiada para uma explicação teórica mais ampla, com pretensões de elaborar generalizações sobre bloqueios e potencialidades atuais à possibilidade de emancipação social. Isto é, falar do processo de urbanização no Brasil é falar de uma experiência de segregação contínua — em suas mais variadas intensidades.

Se os estudos urbanos permitem que se narre a urbanização brasileira enquanto uma experiência de segregação, marcada pela dominação social, econômica e política; há também outra faceta que é identificada por uma parcela desses estudos: a própria experiência dos sujeitos que praticam essa cidade marcada por espoliações urbanas⁵ oferece um impulso crítico. É assim que a unidade de análise aqui esboçada — a experiência urbana — passa a ser analiticamente desintegrada, pois há, de um lado, a *experiência da urbanização brasileira* e, de outro, a *experiência cotidiana* que constitui as classes e grupos sociais que fazem as cidades no país. Ambos esses polos configuram, evidentemente, a *mesma experiência urbana*, que, contudo, é socialmente *plural* tanto no presente quanto em relação às diferenças ao longo do tempo histórico. São construções conceituais que pretendo refinar ao longo da realização das próximas etapas da pesquisa.

⁵ Discutirei o conceito formulado por Lúcio Kowarick (1979 [1993]) na próxima seção.

Minha argumentação até aqui, ao identificar a tendência paradoxal que constitui a prática da teoria crítica e propor a produção social do espaço urbano como objeto concreto para a crítica, ainda se encontra limitada à etapa de construção do problema de pesquisa. Configura-se um desafio o qual me coloco a enfrentar, mas que ainda tenho elementos insuficientes para respondê-lo. A próxima seção tem a função de ilustrar alguns trabalhos que articulam a discussão sobre as relações urbanas tanto para lidar com problemas sociais e políticos eminentes quanto para reagir a questões teórico-metodológicas ligadas às possibilidades de efetivação da crítica social.

3 É possível construir a noção de experiência urbana a partir da escuta teórica?

A concepção de “investigação militante” trabalhada pela cientista social argentina Veronica Gago (2022) chama atenção que a formulação de questões teóricas implica uma forma de ação. Mais do que construir uma agenda de pesquisa, o método que guia esse tipo de investigação tem que ver com um compromisso prático atrelado à *imaginação social crítica*. A própria obra de Gago (2019 [2014]), baseada em sua pesquisa sobre a feira popular *La Salada*, que ocorre na *Villa 1-11-14* do bairro Bajo Flores, em Buenos Aires, demonstra que a pesquisa em ciências sociais não deve se limitar à denúncia das condições sociais subalternas. Ela elabora uma “antropologia política” (Gago, 2019, p. 62) em que a pesquisa etnográfica visa tanto a discussão com categorias clássicas do pensamento sociopolítico crítico quanto a intervenção no debate público.

Destaco, por um lado, o diálogo que essa perspectiva pode estabelecer com as pesquisas etnográficas que documentam a produção cotidiana das cidades, especialmente com aquelas realizadas desde o final dos anos 1960 no Rio de Janeiro (Cavalcanti; Araújo, 2023). O olhar

que imbrica as dinâmicas de autoconstrução com a o processo de produção da cidade permitiu captar a “ambivalência entre prática estatal, militância e trabalho [que] problematizam presunções de espontaneidade política, interesses e consciências de classe” (Cavalcanti; Araújo, 2023, p. 20). Sem perder a negatividade inerente à crítica, enxergo os dois exemplos trazidos como modos de escutar teoricamente novos tipos de prática política democrática e de formas de opressão.

Por meio da incorporação das *experiências* de quem pratica a cidade as fronteiras entre agência e estrutura se borram e possibilitam a percepção de realidades incapazes de serem acessadas por elaborações teóricas (e do senso comum) que interpretam as relações sociais de modo estático. Através da mobilização das materialidades dessas relações que constituem a vida em sociedade — principalmente em seus aspectos de maior complexidade — as potencialidades da vida coletiva podem atualizar os “sentidos da emancipação” (Melo, 2011).⁶ A *virada espacial* iniciada por Iris Marion Young (1990; 2000) no interior da teoria crítica⁷ expressou como a escuta dos movimentos sociais norte-americanos dos anos 1970 foi capaz de formular uma teoria social crítica pautada em experiências de opressão e dominação (Lima e Silva; Silva, 2023).

⁶ Aproveito para apontar que há uma tensão no pano de fundo da minha proposta relacionada à suposta superação do paradigma produtivista realizada pela virada comunicativa habermasiana, segundo a qual “[a] utopia da sociedade do trabalho parece ter ficado para trás, mas não o ímpeto de formas de vida que reagem e lutam pelo seu espaço de autonomia, mostrando que a emancipação não tem apenas *um* sentido, mas é perpassada por uma *pluralidade* de perspectivas” (Melo, 2011, p. 258-259, grifos no original). No campo da teoria social essa inflexão foi criticada como um “giro anti-produtivista” que imobilizou a crítica ao capitalismo na teoria social pós-habermasiana (Gonçalves, 2014).

⁷ São poucas as menções do vínculo da agenda urbana em Young com os temas centrais da Teoria Crítica (Buchholz, 2021; Purcell, 2008), mesmo que o trabalho da autora possa considerado “uma perspectiva, no *interior da teoria crítica*, de que o *espaço urbano* importa para pensar a *democracia*” (Tavolari, 2015, p. 18, grifos meus). Na minha dissertação de mestrado (ainda não disponibilizada), procurei reconstruir o trajeto interno à obra de Young que dá pistas de uma virada espacial não completada.

Esse ímpeto presente na imaginação crítica de Young concebe um tipo de projeto teórico em que as dinâmicas contemporâneas de opressão e dominação não imobilizam a elaboração teórica, mas sim fornecem objetos concretos para a atualização da crítica social. A crítica às injustiças urbanas permitiu elaborar uma resolução espacial para um problema normativo (Faust *et al.*, 1992). Esse movimento teórico ocorreu a partir de uma realidade específica, seja em termos temporais quanto geográficos e políticos, e foi desenvolvido a contrapelo do debate acadêmico estadunidense da teoria normativa. Ele representa um esforço sobre como experiências de violência, impotência, imperialismo cultural, exploração e marginalização (Young, 1990), que marcam o cotidiano de pessoas negras, mulheres, indígenas e da comunidade LGBTQIA+, nos Estados Unidos, passam a integrar o exercício teórico.

A vida urbana passa a servir de *impulso* para que a teoria interaja com as experiências de sociabilidade em novos termos. É esse tipo de interação com o cotidiano urbano que lança luz sobre o trabalho da antropóloga Teresa Caldeira (1996; 1997; 2011 [2000]).⁸ Tematizo a obra da autora como uma expressão da “*teoria urbana produzida no e a partir do Sul Global*” (Cavalcanti; Araújo, 2023, p. 16, grifos meus). Em um estudo comparativo entre as experiências de segregação residencial de São Paulo e Los Angeles, Caldeira (1996) nomeia a disseminação de enclaves fortificados como um paradigma da urbanização que tem na cidade da periferia do capitalismo uma “lente de análise — ou [...] tipo ideal concreto” (Tavolari, 2023, p. 421). Mobilizo essa investigação como um exemplo profícuo que imbrica forma urbana, experiência cotidiana e lutas democráticas para apreender criticamente dilemas sociopolíticos locais e globais.

⁸ Chamo atenção de que há uma interlocução textual profícuo entre Caldeira e Young, na medida em que Caldeira faz referência ao “ideal de vida urbana” elaborado pela filósofa (Young, 1990), enquanto Young mobiliza o artigo da antropóloga sobre os enclaves fortificados para trabalhar as características específicas da segregação urbana de classe nos Estados Unidos (Caldeira, 1996; 1997).

A antropóloga atualiza e especifica o conceito de segregação urbana ao analisar o fenômeno de difusão dos condomínios fechados em São Paulo, entre as décadas de 1970 e 1990. Ela assume que o processo de transformação social que vem ocorrendo na cidade exemplifica um movimento mais amplo, que relaciona democratização com “violência, espaço público urbano e segregação espacial” (Caldeira, 2011, p. 17). As vivências como moradora de diferentes cidades, entre Brasil e Estados Unidos, serviram de fundamento para sua “antropologia com soquete”, em que a escrita do texto traduziu o “deslocamento” enquanto “experiência vivida” ao mesmo tempo em que se tornava “instrumento de crítica e conhecimento” em relação às realidades urbanas analisadas (Caldeira, 2011).

Caldeira (*ibid*, p. 211) entende que a segregação se caracteriza por “padrões de diferenciação social e de separação”. Os condomínios fechados evidenciam uma tendência de alteração no tipo de segregação socioespacial de São Paulo, que tem seu conteúdo reformulado com base em contextos políticos e sociais de outras cidades, tanto brasileiras quanto de outros países no mundo, do Sul e Norte Global. Para Caldeira (*ibid*, p. 255, grifos meus), “[o]s enclaves fortificados — prédios de apartamentos, condomínios fechados, conjuntos de escritórios ou shopping centers constituem o *cerne de uma nova maneira de organizar a segregação, a discriminação social e a reestruturação econômica* em São Paulo.” Uma das consequências desse processo de enclausuramento das elites em universos privados — totais e autocontidos — foi não apenas o aumento das desigualdades sociais, mas também a diminuição da disposição das camadas mais altas em tentar criar soluções para desafios urbanos coletivos, como transporte e segurança pública.

A forma de segregação urbana materializada pelos enclaves fortificados e pelo alargamento da separação social alargada a partir de meados de 1970 (Torres *et al.*, 2003) pode ser lida como uma resposta à intensificação do processo redemocratização política brasileira, expresso pela Constituição Federal de 1988 (Caldeira, 2011. p. 255; p. 283-

284). Essa redemocratização foi fortemente influenciada por movimentos sociais autônomos, muitas vezes constituídos de moradores da periferia, que passaram a reivindicar “direitos à cidade” (Caldeira, 2011, p. 230; p. 236; p. 306). A resistência ao processo passaria pela disseminação dos enclaves, pois estes têm o papel de “estigmatizar, controlar e excluir aqueles que acabaram de forçar seu reconhecimento como cidadãos, com plenos direitos de se envolver na construção de um futuro e da paisagem da cidade” (Caldeira, 2011, p. 255).

A própria autora entende que há limites em sua interpretação sobre a especificidade do caso brasileiro, uma vez que processos similares de privatização estariam ocorrendo em outros contextos políticos, como nos Estados Unidos e na Europa, os quais possuíam democracias oficiais consolidadas, mas experimentaram a ampliação da segregação da população racializada ao mesmo tempo em que os membros desses grupos passaram a serem reconhecidos enquanto cidadãos. Caldeira (2011, p. 284) arremata que se a causa para o novo tipo de segregação não for a democratização política, trata-se da própria inclusão de sujeitos antes excluídos ou marginalizados tanto política como socialmente.

Não pretendo avaliar a correção do diagnóstico da autora senão enfatizar seu caráter inovador, que pode servir de inspiração para trabalhos críticos contemporâneos tanto na teoria social quanto nos estudos urbanos. É por meio desse tipo de interpretação que Bianca Tavorlari (2023, p. 418) sustenta que Teresa Caldeira “opera uma espécie de virada epistemológica de descolonização *avant la lettre* para os estudos urbanos”. Tavorlari percebe que o cerne dessa postura já se encontra no artigo em 1996, traduzido para o português como “Enclaves fortificados: a nova segregação urbana” (Caldeira, 1997). O exame das formas de urbanização em São Paulo é informado pela dimensão normativa no exame da desigualdade social.

Com a publicação de Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo em 2000 (Caldeira, 2011), a análise da tipologia dos padrões de segregação é ampliada: o primeiro padrão de

segregação é marcado pela concentração espacial; o segundo pelo modelo centro-periferia; o terceiro corresponde à forma de segregação pelos enclaves fortificados. Esses padrões sobrepõem-se uns aos outros durante o processo de urbanização estudado.

No entanto, a pretensão não é apenas descritiva e explicativa. Para Caldeira, há uma escala entre os padrões, o que significa que há *normatividade inscrita nessa sucessão de modelos*. Dito de maneira direta: o padrão de segregação dos enclaves fortificados é pior do que os que o antecederam. Isso não quer dizer que as divisões anteriores possam ser avaliadas como positivas, pelo contrário. Novamente, não estamos nos movimentando no terreno da segregação *versus* não segregação, mas a partir de diferentes tipos de separações de grupos sociais no espaço, com hierarquias socioterritoriais e impedimentos de acesso a condições de urbanidade na cidade. Ainda assim, o modelo dos enclaves fortificados é avaliado como pior, por comparação (Tavolari, 2023, p. 414, grifos meus).

Há na construção teórica de Caldeira (2011, p. 27-98) a incorporação da escuta dos habitantes de São Paulo realizada por meio de entrevistas com moradores de diferentes regiões e pertencentes a classes sociais distintas. Ela identifica que a preocupação com a segurança não é particularidade das camadas altas e que o crescimento do medo do crime ordena a prática da cidade com base seja nos enclaves fortificados seja nas autoconstruções da periferia. Não pretendo refazer esse percurso da metodologia escolhida por Caldeira, mas notar que suas pesquisas mais recentes se utilizam a “ideia de pensamento com sotaque” (Caldeira, 2017, p. 4), elaborada em 2000, para apreender a produção do espaço metropolitano à luz das próprias experiências dos moradores das cidades.

Essa retomada da obra da autora, após duas décadas, não tem uma função exegética. Trata-se de um movimento argumentativo baseado na tentativa de elaborar a noção de experiência urbana e investigar os modos de escutar os sujeitos que praticam as cidades no Brasil, especialmente por meio das práticas de autoconstrução em contextos

urbanos pautados pela espoliação e expropriação. O conceito de “urbanização periférica” não denota “sua localização física, mas sim o papel crucial dos residentes na produção do espaço e, enquanto um *modo de urbanização*, como se desenvolve lentamente, transversalmente em relação às lógicas oficiais e em meio a contestações políticas” (Caldeira, 2017, p. 4, grifos meus). Essa perspectiva permite que a presente argumentação retome estudos anteriores à publicação de *Cidade de muros*, particularmente a dois trabalhos que analisam o caráter violento do cotidiano urbano brasileiro sob um olhar crítico aos processos de produção social do espaço urbano.

Proponho, então, estender essa leitura à luz de pesquisas como a de Lúcio Kowarick (1979 [1993]) e Luiz Antônio Machado da Silva (2008[1971]). Ambas fornecem modelos de *descolonização* teórica em que se torna possível reconstruir a historicidade das formas de vida precarizadas e, por isso, escutá-las através de lentes teórico-metodológicas não estritamente dependentes daquelas produzidas em universidades estrangeiras. A noção de “espoliação urbana”, pensada a partir da realidade da capital paulistana, caracteriza o processo de expulsão dos pobres em direção às periferias como consequência e razão dos imperativos desenvolvimentistas e de crescimento econômico. Kowarick (1979, p. 62, grifos meus) define a espoliação urbana⁹ como o

[...] somatório de extorsões que se operam através da inexistência ou precariedade de serviços de consumo coletivo, apresentados como socialmente necessários em relação aos níveis de subsistência, e que *agudizam ainda mais a dilapidação realizada no âmbito das relações de trabalho*.

⁹ Segundo Canetti (2019), essa dinâmica foi posteriormente trabalhada por David Harvey (2004 [2017]) como “acumulação por desposseção”, ainda que o autor leve em conta outros contextos. Não pretendo, contudo, entrar nesse debate por ora. Outro tipo de aproximação que pode ser importante para futuros trabalhos é a leitura de Gonçalves (2020), que reconstrói a obra de Francisco de Oliveira à luz dos textos do jovem Marx.

A análise do autor — que dialoga com as pesquisas mobilizadas por Caldeira (2011) para narrar a segregação urbana em São Paulo — remete ao modo como o Estado participa do movimento que gera acumulação de capital, inerentemente contraditória, por meio tanto de provisões infraestruturais para expansão da indústria quanto da violação de direitos em territórios vulneráveis para garantir a ordem social (Fix; Arantes, 2021; Ribeiro, 2016). Contudo, o que interessa aqui é sublinhar que, em diálogo com a teoria da dependência de base marxista, a espoliação urbana “contribuiu para rejeitar as teorias que tratavam a pobreza urbana e sua expressão espacial como resquícios do campo na cidade, arcaísmos que resistiam à modernização e que, em mais ou menos tempo, iriam perecer” (Canetti, 2019, p. 143). A investigação empírica de Kowarick, mediada por um arcabouço teórico-crítico consistente, dialoga com outro pesquisador brasileiro que também pretendia superar as teorias da “marginalidade urbana”.

As pesquisas que originaram a dissertação de mestrado de Machado da Silva (2018), realizadas em Recife, Salvador, Fortaleza e, particularmente, no Rio de Janeiro foram capazes de *atualizar os sentidos sociais*, políticos e econômicos das periferias urbanas. A autoconstrução praticada em momentos de trabalho sem remuneração (de “tempo livre”), com auxílio da família, da vizinhança e através do pagamento a trabalhadores da construção civil circunscreve um dos aspectos da referida urbanização periférica, na medida em que se refere “a um modo de produção social do espaço urbano particular” (Cavalcanti; Araújo, 2023, p. 16).

É por meio dessas constelações interpretativas, metodológica e analiticamente instruídas pela escuta das experiências sociais que compõem a realidade das cidades brasileiras, que “[a]s *desterritorializações* promovidas pelo processo de globalização, [...] e as *reterritorializações* de arranjos infraestruturais e contestações políticas colocam em xeque as especificidades históricas e geográficas de modelos teóricos” (ibidem, grifos meus). Em um trabalho mais recente, ao tratar dos traços

morfológicos da “sociabilidade violenta”, Machado da Silva (2004), dialoga com Caldeira, ainda que mobilizando um arcabouço teórico e metodológico distinto da autora.

O sociólogo lança mão de uma argumentação típico ideal para descrever como a força passa a ser “princípio de organização das práticas” que constituem a violência urbana. Machado da Silva (2004, p. 312) destaca que a diferenciação entre esferas de valor típicas da modernidade não ajuda a compreender o fenômeno e, por isso, a violência urbana não se trata de um contrapoder. Em nota de rodapé, ele enfatiza que a pesquisa de Caldeira aponta para “relação entre *crime*, *segregação* e *cidadania*, [e] incorpora a dimensão espacial das questões” que importam na sua elaboração sobre “distribuição territorial da coexistência entre ordem estatal e violência urbana” (Machado da Silva, 2004, p. 313, grifos meus).

Contudo essa combinação não provoca o caráter homogêneo em termos geográficos nem ecológicos, pois “há grande heterogeneidade, em razão tanto de práticas intencionais de auto-isolamento dos estratos mais favorecidos quanto de processos mais impessoais que explicam o peso relativo de cada uma das ordens nas áreas das grandes cidades” (Machado da Silva, 2004, p. 313). É assim que o conceito de sociabilidade violenta, além de demarcar especificidades geográficas e metodológicas devido ao vínculo com as etnografias das favelas cariocas, ajuda a reconfigurar o eixo da produção tradicional da teoria urbana e social.

Em suma, as duas seções compõem um esboço do que pretendo elaborar como uma *formulação teórico-crítica* que emerge do caso concreto. Após apresentar as linhas gerais da interpretação proposta, é possível nomear o primeiro momento do trabalho a ser feito como a *dimensão narrativa* — que articula trabalhos orientados epistemologicamente pela realidade urbana brasileira, sem perder de vista o entrelaçamento com outros contextos sociopolíticos situados na periferia do

capitalismo. Dialogando, portanto, com os estudos pós-coloniais.¹⁰ O segundo momento, nomeado como *dimensão materialista*, busca apreender a realidade contada pela *experiência urbana brasileira* como ponto de partida para efetivar a crítica à economia política da produção do espaço urbano. Uma terceira dimensão, que articula as duas mencionadas, retoma das lições que aprendi com Iris Young: a *escuta teórica* do ponto de vista daqueles que experienciam as cidades se expressa como um meio de discutir conceitos e questões sociopolíticas mais amplas.

4 Considerações Finais

Nesses termos, a teoria crítica pode tomar a escuta das experiências urbanas do Sul Global como seu ponto de partida. Os estudos selecionados permitiram aprofundar a leitura de que o processo de urbanização brasileiro tem como conteúdo a segregação socioespacial realizada de maneiras distintas ao longo do tempo. As experiências urbanas — mobilizadas teoricamente por meio do arcabouço da espoliação urbana, da autoconstrução periférica e da disseminação dos enclaves fortificados — *ilustraram* os tipos de investigação que a teoria pode apreender como objeto concreto da crítica social.

Essa articulação tem em seu pano de fundo projetos de retomada da crítica ao capitalismo no interior da teoria crítica e de reconstrução da crítica à economia política a partir da condição periférica (Cannattieri, 2019). Somado a esse movimento, também apresentei exemplos de métodos escuta teórica distintos. É assim que busquei construir os pressupostos metodológicos com objetivo de me aproximar das

¹⁰ A ideia de nomear duas das três dimensões do trabalho enquanto dimensão “narrativa” e dimensão “materialista” foi influenciada por um comentário do professor Sérgio Costa no Seminário *Social and Political Theory Today*, realizado no IESP, em agosto de 2024. Esse modo de apresentar a pesquisa dialoga com os trabalhos de Sahlini Randeria (1999a; 1999b).

respostas produzidas “‘de baixo para cima’ aos efeitos espoliadores do neoliberalismo” (Gago, 2019, p. 97).

Trata-se de uma tentativa que não pode se confundir com a romantização e idealização das lutas das classes populares, embora interpretação das “periferias (e, em especial, as autoconstruídas) como espaços de potência política e de transformação” permaneça orientando a reflexão crítica (Canettieri, 2019, p. 311). Do mesmo modo em que problemas sobre agência política são um dos temas reelaborados a partir do Sul Global, as questões que emergem por meio da conversa da teoria social crítica com os estudos urbanos também apontam para como se dão as imbricações entre o nosso processo de modernização, as formas de urbanização e as lutas democráticas possíveis.

Por isso, o passo a seguir deste trabalho depende da incorporação de estudos mais amplos sobre a dinâmica de segregação brasileira, assim como de uma ênfase às dimensões raciais e de gênero que orientam esse processo, sem perder de vista a superação da métrica westfaliana (Costa, 2012; Fraser, 2010; Kerner, 2018). De um lado, torna-se necessário aprofundar a revisão bibliográfica de modo interdisciplinar para que se alcance um panorama mais completo do processo de segregação socioespacial do Brasil. De outro, é imprescindível que seja estabelecido um recorte temporal e geográfico mais preciso¹¹, tendo em vista não apenas a possibilidade de execução do trabalho como também a sofisticação das categorias analíticas mobilizadas e a comparação entre contextos distintos.

Esse passo tem a pretensão de possibilitar a elaboração de um olhar crítico sobre as dinâmicas de financeirização das cidades brasileiras (Rolnik; Guerreiro; Santoro, 2024), que não perca de vista sua relação com a própria história de periferização do país nem com tendências

¹¹ Por exemplo, ao avaliar o período definido por Caldeira para seu estudo em *Cidade de muros*, Tavolari (2023, p. 411) percebe que “a escolha pela virada do século — e não, por exemplo, pelo ano de fundação da cidade [de São Paulo] três séculos antes — se dá em função do crescimento populacional incentivado pelo início da industrialização.”

mais estruturais do capitalismo neoliberal (Fanton, 2024). Um dos pontos que entendo como específico da minha abordagem é a intenção de abrir espaço teórico para refletir sobre *novas metodologias de escuta dos sujeitos* que participam das relações que formam as experiências urbanas.¹² A presente contribuição percebe na escuta da perspectiva daqueles que praticam a cidade um esforço teórico capaz de reorientar a elaboração coletiva da teoria social crítica hoje. Mesmo que nosso referencial inicial seja o debate de uma *atualização* interna à teoria crítica, o trajeto instaurado pela interação com os estudos urbanos brasileiros leva à formulação de perguntas e agendas de pesquisa que extrapolam os limites da própria tradição.

Referências

- BALTAR, Paula. As viradas na Teoria Crítica: A decolonialidade como crítica periférica. *Tensões Mundiais*, v. 16, n. 31, p. 21-47, 2020.
- BRENNER, Neil. What is critical urban theory? *City*, v. 13, n. 2-3, p. 198-207, 2009.
- BRESSIANI, Nathalie. Uma nova geração da teoria crítica. *Discurso*, v. 46, n. 1, p. 231-250, 2016.
- BUCHHOLZ, Tino. New Directions in Frankfurt Critical Theory for Critical Urban Theory. In: ORUM, Anthony M; RUIZ-TAGLE, Javier; HADDOCK, Serena Vicari (orgs.). *Companion to Urban and Regional Studies*. Hoboken: Wiley, 2021, p. 155-175.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. "Fortified Enclaves: The New Urban Segregation". *Public Culture*, v. 8, n. 2, 1996.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. "Enclaves fortificados: a nova segregação urbana". *Novos Estudos*, v. 47, n. 1, 1997.

¹² Ver, por exemplo, inspirados pelo trabalho de Chela Sandoval (2000), os estudos no campo do urbanismo que buscam elaborar metodologias para a justiça habitacional (Roy; Rolnik, 2020).

- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidades de muros: Crime, segregação e cidadania em São Paulo*. Trad. Frank de Oliveira e Henrique Monteiro. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2011 [2000].
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. Peripheral urbanization: Autoconstruction, transversal logics, and politics in cities of the global south. *Environment and Planning D: Society and Space*, v. 35, n. 1, 2017, p. 3-20.
- CAMPELLO, Filipe. Axel Honneth e a virada afetiva na teoria crítica. *Conjectura filosofia e educação*, v. 22, 2017, p. 104-126.
- CAMPELLO, Filipe. *Crítica dos afetos*. Autêntica, 2022.
- CANETTIERI, Thiago. *A condição periférica: uma crítica da economia política do espaço em paralaxe*, 2019. 404f. Tese (Doutorado em Geografia) — Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.
- CAUX, Luiz Philipe de. Celikates e os limites de uma teoria da crítica sem objeto. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 19, n. 3, 2019, p. 692-707.
- CAVALCANTI, Mariana; ARAÚJO, Marcella. Autoconstrução e produção da cidade: outra genealogia dos estudos de infraestruturas urbanas. *Estudos Avançados*, v. 37, n. 107, p. 7-24, 2023.
- COSTA, Sergio. Desigualdades, interdependências e afrodescendentes na América Latina. *Tempo Social*, v. 24, 2012, p. 123-145.
- DOMINGUES, J. M. Vicissitudes e possibilidades da teoria crítica hoje. *Sociologia & Antropologia*, v. 1, n. 1, p. 71-89, 2011, p. 71-89.
- FANTON, Hugo. O Consenso de Wall Street na produção das cidades e a emergência do urbanismo neoliberal-autoritário no Brasil. In: LAVINAS, Lena et al. (orgs). *Financeirização: Crise, estagnação e desigualdade*. São Paulo, SP: Contracorrente, 2024, p. 817-856.
- FAUST, David. et al, Collective Response: Social Justice, Difference, and the City. *Environment and Planning D: Society and Space*, [s. l.], v. 10, n. 5, 1992, p. 589-595.
- FIX, Mariana; ARANTES, Pedro. F. On urban studies in Brazil: The favela, uneven urbanisation and beyond. *Urban Studies*, v. 59, n.5, p. 893-916, 2022.
- FLECK, Amaro. Afinal de contas, o que é teoria crítica? *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, v. 24, n. 44, 2017, p. 97-127.
- FRASER, Nancy. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York: Columbia University Press, 2010.

- FRASER, Nancy. “Marketization, social protection, emancipation: toward a neoPolanyian conception of capitalist crisis”. In: CALHOUN, Craig e DERLUGUIAN, Georgi (Ed.). *Business as usual: The roots of the global financial meltdown*. New York University Press, 2011, p. 137-158.
- FRASER, Nancy. Por trás do laboratório secreto de Marx: por uma concepção expandida do capitalismo. *Direito e práxis*, v. 6, n. 10, p. 704-728, 2015.
- FRASER, Nancy. *Cannibal capitalism: How our system is devouring democracy, care, and the planet — And what we can do about it*. Verso Books, 2022.
- FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*. São Paulo: Boitempo, 2020, [2018].
- FRÈRE, Bruno (Org.). *Le Tournant de la théorie critique*. Paris: Deesclée de Brouwer, 2015.
- GAGO, Verónica. *A razão neoliberal: economias barrocas e pragmática popular*. Ed. Elefante, 2019 [2014].
- GAGO, Verónica. Prefácio. In: INTERNATIONAL RESEARCH GROUP ON AUTHORITARIANISM AND COUNTER-STRATEGIES (Orgs.). *Global Authoritarianism: Perspectives and Contestations from the South*. 1. ed. Bielefeld, Germany: transcript Verlag, 2022, p. 9-12.
- GARCIA, Ranieri Rodrigues. A virada reconstrutiva na teoria crítica de Axel Honneth. *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, v. 28, n. 56, p. 92-111, 2021.
- GONÇALVES, Guilherme Leite. Marx está de volta! Um chamado pela virada materialista no campo do direito. *Revista Direito e Práxis*, v. 5, n. 9, 2024, p. 301-341.
- GONÇALVES, Guilherme Leite. Acumulação primitiva, expropriação e violência jurídica: expandindo as fronteiras da sociologia crítica do direito. *Revista Direito e Práxis*, v. 8, n. 2, 2017, p. 1028-1082.
- GONÇALVES, Guilherme Leite. La dialéctica del atraso en el capitalismo: puntos de convergencia entre el Joven Marx y Francisco de Oliveira. *Revista Encuentros*, v. 18, n. 3, p. 36-47, 2020.
- HARVEY, David. The “New” Imperialism: Accumulation by Dispossession. In: ANDERSON, Kevin B. *Karl Marx*. 1. ed. Routledge, 2017 [2004], p. 213-237.
- KERNER, Ina. Postcolonial theories as global critical theories. *Constellations*, v. 25, n. 4, p. 614-628, 2018.

- KOWARICK, Lúcio. *A espoliação urbana*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993 [1979].
- LEFEBVRE, Henri. *A revolução urbana*. Trad. Margarida Maria de Andrade e Sérgio Martins. Belo Horizonte: UFMG, 1999 [1970].
- LIMA E SILVA, Gustavo F.; SILVA, Felipe Gonçalves. Identidade e Substância: Iris Young e os dilemas da escuta política. In: LEVY, Lia *et al.* (orgs.). *Substância na História da Filosofia*. Pelotas: Dissertatio Filosofia, 2023, p. 647-674.
- MABIN, Alan. Grounding southern city theory in time and place. In: PARNELL, Susan; OLDFIELD, Sophie (Eds.) *The Routledge Handbook on Cities of the Global South*. London and New York: Routledge, 2014, p. 21-36.
- MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio. Sociabilidade violenta: por uma interpretação da criminalidade contemporânea no Brasil urbano. In: RIBEIRO, Luiz Cesar de Queiroz (Org.). *Metrópoles: entre a coesão e a fragmentação, a cooperação e o conflito*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2004, p. 291-315.
- MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio. Mercados metropolitanos de trabalho manual e marginalidade. In: MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio *et al.* (Org.) *O Mundo Popular: trabalho e condições de vida*. Rio de Janeiro: Papeis Selvagens, 2018, p. 83-181.
- MELO, Rúrion. Teoria crítica e os sentidos da emancipação. *Caderno CRH*, v. 24, n. 62, p. 249-262, 2011.
- NOBRE, Marcos. Introdução: Modelos de Teoria Crítica. NOBRE, Marcos (Org.). In: *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008, p. 9-20.
- NOBRE, Marcos. Teoria crítica: uma nova geração. *Novos Estudos – CEBRAP*, n. 93, p. 23-27, 2012.
- PURCELL, Mark. *Recapturing Democracy: Neoliberalization and the Struggle for Alternative Urban Futures*. New York: Routledge, 2008.
- RIBEIRO, Marcelo Gomes. Desigualdades urbanas e desigualdades sociais nas metrópoles brasileiras. *Sociologias*, v. 18, n. 42, p. 198-230, 2016.
- RANDERIA, Shalini. “Geteilte Geschichte und verwobene Moderne” in: JEGELKA, Norbert; LEITGEB, Hanna; RÜSEN, Jörn Rösen (Eds.) *Zukunftsentwürfe: Ideen für eine Kultur der Veränderung*. Frankfurt am Main: Campus, p. 87-96, 1999a.

- RANDERIA, Shalini. “Jenseits von Soziologie und soziokultureller Anthropologie: Zur Ortsbestimmung der nicht-westlichen Welt in einer zukünftigen Sozialtheorie”, *Soziale Welt*, v. 50, n. 4, p. 373-382, 1999b.
- ROLNIK, Raquel; GUERREIRO, Isadora; SANTORO, Paula Freire. A Moradia Popular entre o Extrativismo Financeiro, a Necessidade e o Direito. In: LAVINAS, Lena *et al.* (orgs). *Financeirização: Crise, estagnação e desigualdade*. São Paulo, SP: Contracorrente, 2024, p. 779-816.
- ROSSI, Ugo. Critical Urban Theory. In: ORUM, Anthony M. *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Urban and Regional Studies*. 1. ed., Wiley, 2018. p. 1-11.
- ROY, Ananya. Cidades faveladas. *e-Metropolis*, n.31, ano 8, 2017 [2011].
- ROY, Ananya. What is urban about critical urban theory? *Urban Geography*, v. 37, n. 6, p. 810-823, 2016.
- ROY, Ananya; ROLNIK, Raquel. Methodologies for Housing Justice. In: ROY, Ananya *et al.* *Methodologies for Housing Justice Resource Guide*. Los Angeles, Califórnia: Institute on Inequality and Democracy at the University of California, 2020, p. 12-29.
- SANDOVAL, Chela. *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- TAVOLARI, Bianca Margarita. *Direito e cidade: uma aproximação teórica*, 2015. 195 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Teoria Geral do Direito) — Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- TAVOLARI, Bianca. Segregação urbana em São Paulo: 25 anos depois de “Enclaves Fortificados”, de Teresa Caldeira. *Novos Estudos – CEBRAP*, v. 42, n. 3, p. 407-423, 2023.
- TORRES, Haroldo da Gama *et al.* Pobreza e espaço: padrões de segregação em São Paulo. *Estudos Avançados*, v. 17, n. 47, p. 97-128, 2003.
- YOUNG, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press, 2000.

***A Psicopolítica* segundo Byung-Chul Han: novas formas de dominação na cultura digital**

Marco César de Souza Melo

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.184.06>

1 Introdução

O presente ensaio tem como objetivo refletir sobre os impactos das novas tecnologias digitais de comunicação na produção da subjetividade. Para isso recorreremos aos estudos sobre o ciberespaço na perspectiva do pensador francês Pierre Lévy, tomando por base as obras: *O que é o Virtual?*; *Cibercultura*; e *As tecnologias da Inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. Além disso, consideramos, igualmente, a *teoria psicopolítica* do filósofo sul coreano Byung-Chul Han, de modo especial as ideias expostas nas obras: *Sociedade da transparência*; *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*; *No exame: perspectivas do digital*; e *O que é poder?*

Nosso estudo possui caráter teórico no qual analisamos os conceitos apresentados pelos autores e as possíveis tessituras e contrapon-tos entre os mesmos. Dentro desse esquema metodológico procuramos contrastar a ideia de universalidade que o ciberespaço constitui, concepção defendida por Lévy, com o fenômeno da objetificação da consciência e modulação do comportamento, observado por Byung-Chul Han em sua *psicopolítica*.

O estudo nos permitiu perceber que o ciberespaço configura uma nova forma de universalidade à medida que açambarca infinitas

teias de relações intersubjetivas entre usuários em torno de conteúdos informatizados. Esse mesmo ciberespaço, todavia, passou a agregar meios de dominação e sujeição típicos da dinâmica capitalista, agora mais sofisticados por conta das próprias possibilidades das tecnologias digitais.

2 Pierre Lévy e a técnica

Antes de adentrarmos ao debate sobre as implicações das tecnologias digitais na produção de subjetividade é necessário uma breve passagem pela temática da técnica em si, já que uma conceituação da técnica embasa desenvolvimentos teóricos ulteriores¹. Nesse sentido, Lévy introduz a obra *As Tecnologias da Inteligência: o futuro do pensamento na era da informática* expondo uma concepção de técnica enquanto fenômeno social. Para iniciar a discussão, o autor aponta para o fato de que “não há nenhuma distinção real bem definida entre o homem e a técnica” (Lévy, 2010, p. 14). Estabelecer tal distinção significaria recair em um dualismo de substâncias, o que para Lévy dificulta o entendimento do fenômeno técnico. Distante desse viés, o autor propõe pensar a técnica de um ponto de vista integrado ao existir humano, isto é, a técnica não é diferente do homem, mas manifesta sua forma de ser no mundo.

Com efeito, falar da técnica significa falar de um aspecto da existência humana, de como o homem vive, de como ele interage com o meio. Da mesma forma, é possível falar de como os mesmos meios técnicos que o homem maneja interagem na conformação desse existir. Em outros termos, o fenômeno técnico diz como o homem produz instrumentos, meios, ferramentas, artefatos e modelos de emprego desses

¹ Observamos que esse recurso não aparece somente em Lévy, mas é algo presente em teorias de autores como Hans Jonas e o contemporâneo Andrew Feenberg, por exemplo. Sobre esse ponto é importante citar para consulta a obra “Filosofia da tecnologia: seus autores e seus problemas”, de Jelson Oliveira (2020).

recursos e, ao mesmo tempo, de como esse arsenal implica na reprodução das formas de viver. Dado isso, Lévy justifica que a técnica é antes de tudo algo do âmbito social e que não se pode dissociar a técnica dos processos sociais como se ela fosse uma entidade abstrata. Sobre isso nos diz o francês:

A ciência e a técnica representam uma questão política e cultural excessivamente importante para serem deixadas a cargo dos irmãos inimigos (cientistas ou críticos da ciência) que concordam em ver no objeto de seus louvores ou de suas censuras um fenômeno estranho ao funcionamento social ordinário. Não existe uma “Técnica” por trás da técnica, nem “Sistema técnico” sob o movimento da indústria, mas apenas indivíduos concretos situáveis e datáveis (Lévy, 2010, p. 12).

Lévy critica exatamente o tratamento teórico conferido à técnica segundo uma tradição de pensamento filosófico comum. Essa abordagem eleva a técnica enquanto objeto abstrato, cujo conteúdo permeia e influencia a reprodução de contextos de vida. Em Lévy a técnica e a vida humana coincidem, sendo a primeira manifesto de uma faceta do acontecer da segunda. Nesse sentido, o autor defende uma virada teórica na própria filosofia da técnica.

A virada filosófica da técnica em Lévy teria como ponto central a desconstrução de uma visão negativista do fenômeno técnico que se desenvolve a partir da modernidade. Nesse plano, Lévy se contrapõe ao pensamento heideggeriano, sobretudo o que se esboça na célebre conferência intitulada *A Questão da Técnica*², de 1953, na qual Heidegger expressa visão ontológica da técnica. A técnica seria, portanto, pertencente ao âmbito metafísico e a manifestação de sua natureza própria

² Considerado uma fala que inaugura a filosofia da técnica, a conferência revela uma preocupação de Heidegger sobre como a forma da técnica na modernidade enquadra e determina o existir da humanidade limitando a experiência de produção de sentido, o que ele chamou de *esquecimento do ser*. A superação desse limite ocorreria quando o homem tomasse consciência e assumisse o controle do fazer técnico, ou seja, o homem deixasse de ser objeto da técnica. A referida conferência pode ser encontrada em Heidegger (2007).

refletiria na vida humana formas determinadas de ser. O aparecer da técnica segundo Heidegger se mostra, sobretudo, no empobrecimento da experiência, uma vez que esta é modulada por uma forma específica do saber-fazer. Significa dizer que a técnica moderna constitui uma forma de racionalidade metódica e que metodifica o próprio existir condicionando-o em padrões.

Nesse sentido, quando Heidegger coloca que “a técnica não é a mesma coisa que a essência da técnica” (Heidegger, 2007, p. 375) e que “a essência da técnica também não é de modo algum algo técnico” (Heidegger, 2007, p. 376) termina por não só distinguir, mas separar o fenômeno técnico daquilo que seria a substancialidade da técnica. A essência da técnica seria a forma de como esse fenômeno se concretiza na ordem dos fatos. Lévy se contrapõe não só a um essencialismo, mas também se afasta da ideia de que uma forma essencial da técnica dirige o acontecer ou desdobrar do fazer técnico na vida dos sujeitos. Nesse sentido, ele nos fala:

É sempre possível introduzir distinções para fins de análise, mas não se deve tomar os conceitos que acabamos de forjar para certos fins precisos como sendo regiões do ser radicalmente separadas. [...] Mas quando colocamos de um lado as coisas e as técnicas e do outro os homens, a linguagem, os símbolos, os valores, a cultura, ou o “mundo da vida”, então o pensamento começa a resvalar. Uma vez mais, reificamos uma diferença de ponto de vista em uma fronteira separando as próprias coisas. Uma entidade pode ser ao mesmo tempo objeto da experiência e fonte instituinte, em particular se ela diz respeito à técnica (Lévy, 2010, p. 14-15).

Com essa fala, o pensador francês acredita resolver o problema da abordagem teórica sobre a técnica e lança a partir daí novas bases de compreensão do fenômeno técnico. Com efeito, a técnica é a maneira de como os homens se projetam no mundo, revela uma certa forma de relação que se estabelece entre homem e o meio. Olhar para o fazer técnico em determinado momento é, de certa forma, atentar para um recorte histórico. A técnica permeando os contextos de vida é produto do

homem e seus artefatos, ferramentas, instrumentos e modos de aplicação seriam forjadores de contextos existenciais. É possível, segundo Lévy, falar conceitualmente da técnica, mas é um engano separá-la como entidade metafísica. Ela se faz no momento mesmo da existência e participa do próprio fazer da existência. Era necessário trazer de início essas colocações para entendermos como Lévy pensa o surgimento do computador pessoal enquanto artefato que advém de certos contextos sociotécnicos e de como esse instrumento contribuiu para a emergência do ciberespaço e da virtualização.

3 Tecnologias digitais e a virtualização

De acordo com Lévy, a criação e emprego de uma determinada ferramenta depende das relações “entre um grande número de atores humanos que inventam, produzem, utilizam e interpretam de diferentes formas as técnicas” (Lévy, 2010, p. 23). Nesse sentido, as tecnologias digitais emergem em um cenário marcado por conflitos de poder, interesses econômicos, mudanças no âmbito da produção laboral e do próprio cotidiano. Em meados dos anos 70, assinala Lévy, ocorre o emprego massivo dos microcomputadores como ferramentas de melhoramento de setores produtivos, tais como indústrias. Aos poucos, o “uso de aparelhos eletrônicos, computadores e redes de comunicação de dados aos poucos foi tomando conta do conjunto das atividades econômicas” (Lévy, 2010, p. 31).

O desenvolvimento inicial das tecnologias digitais teria como características principais o uso recreativo da informática, como no caso dos videogames, a chamada informática amigável, que revela a troca da necessidade de digitar códigos algorítmicos pela interface intuitiva de ícones gráficos e seu acionamento por meio sensoriomotor (clique), os recursos de documentação, armazenamento e compartilhamento de dados. Máquinas de escrever foram substituídas pelo computador e seus programas de digitação de documentos. Esses mesmos

documentos passaram a ser gravados em disco e disponibilizados para acesso remoto e compartilhamento em rede. Mas é precisamente entre fins dos anos 80 que esse processo encontra seu emblema na criação do ciberespaço. Sobre isso ressalta o autor:

No final dos anos 80 e início dos anos 90, um novo movimento socio-cultural originado pelos jovens profissionais das grandes metrópoles e dos campi americanos tomou rapidamente uma dimensão mundial. Sem que nenhuma instância dirigisse esse processo, as diferentes redes de computadores que se formaram desde o final dos anos 70 se juntaram umas às outras enquanto o número de pessoas e de computadores conectados à inter-rede começou a crescer de forma exponencial. Como no caso da invenção do computador pessoal, uma corrente cultural espontânea e imprevisível impôs um novo curso ao desenvolvimento tecnoeconômico. As tecnologias digitais surgiram, então, como a infraestrutura do ciberespaço, novo espaço de comunicação, de sociabilidade, de organização e de transação, mas também novo mercado da informação e do conhecimento (Lévy, 2010, p. 32).

Levy observa que foi nesse contexto de uso da informática para diversas finalidades que o ciberespaço acabou aparecendo. Ele emerge dentro de um movimento de interconexão entre microcomputadores e interação massiva entre usuários. Manter presença em rede tornou-se comum inicialmente para as rotinas de trabalho, mas doravante também para outros fins, como entretenimento e socialização. O ciberespaço, entretanto, não é um lugar. Justamente, ele se apresenta como um não lugar, um não território demarcado, uma vez que está em um ponto de conexão e em todos os demais pontos ao mesmo tempo. Podemos pensar o ciberespaço como uma forma nova de experimentar o social. E essa nova experiência do social vai tomando contornos a cada novo elemento inserido nas possibilidades e alcances das tecnologias digitais.

Não devemos confundir o ciberespaço com o virtual. Lévy estabelece uma diferença interessante entre os dois conceitos. O ciberespaço pode ser definido como “o espaço de comunicação aberto pela

interconexão mundial dos computadores e das memórias dos computadores” (Lévy, 2010, 94). O autor ressalta que nesse espaço não físico a marca distintiva é o digital, cuja capacidade específica é a de trazer à conexão todos os dispositivos de tratamento e troca de informação em tempo real. Com isso, a comunicação, as relações sociais, os laços afetivos passam a ser constantemente digitalizados e adentram o ciberespaço. O ciberespaço é o cenário imaterial, porém não irreal, da sociabilidade.

Assim como ciberespaço, o virtual para Lévy também não se trata de irreabilidade. O conceito de virtual revela também uma ausência de espaço, porém, é essa ausência que assegura o efetivo efeito do virtual que seria promover a novidade. O virtual seria, portanto, um momento anterior a qualquer determinação, o momento de gestação do que estaria por vir à tona. No trecho a seguir da obra *O que é o virtual*, Lévy esclarece o sentido do virtual pela investigação etimológica do termo:

A palavra virtual vem do latim medieval *virtualis*, derivando por sua vez de *virtus*, força, potência. Na filosofia escolástica, é virtual o que existe em potência e não em ato. O virtual tende a atualizar-se, sem ter passado no entanto à concretização efetiva ou formal. A árvore está virtualmente presente na semente. Em termos rigorosamente filosóficos, o virtual não se opõe ao real mas ao atual: virtualidade e atualidade são apenas duas maneiras de ser diferentes (Lévy, 2011, p. 15).

Podemos entender com Lévy que o virtual é antes de tudo um processo. O virtual diz do momento onde nada ainda é definido, mas é a fase em que algo se gesta. O virtual nem mesmo pode ser entendido como o que Gilles Deleuze chama de possível em *Diferença e Repetição*, uma vez que o possível vir a ser já está pronto e acabado aguardando ser posto em concretização. O virtual “é como o complexo problemático, o nó de tendências ou de forças que acompanha uma situação, um acontecimento, um abjeto ou uma entidade qualquer e que chama um processo de resolução: a atualização” (Lévy, 2011, p. 16). Em outras

palavras, o virtual compreende momento de tensão geradora de algo do vir a ser.

A natureza virtual é o problema, a sua matéria é o conjunto de tendências, objetos e sentidos que se colocam em tensão para chegar a uma resolução. O resultado final disso é a atualização, sítio é, a concretização de algo que se atravessou o virtual. O virtual não deixa de ser real só porque antecede o atual, mas ele configura etapa real de formação, produção ou construção do atual. Nesse sentido, atualidade significa concretização daquilo que venceu o processo da problematização e se mostrou efetivo diante de um contexto específico.

Lévy dirá que o ciberespaço não marca somente a virtualização do computador, mas igualmente coloca a comunicação, a sociabilidade, a produção de saberes e os afetos humanos sob nova condição problema. As redes de conexão de diferentes máquinas e dispositivos formam como que a estrutura técnica que permite o virtual acontecendo no ciberespaço. Essa virtualidade significa colocar em questão a forma e o conteúdo das relações sociais e da produção de sentidos. Os sujeitos usuários das redes digitais adentram um campo de mudança do seu ser à medida que se expõem ao virtual. Estar em redes digitais poderia significar, portanto, se colocar em um espaço de virtualização no qual os processos de significação são problematizados? Seria possível pensar que em meio a virtualização que o ciberespaço propicia eleva à problematização as subjetividades? Seria a capacidade de virtualização do ciberespaço uma nova forma de subjetivação? Tentaremos responder a essas provocações ainda com as ideias lançadas por Pierre Lévy, mas também com as contribuições atuais de Byung-Chul Han.

4 Ciberespaço, virtualização e produção de subjetividade

A virtualização que o ciberespaço promove afeta imediatamente aquilo que Kant chamou de as condições puras a priori do conhecimento: as formas do espaço e do tempo. Segundo o filósofo “o

espaço e o tempo são apenas formas da intuição sensível” (Kant, 2001, p. 51), isto é, as dimensões espacial e temporal ensejam tudo aquilo que se pode chamar de sentido e significação. Não haveria, para Kant, possibilidade de nada representar fora de um espaço e de uma temporalidade específica. Ocorre que “quando uma pessoa, uma coletividade, um ato, uma informação se virtualizam, eles se tornam “não-presentes”, se desterritorializam” (Lévy, 2011, p. 21). Isso justamente porque o ciberespaço não é um lugar, mas uma experiência nova de relações entre sujeitos, experiência essa que subverte a categoria de espaço através da sincronização e a categoria de tempo através da interconexão permanente.

Notadamente a forma nova de interação no ciberespaço tem implicações no conteúdo ali produzido. A virtualização no ciberespaço é, antes de tudo, abertura constante à múltiplas possibilidades de arranjos e construção de sentidos. Pela natureza da virtualidade ser a problematização, o virtual abre as portas à possibilidade infinita de ser. É nesse sentido, que Lévy diz que:

Cada novo agenciamento, cada “máquina” tecnossocial acrescenta um espaço-tempo, uma cartografia especial, uma música singular a uma espécie de trama elástica e complicada em que as extensões se recobrem, se deformam e se conectam, em que as durações se opõem, interferem e se respondem. A multiplicação contemporânea dos espaços faz de nós nômades de um novo estilo: em vez de seguirmos linhas de errância e de migração dentro de uma extensão dada, saltamos de uma rede a outra, de um sistema de proximidade ao seguinte. Os espaços se metamorfoseiam e se bifurcam a nossos pés, forçando-nos à heterogênese (Lévy, 2011, p. 22).

Com efeito, o virtual problematiza o espaço lançando a possibilidade da sincronização de informações, onipresenças, trânsitos e fluxos sem limite nem determinação. Por meio do hipertexto podemos transitar de um canto a outro do ciberespaço e experimentar a construção de novos sentidos. Dentro do esquema de virtualização do ciberespaço não é possível mais considerar uniformidade de sentido e nem

fluxo temporal linear. Acessar um conteúdo do ciberespaço significa sempre presentificação e remodelação, um resgate de algo posto, porém nunca acabado, pois sempre aberto. O virtual do ciberespaço é a problematização perene como no rio de Heráclito onde as águas que por ali passam nunca são as mesmas.

Por esse motivo é que Lévy anuncia o paradoxo do ciberespaço como o contraste entre universalidade e totalidade. O ciberespaço expressa uma nova forma de universalidade no momento em que reúne a multidão, isto é, traz à cena intersubjetiva as múltiplas individualidades que transitam pelos dispositivos digitais como que numa grande ágora. Porém, se outrora o sentido da universalidade acarretava o despontar de um sentido único, absoluto e necessário, no atual cenário de universalização do digital essa totalização não se faz mais possível. Nas palavras do filósofo francês:

Uma nova ecologia das mídias vai se organizando ao redor do ciberespaço. Posso agora enunciar seu paradoxo central: quanto mais universal (extenso, interconectado, interativo), menos totalizável. Cada conexão suplementar acrescenta ainda mais heterogeneidade, novas fontes de informação, novas linhas de fuga, a tal ponto que o sentido global encontra-se cada vez menos perceptível, cada vez mais difícil de circunscrever, de fechar, de dominar. Esse universal dá acesso a um gozo do mundial, à inteligência coletiva enquanto ato da espécie. Faz com que participemos mais intensamente da humanidade viva, mas sem que isso seja contraditório, ao contrário, com a multiplicação das singularidades e a ascensão da desordem (Lévy, 2010, p. 122).

Nesse sentido, a interface específica do ciberespaço promove a experiência da universalidade enquanto conexão total, mas não totalizante. É pela mediação dessa universalidade que se geram as múltiplas singularidades, dada a virtualização. Em termos de produção de subjetividades, Lévy vai assinalar alguns aspectos referentes à dinâmica própria desse plano estruturalmente universal e contingencialmente singular de produção de sentidos.

Lévy considera pelo menos quatro dimensões do psiquismo e nos convida a refletir sobre essas dimensões em relação ao ciberespaço e a virtualização. A primeira dimensão teria um caráter topológico e, ao contrário de se referir a delimitações espaciais, ela expressa “associações, ligações, caminhos, portas, comutadores, filtros, paisagens de atratores” (Lévy, 2011, p. 104). Assim, a topologia psíquica é marcada por uma teia de relações entre campos de sentidos. Transitar pela topografia é a dinâmica do movimento de um conteúdo de significação a outro. Podemos ser encaminhados por um dado estímulo a um conteúdo e depois a outro. O pensador francês ao falar sobre o hipertexto demonstra a potencialização dessas tessituras no ciberespaço. Um usuário conectado às redes digitais está a todo momento acessando conteúdos que possuem, por sua vez, inúmeros links com outros conteúdos. Durante uma navegação o usuário pode começar em um conteúdo inicial de interesse e terminar seu percurso em outro tópico distante em sentido e situação contextual. Assim, diremos que a navegação no ciberespaço potencializa a topologia psíquica ao conferir novas ferramentas e condições tanto de acesso quanto de produção de conteúdo em meio a conexão universal.

A segunda dimensão a considerar seria a semiótica, marcada pelos mais diversos signos que compõem as representações dos sujeitos. Tendo por base a potencialidade da topologia no ciberespaço, o conteúdo qualitativo que mobiliza o sujeito é justamente esse conjunto de representações. O ciberespaço é como que uma horda de signos representativos que consoante Lévy podem ser entendidos como agentes de movimento e de significação. Um signo solicita a atenção de um usuário, que atendendo ao chamado pode interconectá-lo com outros signos e produzir novas representações. Diferentemente de um contexto situado no espaço-tempo, a interconexão entre signos e a produção de representações no ciberespaço é sempre identificada como possibilidade infinita de representação, pois tem diante de si um universo de signos e a condição de virtualidade contínua. Em outras palavras, o

ciberespaço oferece um número infinito de signos e favorece o processo de problematização e gênese de representações.

A quarta dimensão do psiquismo afetada pelas condições do digital seria a axiológica. Para Lévy é importante ressaltar que nossos focos de atenção na dinâmica topológica e semiótica também reverberam em âmbito valorativo. Os valores podem de algum modo mobilizar direcionamentos na navegação, pontos de interesse podem ser buscados por via valorativa. Tanto o estímulo atrativo quanto a repulsa podem ser suscitados em meio ao domínio axiológico do usuário das redes digitais. Naturalmente os valores possuem plasticidade, se modificam mediante as experiências, mas é inegável que uma vez estável um conjunto de valores funciona como unidade reguladora dos agenciamentos. No plano da navegação no ciberespaço, os valores seriam as unidades de medida que influenciam a condução do passeio topológico.

Por fim, uma dimensão energética diz da economia subjetiva no ciberespaço. Sob a influência valorativa, o trânsito topológico sobre as representações pode variar em intensidade e direção, “afrouxar certas ligações, criar outras, modificar a paisagem de atratores” (Lévy, 2011, p. 105). Por motivos emocionais, valorativos ou de outra ordem, o balanço da economia energética se constitui nas contingências de cada sujeito. Essas condições implicam na dedicação ao ciberespaço e às interações nele possíveis.

Lévy elenca essas dimensões na tentativa de descrever uma dinâmica do funcionamento do psiquismo, isto é, a psique segundo o autor transita por uma topologia, dirige-se entre signos e representações, toma posições axiológicas e emprega energia nos pontos de interesse. Tentamos aqui destacar que na experiência interativa do ciberespaço essas dimensões incorporam novas condições e possibilidades. A universalização garante a possibilidade infinita de acesso a trânsito por conteúdos. Já a virtualização promove a abertura constante da problematização e da geração de novos conteúdos de sentido.

5 A psicopolítica em Byung-Chul Han: as tecnologias digitais como forma de controle

Aproveitamos até aqui as ideias apresentadas por Lévy em suas primeiras obras acerca das tecnologias digitais no tocante ao impacto dessas tecnologias para os usuários. Nesse sentido é que nos interessou a perspectiva do ciberespaço enquanto uma experimentação diferente das relações intersubjetivas. A virtualização, por sua vez, que desestabiliza através da sincronização e a interconexão universal as dimensões de espaço e tempo deixando sempre em aberto o horizonte de sentidos possíveis. Essa arquitetura do digital em sua condição de universalidade sem totalidade enseja uma dinâmica do psiquismo, no tocante à topologia, representações, construção axiológica e economia emocional. Traremos aqui algumas reflexões do filósofo sul coreano Byung-Chul Han que contrastam com aspectos teóricos de Lévy expostos acima, mormente à ideia de universal sem totalidade e a abertura do horizonte de significação promovida pelo virtual.

Byung-Chul Han analisa as tecnologias digitais dando enfoque à inserção delas na própria dinâmica capitalista. Nesse sentido, as tecnologias digitais participam do complexo jogo que envolve os mecanismos de servidão e as possibilidades emancipatórias. Para o autor, os meios digitais de interatividade atua de duas formas: atraindo os sujeitos à constante presença em rede e aprisionando o sujeito nas diversas formas de modulação que as mídias digitais propagam. Com isso, as redes seriam atualmente muito mais meios de reificação do que potencializadoras de liberdade.

O primeiro conceito que importa trazer à discussão é o conceito de enxame, pelo qual o filósofo descreve a aglutinação dos usuários em rede. Se para Lévy as redes são um novo universal, para Han esse universal é caótico. O cenário universal das redes não é a reunião de atores que transitam entre uma infinidade de conteúdo, mas um enxame desordenado que transita no ciberespaço em função de diferentes forças

que não somente a vontade livre do usuário. Para conceituar o enxame Han utiliza diferenciá-lo da massa, por isso afirma que “o enxame digital consiste em indivíduos singularizados. A massa é estruturada de modo inteiramente diferente. Ela revela propriedades que não podem ser referidas aos indivíduos” (Han, 2018, p. 27). Assim, diferentemente da formação de massas, na qual os sujeitos possuem uma identificação que os torna homogêneos, o enxame funciona de modo inverso atraindo e aglutinando pela individualidade dos usuários.

Um exemplo básico empregado pelo autor para descrever o enxame é o das redes sociais. Elas funcionam como aglomerações de usuários representados por perfis e que estão ali presentes não porque necessariamente partilhem de algo em comum, mas porque pretendem através da rede cultivar sua individualidade. O usuário de rede social, diz Han:

[...] se externa, de fato, de maneira anônima, mas via de regra ele tem um perfil e trabalha ininterruptamente em sua otimização. Em vez de ser “ninguém”, ele é um alguém penetrante, que se expõe e que compete por atenção. O ninguém do meio de massas, em contrapartida, não reivindica nenhuma atenção para si mesmo (Han, 2018, p. 28).

Com efeito, o esquema da rede social é atrair o usuário à presença e a interação pelas postagens em torno de sua identidade digital. Podemos levantar discussão sobre as categorias utilizadas por Lévy quando o mesmo trata da dinâmica psíquica de um internauta agora com os apontamentos de Han. O enxame, um universal caótico, reúne pela propaganda da individuação, cultivo de um perfil, mas seu resultado não é bem o cultivo da singularidade. A estrutura do digital que subverte espaço e tempo nem por isso deixa de amoldar as relações no ciberespaço. As redes sociais imprimem uma forma estrutural e de funcionamento que orientam o estar em rede. Deve ser postado aquilo que é agradável, que possa ser curtido, objeto de apreço de outrem. A

economia emocional aqui se volta para a incessante busca pela devolutiva e o regozijo da positivação.

Nesse sentido, a topologia do ciberespaço, no tocante às redes sociais, é marcada pelo trânsito constantemente direcionado nos jogos de visibilidade. O foco da rede se esgota no próprio esquema de visibilidade, seu objetivo é somente exibir, sem demora, sem contemplação, sem reflexão que promova vivências significativas. É por isso que Han afirma: “na era do Facebook e do Photoshop o ‘semblante humano’ se transformou em *face*, que se esgota totalmente em seu valor expositivo” (Han, 2017, p. 29). O usuário das redes transita de uma postagem à outra perfazendo os esquemas de visibilidade e sendo afetado por aquilo que está disponível. A lógica é a do perder-se na atenção, vender-se pelo valor expositivo, acumular curtidas que satisfazem a economia emocional.

Justamente pelo fato de prender os usuários aos esquemas de dependência é que Han vai alertar que elas funcionam como mecanismos de poder. Nessa perspectiva, “em relação à lógica de poder, não há diferença essencial entre *localização terrestre e digital*. Tem poder aqui quem conquista ou domina o espaço digital” (Han, 2019, p. 174). Levando em consideração as redes como forma de exercício de poder, questionamos a promoção da liberdade e singularidade apregoada por Lévy quando o autor fala sobre a não totalização desse novo universal que é a rede digital. Não podemos garantir que esse universal se firme como não totalitário quando o estar em rede é permeado de esquemas de aprisionamento da consciência e modulação do próprio comportamento em rede.

Sobre esse tema Han dedica parte de sua obra intitulada *Psicopolítica*: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder para descrever as funções do Big Data. Com os Big Data estamos diante de um novo pan-óptico, dessa vez digital, que monitora e registra cada passo dado, cada ponto visitado na topologia infinita do ciberespaço. Essa nova forma de vigilância se torna sempre mais eficiente porque:

[...] é aperspectivista. Ela é livre de limitações perspectivistas que são características da lógica analógica. A óptica digital possibilita a vigilância a partir de qualquer ângulo. Assim, elimina pontos cegos. Em contraste com a lógica analógica e perspectivista, a óptica digital pode espiar até a psique (Han, 2018, p. 78).

Os usuários deixam rastros de suas atividades em redes. Não só a dimensão topológica pode ser percebida, os pontos de visitação, mas também a economia afetiva também é notada. A visita repetida a um ponto específico, o tempo demorado ali, os likes, a positividade vão indicar um dispêndio de energia maior ou menor nos diferentes pontos do ciberespaço. De posse do registro das atividades dos usuários é possível traçar perfis, focos de interesse podem servir de influência para distribuição e oferta de mais pontos topológicos aptos a despertar interesse de um indivíduo³. Essa nova maneira de controle é denominada de modulação algorítmica, isto é, captação de dados de navegação dos usuários, análise desses dados e distribuição de conteúdos de interesse para assimilar esses usuários reforçando padrões esperados de conduta.

Através da modulação algorítmica é possível estabelecer um “processo de desubjetificação, em que o objeto é fragmentado não podendo assim, manter uma identidade individual coerente” (Monteiro, 2018, p. 115). Isso se torna mais evidente quando Han explica o conceito de sujeito de desempenho, isto é, o sujeito que exerce a exploração de si mesmo, sem que isso seja perceptível. As redes digitais prendem os sujeitos dentro de um esquema de visibilidade e controle, são convocados a trabalhar incessantemente na atualização de seus perfis digitais para que através disso ganhem retorno ou reações. Com isso, esse sujeito “perece com o imperativo da otimização de si, ou seja, ele morre da obrigação de produzir cada vez mais desempenho” (Han, 2018, p.

³ Evgeny Morozov diz que: “Em 2012, o Facebook fechou um acordo com a empresa Datalogix, que lhe permitiria associar o que você compra no supermercado aos anúncios que vê no Facebook” (Morozov, 2018, p. 33). Sobre isso ver: Morozov, 2018.

48). O que resulta desse processo é a coisificação do sujeito, diferentemente de um cultivo do eu.

Nesse sentido, notamos que as redes digitais enquanto nova forma de universalidade não necessariamente resultam em não totalidade. Estaríamos agora diante de uma nova forma de totalização, diferente do exposto por Lévy. As redes propiciam não uma individuação na construção de sentidos na experiência em rede, mas podem inclusive resultar na coisificação dos usuários mediante os mecanismos de controle da subjetividade. A captação e registro de dados serve à novas formas de poder sobre o sujeito por via da economia das emoções. A captura da subjetividade expressa a formação de perfis de conduta, consumo de conteúdo, direcionamento da vontade e impedimento à reflexão. Esses traços compõem as linhas de uma nova forma de servidão no seio da sociedade capitalista.

6 Considerações finais

No presente ensaio almejamos refletir sobre o ciberespaço e suas reverberações no usuário das diversas redes que o compõem. Para isso, trouxemos à baila as ideias de Pierre Lévy e Byung-Chul Han, sobretudo no tocante ao que as redes digitais modificam nas experiências do sujeito. Lévy foi um pioneiro nos estudos da cibercultura e suas contribuições revelaram o quanto as redes absorveram os sujeitos, desde o surgimento da internet cada vez mais presentes no ciberespaço. Ambos teóricos são convictos em salientar o quanto a presença no ciberespaço é um traço ineliminável dos tempos modernos e o quanto essa presença acarreta novas estruturas subjetivas.

Se de acordo com Lévy as redes digitais são um novo universal, no sentido de açambarcarem um universo de relações intersubjetivas, esse universal não permanecerá sem totalidade. Byung-Chul Han mostra exatamente os traços novos desse universal como modos de sujeição e reificação dos usuários. Isso porque o capitalismo encontra formas de

adentrar os meios digitais de interação e desenvolve mecanismos de coordenação da presença em rede. Isso revela uma transposição dos esquemas de poder do campo das interações sociais clássicas para o ciberespaço, sendo que dessa vez os meios de vigilância, controle e sujeição encontram novas potências devido, justamente, à amplitude e plasticidade das redes. Somos levados a crer diante disso que esse novo universal significa igualmente a universalização dos meios de exercício do poder.

Referências

- HAN, Byung-Chul. *No enxame: perspectivas do digital*. Trad. Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018.
- HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Trad. Maurício Liesen. Belo Horizonte: Âyné, 2018.
- HAN, Byung-Chul. *O que é poder?* Trad. Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2019.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade da transparência*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Trad. Marco Aurélio Werle. *Scientiae Studia*, v. 5, n. 3, p. 375-398. 2007.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Morujão. 5ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2010.
- LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* Trad. Paulo Neves. 2ª Ed. São Paulo: Editora 34, 2011.
- LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. 3ª Ed. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2010.
- MOROZOV, Evgeny. *Big Tech: a ascensão dos dados e a morte da política*. Trad. Cláudio Marcondes. São Paulo: Ubu, 2018.

OLIVEIRA, Jelson. (Org.). *Filosofia da tecnologia: seus autores e seus problemas*. Caxias do Sul: Educs, 2020.

MONTEIRO, Cinthia. Da biopolítica à modulação: psicologia social e algoritmos como agentes de assimilação neoliberal. In: SOUZA, Joyce; AVELINO, Rodolfo; SILVEIRA, Sergio Amadeu da. (Orgs.) *A sociedade de controle: manipulação e modulação nas redes digitais*. São Paulo: Hedra, 2018, p. 107-124.

Pobreza e alienação nos *Manuscritos de 1844*: primeiras aproximações

Roan Matthaeus Chimello Dias

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.184.07>

1 Introdução

O presente texto visa trabalhar as relações entre *pobreza* e *alienação* nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (doravante *Manuscritos*) a fim de responder ao seguinte questionamento: “a alienação, considerada a partir da noção de perda, pode ser concebida como uma dimensão da pobreza? Se sim, em quais sentidos? Se não, em quais sentidos?” Sendo fruto de investigações iniciais, e em virtude da economia de espaço do artigo, estas relações serão apresentadas, sem contudo desenvolvê-las em maior detalhes e, menos ainda, exauri-las. Portanto, intentamos indicar possíveis caminhos interpretativos para uma comparação entre estas categorias dentro da obra, de forma a melhor compreender tanto o fenômeno da pobreza quanto desenvolver outros elementos da alienação.

Realizaremos uma pequena contextualização, destacando alguns momentos que indicam certa continuidade na problemática da pobreza nas obras de Marx em documentos selecionados que satisfazem esta inicial necessidade de apresentação. Em seguida, apresentaremos rapidamente a questão da alienação nos *Manuscritos* para, finalmente, apresentar elementos desta conexão entre as categorias, visando entender as dinâmicas de perda e privação. O foco momentâneo,

presente neste trabalho, está nos pontos dos casos de crescimento da sociedade e salário e dos objetos como meios de efetivação de forças internas.

Compreendemos que a temática da pobreza na obra seja pouco trabalhada, restando poucos momentos explícitos, citações e breves comentários — o que resulta em um campo ainda carente de investigações. Por estes e outros motivos não parece haver um estudo direcionado acerca da pobreza nos *Manuscritos*; ainda assim, pelo intuito desta pesquisa que busca vinculá-la à alienação, não se tratará de realizar um estudo em todo pioneiro.

2 Pobreza

Inicialmente, recuperaremos alguns dos principais momentos do desenvolvimento intelectual de Marx que nos proporcionam uma percepção mais detida ao problema da pobreza. Temos em mente a sua constituição enquanto jornalista: em seus artigos presentes no jornal estão expressas as primeiras tentativas de Marx em lidar com diversos problemas, dentre os quais a pobreza, que aqui nos interessa. Neles estão, portanto, ainda que de forma embrionária, os trabalhos a respeito do problema da privação, falta e desigualdade, buscando compreender como tais fenômenos determinam demais fatores da vida humana — são como primeiras fontes e influências para o reconhecimento e conceituação da pobreza como fenômeno social no pensamento do autor.

Por isto, consideramos o apontamento do próprio autor sobre sua experiência, para quem “em 1842-1843, na qualidade de redator da *Rheinische Zeitung* (Gazeta Renana), encontrei-me, pela primeira vez, na embaraçosa obrigação de opinar sobre os chamados interesses materiais” (Marx, 2009, p. 46). Na *Gazeta* e em outros jornais foram publicados, para nosso interesse do trabalho, os seguintes textos: de 1842, *Debates sobre a lei referente ao furto de madeira*; de 1843, *Justificação do correspondente do Mosela*; e de 1844, *Glosas críticas marginais ao artigo “O rei*

da Prússia e a reforma social". De um prussiano. Sigamos, portanto, com pequenas observações sobre os documentos acima elencados.

Neste primeiro documento vemos o início "embaraçoso" das primeiras tentativas do autor em lidar com os problemas materiais a partir de suas convicções teóricas (na época ainda distantes do comunismo) e como tal choque representou para Marx a insuficiência de seu pensamento, marcado pela noção da imprensa e Estado como representantes de um bem-comum e interesse geral. Nas publicações que compunham os *Debates sobre a lei referente ao furto de madeira*, Marx coloca-se ao lado da "massa pobre política e socialmente sem posses" (2017b, p. 84), buscando a denúncia pública dos atos da Dieta Renana, bem como dos proprietários rurais, que usurparam as terras (outrora comunais) e se apropriaram de seus bens, *privando* o restante da população de seu uso costumeiro.

Naquela época, contudo, e se mantendo em demasia na questão típica do direito, delito e denúncia jornalística, vemos a manutenção de uma concepção de direito ainda influenciada pela filosofia especulativa, não sabendo correlacionar corretamente os enfrentamentos político-econômicos que se manifestavam na região com uma leitura filosófica crítica (que seria desenvolvida posteriormente). Portanto, Marx lidava com a problemática da alienação e expropriação sem ainda ter compreensão de suas interações com a pobreza com um de seus fenômenos.

Tratamento semelhante recebe a questão da miséria no Mosela. No artigo intitulado *Rechtfertigung des tt-Korrespondenten von der Mosel* (provisoriamente traduzido como *Anúncio da Justificação do correspondente do Mosela*), Marx debaterá sobre o caso de falta de madeira, abastecimento e descaso administrativo na região de Mosela, oeste da Alemanha. Nele, alguns poucos avanços são perceptíveis, mas vemos o predomínio da narrativa jornalística, com novas tentativas (mesmo que poucas e fracas) de lidar com aspectos econômicos da questão, utilizando de estatísticas para evidenciar o descaso no trato da região.

Novamente lidando com a problemática da alienação, mesmo que inconscientemente, e sua manifestação na pobreza da região, Marx traz o relato de um trabalhador que resume esta relação:

[...] a comunidade à qual pertença, composta por vários milhares de pessoas, possui as mais belas florestas, mas não me *lembro de* que os membros da comunidade tenham obtido qualquer benefício direto de sua propriedade por meio da participação na madeira (MEGA² I.1, 1975, p. 298)

Também como avanço: se no debate sobre o furto de madeira Marx teve que compreender forçadamente a relação entre a conjuntura social com a sua história, aqui já expressa que esta relação não é de toda consciente e escolhida por cada um — e a independência que será anunciada, Marx ainda percebia, era uma forma de alienação. Em verdade, como

[...] o estado de *desolação* dos produtores de vinho era maior na região [...], analisar as condições *do estado*, é muito fácil ignorar a *natureza factual das circunstâncias* e explicar tudo em termos da *vontade* das pessoas envolvidas. Mas existem *circunstâncias*, que determinam as ações de indivíduos e autoridades individuais e são tão independentes deles quanto o método de respiração (MEGA² I.1, 1975, p. 301)

É o estado de emergência de administração (MEGA² I.1, 1975, p. 312), de “contradição da realidade com as máximas administrativas” (MEGA² I.1, 1975,) que ganha destaque no artigo, pois começa a tornar claro ao autor que, a despeito das teorias, concepções, visões do Estado como ente de representação geral, sua articulação e representação é angariada pelo e para o interesse privado.

A finalização dos artigos não chegou à publicação da MEGA², nela estando contidos os “remédios” que Marx proporia para a questão em voga. Entretanto, é se de esperar, pela constituição do conjunto de textos apresentados no debate, que suas propostas pouco teriam de materialidade e eficácia para lidar com a pobreza enquanto problema

social e não meramente político-administrativo. Este desenvolvimento interpretativo, já iniciado, amadurece e se expressa em melhor forma no texto seguinte: suas *Glosas críticas*, escritas em um curto período conjunto à *Sobre a questão judaica* e os textos que compõem os *Cadernos de Paris* e *Manuscritos*, compartilhando certos desenvolvimentos com estes outros documentos.

Nas *Glosas*, percebe-se em Marx o movimento de superar os paradigmas *especulativos* e políticos que até então dominavam sua produção teórica, através da percepção de que os casos provincianos estavam cada vez mais, e de forma mais decisiva, interconectados sob uma base comum que não a figura do Estado ou de algum elemento subjetivo ou espiritual. Nelas, Marx toma como conteúdo a análise realizada por Ruge para, em seguida, discorrer sobre o caso, “partindo da relação geral da política com os males sociais” (2011a, p. 143), interessando-nos o ponto de que a economia política aparece como “a expressão mais clara da interpretação [...] do pauperismo [...], o reflexo científico da situação econômica nacional” (Marx, 2011a, p. 144).

O trato político (jurídico-institucional) cada vez mais insuficiente para responder às demandas sociais e as teóricas do autor, começou a ser efetivamente mobilizado conforme se estruturava através da base econômica, de maneira que a propriedade privada surge enquanto “escravidão da sociedade civil, [...] o fundamento natural onde se apoia o Estado moderno” (Marx, 2011a, p. 149). Diferentemente de outros pensadores, Marx responde que somente faz sentido em se falar e criticar o pauperismo enquanto se tem a propriedade privada como seu fundamento. Se o primeiro existe, existe enquanto o sistema do segundo se edifica: “por mais que os Estados tivessem se ocupado do pauperismo, sempre se ativeram a medidas de administração e de assistência, ou, ainda mais, desceram abaixo da administração e da assistência” (Marx, 2011a, p. 148), logo, não será mais no Estado que Marx buscará um instrumental para crítica da pobreza. Em concordância com aqui posto,

[...] se o Estado moderno quisesse acabar com a impotência da sua administração, teria que acabar com a atual vida privada. Se ele quisesse eliminar a vida privada, deveria eliminar a si mesmo, uma vez que ele só existe como antítese dela (Marx, 2011a, p. 149)

Mesmo que não expressamente, Marx está trabalhando com a categoria da alienação e vinculando a ela a produção e reprodução da pobreza. Trata-se de um avanço qualitativo notável em relação aos documentos anteriores — nos quais era presente a concepção do Estado como unificador dos interesses e representante da sociedade, no primeiro, e a embrionária crítica do Estado para além da simples administração, no segundo. Marx visa apresentar que a pobreza é um problema social (não meramente político) decorrente da sociabilidade fundada pela propriedade privada e, assim, conforme esta se universaliza, também se generalizam suas consequências — compreensão que avança nos *Manuscritos*.

A pobreza nos *Manuscritos* se encontra em uma posição sensível: por um lado, não há um momento no qual Marx se debruça para tratar cuidadosa e sistematicamente sobre ela. Por outro, está presente por quase toda a extensão dos cadernos, seja em citações e referências das leituras, seja como comentários ou tema implícito nos debates. Como vimos, este tratamento não parece ser exclusivo desta obra (revela uma continuidade no pensamento do jovem Marx quanto aos problemas e questões dos “interesses materiais” em geral) de certo a indicar que neles, assim como em outras obras, a pobreza é inserida como elemento fundamental, mesmo que sem compor um primeiro plano. Não sendo elemento superado ou substituído, se encontra como interesse teórico do autor expresso nas citações de demais autores e nas tratativas como forma de perda e falta, seja na expressão de pobreza absoluta ou relativa. Estas múltiplas recuperações do trato da pobreza indicam que o interesse pessoal de Marx corresponde à necessidade de se compreender um problema real e atuante cuja formulação encontra-se cada vez mais concreta, deixando de ser apenas um fato ocasional e

que dificilmente era compreendido pelo autor, e passando a ser integrante de um complexo teórico que não apenas a insere em uma dinâmica com a alienação, mas (e por isso) a reconfigura criticamente.

Como veremos, a produção de propriedade traz como consequência a produção de seu contrário: a falta e a privação. Desta forma, com a compreensão da alienação como fator determinante na realização, objetivamente, da propriedade privada e, subjetivamente, do trabalhador, Marx foi capaz de enxergar a pobreza como momento presente nesta efetivação. É o que o autor conclui quando realiza uma anotação em seus estudos:

[...] hoje em dia, já não se trata mais de: Deverá a propriedade privada existir? [...] etc. Se as condições existentes devem ser mantidas, então elas devem ser preservadas em toda a sua extensão. Portanto: Deverá a propriedade e o pauperismo existir? [...] Todas essas condições se desenvolveram em sua oposição (Marx, 1998, p. 142, grifos próprios).

Ou seja, para que a existência e efetuação de um dos aspectos da produção seja possível, os demais elementos necessários também se efetivarão. Se a reprodução da propriedade implica na apropriação desta de forma privada, excluindo aqueles que de fato participam da produção, então a localização deles na pobreza (seja de modo relativo ou absoluto) será fato certo e necessário. Seguimos para a discussão acerca da alienação nos *Manuscritos*, visando encontrar neles as passagens mais relevantes e claras sobre a temática. Posteriormente, em guisa de conclusão deste primeiro momento da pesquisa, haverá o debate sobre as possíveis e as existentes conexões, dentro da obra, de *pobreza* e *alienação*. Para que isso seja possível dentro do proposto para tanto, alguns movimentos principais serão considerados para orientar a formulação.

3 Alienação

Partindo destas compreensões preliminares acerca da pobreza, podemos reconsiderar o desenvolvimento do projeto de estudo empregado por Marx do qual fez parte os *Manuscritos*. Havia para Marx, anteriormente, uma dificuldade da união da crítica da especulação com as matérias particulares, de modo que a necessidade de novos estudos e formulações a fim de superar esta dificuldade se fez presente. Assim, os *Manuscritos* e os *Cadernos de Paris* se inserem enquanto evidências deste desenvolvimento, frutos das tentativas e avanços do autor em relação a sua produção anterior. Veremos que, para que este processo se concretizasse, a categoria da alienação teve papel fundamental como *grande ideia sintetizadora* (Mészáros, 2016, p. 21), permitindo que os complexos antes imiscíveis pudessem, a partir de então, serem compreendidos dentro de uma totalidade dinâmica e interconectada ao ponto de que Marx “descreve a ‘economia burguesa’ em termos de um processo alienante” (Jaeggi, 2014, p. XXII).

Para o desenvolvimento deste projeto, uma análise acerca da relação entre propriedade e trabalho se mostrou necessária, direcionando Marx aos estudos, principalmente, da economia política. Tão logo são iniciados, a escrita dos *Cadernos* e dos *Manuscritos* ocorre: o início dos primeiros data entre janeiro e fevereiro de 1844 e dos segundos de fevereiro e março do mesmo ano. Poucas foram as páginas dos *Manuscritos* que sobraram, sendo que o conjunto atual é formado por três textos, cada qual chamado de manuscrito (I, II e III), com evidentes faltas no que tange à paginação. Esta perda, evidentemente, impacta na compreensão do arcabouço produzido pelo autor, porém não impede que se possa reconhecer no material restante a profundidade e o cuidado com determinados temas. Sob esta condição, os *Manuscritos* apresentam publicações que divergem tanto na ordenação e trato dos textos quanto

na tradução de trechos ou categorias importantes¹, o que impacta ainda mais em compreensões e estudos.

Concordamos com Fischbach (*apud* Marx, 2007, p. 8), para quem são o *lucro do capital*, o *salário do trabalhador* e a *renda de terra* as categorias que coordenam o debate nos *Manuscritos*, perpassadas pela alienação:

[...] estas três categorias também permitem a Marx trazer à luz a contradição entre o discurso da economia política, que coloca o trabalho como fonte de riqueza, e o facto de não ser a classe dos trabalhadores quem beneficia desta riqueza que, no entanto, produz

Tidas estas primeiras considerações, se faz necessária a verificação de como a alienação se expressa no conjunto dos textos da obra e por que é considerada um “conceito da filosofia social por excelência” (Jaeggi, 2014, p. XXII). Para tanto, Marx (2017, p. 79, grifos do autor) reconhece um primeiro movimento, de mergulho na economia-política, como pressuposto para a sequência de sua crítica:

[...] partimos dos pressupostos da economia nacional. Aceitamos sua linguagem e suas leis. [...] A partir da própria economia nacional, com suas próprias palavras, constatamos que o trabalhador baixa à condição de mercadoria e à de mais miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador põe-se em relação inversa à potência e à grandeza da sua produção

Para que este intuito se efetive, Marx parte de um “fato nacional-econômico, *presente*” (2017, p. 80) assumindo as discussões e conclusões dos economistas sobre determinados elementos (o movimento de “mergulho”) para que a partir das segundas possa demonstrar o erro da premissa das primeiras: os economistas, assim, tomam como certo o que deveriam provar. É o caso, por exemplo, da elaboração

¹ É o caso da tradução da própria alienação, mas que não nos será tema neste momento.

acerca do trabalho nas tradições econômicas predecessoras: no tocante às teorias da economia política.

[...] na medida em que fazem da propriedade privada, em sua figura ativa, sujeito, acabam fazendo, ao mesmo tempo, do homem, essência, e simultaneamente do homem enquanto não-ser, ser, assim mesmo a contradição da efetividade corresponde plenamente à essência contraditória que eles reconheceram como princípio (Marx, 2017, p. 100)

Assim, a essencialização do trabalho como mobilizador da riqueza, no estado atual da produção, ocorre com a sua alienação em diversos meios, de tal forma que, por isso, “a *efetividade* dilacerada da *indústria* confirma seu *princípio dilacerado em si*, muito antes de o refutar” (Marx, 2017, p. 100). O erro da economia-nacional, economia-política, inicia quando esta “*oculta a alienação na essência do trabalho porque não considera a relação imediata entre o trabalhador (o trabalho) e a produção*” (ibidem, p. 82, grifos e destaques do autor); e, por este motivo, Marx parte para a análise de como se decompõe esta relação e do porquê nela não existe a “satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele” (Marx, 2017, p. 83).

Com o decorrer de seus estudos, tomou forma a percepção dos aspectos *positivo* e *negativo* do trabalho, propiciada pela articulação da alienação no processo produtivo, de tal sorte que o primeiro aspecto, relacionado a uma característica genérica, “essencial”, da humanidade, é sobreposto pela segunda, historicamente determinante no capitalismo. Desta forma, Marx elenca as quatro vias de alienação: o homem está alienado i) do objeto, da natureza; ii) de si mesmo, sua atividade; iii) de seu ser genérico; e iv) dos demais humanos. Esta alienação não é um fato meramente da consciência, como desconhecimento ou estranhamento da realidade, mas sim uma questão *objetiva*, que “toma corpo” na realidade e natureza externos ao indivíduo ao mesmo tempo que também afetam e se constroem internamente nele.

Como Marx coloca (2017, p. 83), a alienação com o produto, o objeto, é a de um “objeto estranho e poderoso sobre ele [o homem]. Esta reação é ao mesmo tempo a relação com o mundo exterior sensível, com os objetos da natureza como um mundo alheio que se lhe defronta hostilmente”. Com o ato de produção, no interior do trabalho é “com sua própria atividade como uma estranha não pertencente a ele, a atividade como miséria, a força como impotência, a procriação como castração [...] contra ele mesmo, independente dele, não pertencente a ele”. Em virtude dos anteriores, a vida genérica se torna “apenas um meio da vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira”; e como “uma consequência imediata disto, de o homem estar estranhado do produto do seu trabalho, de sua atividade vital e de seu ser genérico é o estranhamento [a alienação] do homem pelo homem”.

Reforçamos, portanto, que na alienação se configura um momento de *perda*, seja porque *faltam* as efetivas relações humanas, se *priva* os trabalhadores dos objetos, natureza etc. Podemos então recuperar a consideração de Jaeggi acerca de que a alienação se estabelece como uma “relação de não-relação [...] [pois] a alienação não indica a ausência de uma relação, mas é ela própria uma relação, mesmo que deficiente” (Jaeggi, 2014, p. 1). Estar alienado condiz com uma situação em que sua atividade implica em uma produção a partir de algo que não lhe pertence e que gerará algo também nesta condição — consequência disto é, subjetivamente, a naturalização da “imoralidade, deformação, embrutecimento de trabalhadores e capitalistas” (2017, p. 93).

Retomadas as três categorias orientadoras do debate nos *Manuscritos* (lucro do capital, o salário do trabalhador e a renda de terra) junto a este problema, elas se mostrarão também como elementos de perda e privação. As últimas de forma mais explícita: o salário resulta das perdas no âmbito produtivo e alienação do objeto, indústria e natureza, apesar de aparentar ser a forma de se conquistar e apropriar o mundo — permite somente uma apropriação *limitada* daquilo antes

retirado; a renda de terra como formação histórica de alienação da terra dos demais, privação de um meio de produção e engendramento do mesmo como fonte de renda; o lucro, por fim, enquanto objetivo da disputa capitalista, significa a perda de outros capitalistas na competição e derrocada dos trabalhadores durante os momentos de crescimento da sociedade e enquanto elemento de sujeição: “no interior da propriedade privada [...] cada homem especula sobre como criar no outro uma *nova* carência, a fim de forçá-lo a um novo sacrifício, coloca-lo em nova sujeição e induzi-lo a um novo modo de *fruição*” (Marx, 2017, p. 139, grifos do autor).

Diferentemente da pobreza que, como vimos, não possui um tratado autônomo e cuidadoso, a alienação é o principal tema a ser debatido sobre os *Manuscritos*, isso motivado pelo papel central que ela possui na elaboração e articulação das categorias e desenvolvimentos nos escritos de 1844. Continuaremos então com uma rápida consideração sobre as conexões destas categorias cujo estudo alcançar possíveis conexões para além da fundamental expressão da pobreza como um momento da alienação, ainda que seja importante ressaltá-la, na qual a pobreza emerge como fenômeno de falta, ausência, carência de algo. Conexões estas que, se presentes, permitirão reconhecer o inverso, ou seja, a alienação como um momento da pobreza, de forma a garantir uma compreensão de ambos os fenômenos e suas raízes com mais detalhes. Como visto, a continuidade do trato sobre a pobreza no pensamento do jovem Marx chega aos *Manuscritos* com uma nova organização, pois neles a pobreza não se trata de um fenômeno meramente distributivo, cabendo ao poder político-administrativo, por exemplo, sua solução; agora sendo realocada de forma mais contundente ao processo produtivo

4 Pobreza e alienação

Apesar de extrapolar o recorte temporal proposto, que concluiria com os *Manuscritos*, esta passagem de *A Sagrada Família*, escrita imediatamente após o abandono do anterior, sintetiza de forma clara o pensamento aqui apresentado sobre a relação das categorias que nos são centrais:

[...] a primeira crítica verdadeira da propriedade privada naturalmente parte do fato de que sua essência contraditória se manifesta sob a forma mais tangível, mais clamorosa, que mais, e de modo mais imediato, revolta os sentimentos humanos — do fato da pobreza, da miséria (Marx, 2011b, p. 47)

Tal elaboração parte da consideração de que “a oposição entre *sem propriedade e propriedade* é [...] a oposição entre o *trabalho* e o *capital*” (2017, p. 103). Logo, a configuração da pobreza como elemento de privação e falta de propriedade, por exemplo, é a manifestação da contradição *ativa* entre capital e trabalho, ou seja, da alienação. Isto considerado, fazemos coro ao questionamento proposto pelo próprio autor sobre “que significado tem, no desenvolvimento da humanidade, esta redução da maior parte dela ao trabalho abstrato?” (Marx, 2017, p. 30) Dito de outra forma: que significado tem, no desenvolvimento da humanidade, esta privação da maior parte dela ao socialmente produzido, conduzindo-a à pobreza?

Frequentemente considerada como a carência de bens e serviços, essenciais ou necessários, e associada à falta do dinheiro (enquanto mediador que permitiria o acesso àqueles), a pobreza também se revela como elemento constitutivo da alienação quando “no trabalhador existe pois, subjetivamente, [o fato de] que o capital é o homem totalmente perdido de si, assim como existe, no capital, objetivamente, [o fato de] que o trabalho é o homem totalmente perdido de si” (Marx, 2017, p. 91). Ou seja, a criação do mundo alienado, resultado de sua atividade alienada, significa para o trabalhador a falta de controle e

poder de decisão, a reprodução do capital e a produção do excedente para o capitalista e a produção do montante do salário para manutenção dos trabalhadores como indivíduos, não proprietários, assim como a diminuição de suas individualidades. Por isso, “a população trabalhadora, vendedora de trabalho, é forçosamente reduzida à parte mais fraca do produto” (Buret apud Marx, 2017, p. 35) — no trabalhador, o sem propriedade, a parte mais fraca do produto, existe a alienação do homem perdido de si.

Também é possível dizer que o “trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão” (idem, p. 80): por mais que o trabalhador possa receber pela sua atividade, comparativamente esta “riqueza” do mesmo é ínfima com a produção total. O trabalho alienado produz a cisão de propriedade e sua falta — riqueza e pobreza são elementos presentes na constituição da sociedade capitalista, mesmo que de maneiras diferentes de acordo com a situação em que ela se encontra. O trabalhador produz e tem acesso a determinada parte desta produção através do salário, engendra a reprodução de sua constituição enquanto trabalhador e, portanto, da riqueza alienada ao outro e de sua própria pobreza. Ainda nos momentos de desenvolvimento e crescimento social esta relação não se resolve com a eliminação da pobreza. Em verdade, Marx alerta que

[...] mesmo se fosse tão verdadeiro quanto é falso que o rendimento médio de todas as classes da sociedade tivesse aumentado, as diferenças e distâncias relativas dos rendimentos poderiam, contudo, ter-se tornado maiores, e, por isso, as oposições da riqueza e da pobreza poderiam ter-se evidenciado mais nitidamente [...] a pobreza relativa pode, portanto, aumentar enquanto a absoluta reduzir-se (2017, p. 31)

Em resumo das situações de desenvolvimento da sociedade, diz o autor: “na sociedade em situação regressiva, miséria progressiva para o trabalhador; na situação progressiva, miséria complicada; na sociedade em situação plena, miséria estacionária” (Marx, 2017, p. 28). Por

isso que Marx pode afirmar que o interesse do trabalhador não se contrapõe ao da sociedade, mas esta sempre contrapõe o seu ao dele, tornando esta maioria da população sofredora e infeliz. Portanto, o trabalhador não se reproduz genericamente como indivíduo livre, mas como indivíduo que se aliena (nas quatro vias), ainda que no processo, a divisão do trabalho, o acúmulo de capital e a continuidade da produção aumentam a força produtiva do trabalho, reduzindo a “quantidade de tempo de trabalho” (Marx, 2017). Ao trabalhador esta realização se dá com o custo de suas corporeidade e mentalidade, empobrecendo-o nestes aspectos ao ponto de equivaler-se a uma máquina (ou a menos que ela). A fruição é realizada em suas atividades “animais”, fisiológicas.

Retomando o resumo anterior e considerando o que foi posto agora, Marx considera que “na situação em progresso da sociedade, o declínio e o empobrecimento do trabalhador são o produto de seu trabalho e da riqueza por ele produzida. A miséria que resulta, portanto, da *essência* do trabalho hodierno mesmo” (ibidem, p. 30). O interesse da sociedade é a situação mais rica, mas é a miséria estacionária do trabalhador, não correspondendo obviamente aos seus interesses. Em sequência, se a nascente economia política é a “ciência do enriquecimento” e seu objeto é a sociedade civil-burguesa com intuito de seu florescimento e crescimento, os trabalhadores são meros acessórios e com eles a humanidade é jogada para fora — a humanidade se encontra fora da economia política e a desumanidade dentro dela, dirá Marx nos *Cadernos de Paris* — por isso se torna mais pobre o “mundo interior” (ibidem, p. 81) do trabalhador e este cada vez menos “pertence a si próprio” conforme realiza sua atividade.

[...] quanto mais, portanto, o trabalhador se *apropria* do mundo externo, da natureza sensível, por meio do seu trabalho, tanto mais ele se priva dos *meios de vida* segundo um duplo sentido: primeiro, que sempre mais o mundo exterior sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho, um *meio de vida* do seu trabalho; segundo, que [o mundo exterior sensível] cessa, cada vez mais, de ser *meio de vida* no

sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador (Marx, 2017, p. 81)

Continuando, “o homem produz o homem, a si mesmo e ao outro homem; assim como [produz] o objeto, que é o *acionamento imediato da sua individualidade* e ao mesmo tempo a sua existência para o outro homem, [para] a existência deste, e a existência deste para ele” (Marx, 2017, p. 106, grifo próprio). Alguns momentos necessitam reforço: supondo que o homem produz o objeto, tem-se que é o 1) objeto um *acionamento* da individualidade; e 2) uma existência *para* e *de* outro homem e dele *para nós*. Logo, a produção alienada, que *perde* o objeto, que aliena a si do *outro* etc. é manifestada também como um *acionamento da individualidade* de forma alienada: o objeto produzido, que acionou a individualidade do trabalhador, mesmo que reduzida e limitada, carrega-a para fora de seu domínio. O capital, a propriedade privada, então, não apenas é fruto do trabalho mas também condiciona quem os possui, de tal forma que representa por um lado uma ampliação da capacidade e possibilidade de humanização destes indivíduos, mas, por outro, uma limitação dela, visto que deve ser feita para a reprodução da sociabilidade.

Considerando que

[...] quando o *homem* [...] assenta suas *forças essenciais* objetivas e efetiva como objetos estranhos mediante sua exteriorização, este [ato de] *assentar* não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais *objetivas*, cuja ação, por isso, tem também que ser *objetiva*. [...] No ato de assentar não baixa, pois, de sua “pura atividade” a um *criar* do *objeto*, mas sim seu produto *objetivo* apenas confirma sua atividade *objetiva*, sua atividade enquanto atividade de um ser natural objetivo (Marx, 2017, p. 126)

Na pobreza, pois, a expressão da subjetividade é prejudicada, visto que o contato, domínio e posse dos objetos é qualitativa e quantitativamente menor. Mesmo que “a atividade e a fruição, assim como o seu conteúdo, [...] [sejam] também os *modos de existência* segundo a

atividade *social* e a fruição *social*” (Marx, 2017, p. 106), os modos de existência se diversificarão de acordo com as dinâmicas sociais impostas pela divisão classista vivenciada. Nestes casos, portanto, a pobreza como *limitador* do acesso e do tempo de ócio etc. acaba por reduzir ainda mais o alcance de desenvolvimento destes sentidos (ainda que alienados).

Se na sua realização o trabalho produz o capital, propriedade, e seu contrário, a não propriedade, a pobreza, ele como essência subjetiva da pobreza cumpre o mesmo papel como quando o é do capital: ser o elemento ativo, propiciador, desta reprodução — sem o qual ela não é possível. O capital é a essência objetiva da propriedade privada, como representação e vivificação desta. Também é a pobreza a essência *objetiva* da propriedade privada, pois é como estado de carência de propriedade. Por isso, objetivamente, a propriedade privada é riqueza e pobreza, propriedade e não propriedade: trabalho alienado, como fundante do processo, é aquilo que mobiliza a constituição desta contradição.

Marx oferece uma consideração que parece abrir caminho para uma visualização mais precisa da alienação como dimensão da pobreza: diz ele que “é [a propriedade privada], por um lado, o *produto* do trabalho exteriorizado e, em segundo lugar, que é o *meio* através do qual o trabalho se exterioriza, a *realização desta exteriorização*” (Marx, 2017, p. 88). Ou seja, em um primeiro período o trabalho condiciona e gera a propriedade privada, mas em um segundo a relação inversa é possível, ou seja propriedade privada é o meio para o trabalho alienado. Isto é claro ao se pensar que a propriedade será necessária para a manutenção e continuação da reprodução capitalista, porém a propriedade é também sua privação, sua falta, não a toa o trabalho é alienado. Assim, trabalho alienado realiza a falta de propriedade e a falta de propriedade condiciona ao trabalho alienado. Aqui, um momento desta última expressão é o mais simples: a pobreza impele a busca pelo trabalho, pelo meio de sustentação e manutenção da vida, de forma que

ela obriga a escolha ao trabalhador — o trabalho assalariado, alienado, ou a fome, miséria, morte. Por isso,

[...] herdamos certamente o conceito de *trabalho exteriorizado* (de *vida exteriorizada*) da economia nacional como resultado do *movimento da propriedade privada*. Mas evidencia-se na análise desse conceito que, se a propriedade privada aparece como fundamento, como razão do trabalho exteriorizado, ela é antes uma consequência do mesmo (Marx, 2017, p. 87)

Ter um objeto para si, como objeto para se constituir uma relação (seja qual for), significa que “o meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais, portanto só pode ser para mim da maneira como a minha força essencial é para si como capacidade subjetiva” (Marx, 2017, p. 110). Ou seja, tê-lo e utilizá-lo significam a efetivação de uma força subjetiva, uma capacidade do indivíduo de realizar no, ou a partir do, objeto a sua vontade. No caso da pobreza, a ausência, a falta, tornada possível pela privação da alienação, resulta em poucas e frágeis “confirmações” de forças essenciais, em pouco exercício destas: na sociedade sob base da propriedade privada, a riqueza objetivamente desdobrada da essência humana alienada cinde a sensibilidade humana subjetiva e no efetivo destas relações, as carências são postas em movimento. Alienação e pobreza se manifestam nas carências da seguinte maneira:

[...] este estranhamento [alienação] se mostra na medida em que produz, por um lado, o refinamento das carências e dos seus meios; por outro, a degradação brutal, a completa simplicidade rude abstrata da carência; ou melhor, apenas produziu-se novamente a si na sua significação contrária (Marx, 2017, p. 140)

A produção possibilita um alcance e realização cada vez maior e eficiente das carências, necessidades humanas, porém, em sua alienação produtora de propriedade privada e sua falta, gera a mais simples e real das carências: aquela por dinheiro, por aquilo que possibilita o

real acesso ao socialmente produzido. Mas sendo permitido ao trabalhador apenas o necessário para viver e viver para querer ter (Marx, 2017, p. 142), é mais “pobre enquanto homem” e necessita cada vez mais do dinheiro (Marx, 2017, p. 139) para suprir as carências rudes produzidas, visto que

O sentido que a produção tem no que diz respeito ao rico, mostra-se *manifestamente* no sentido que ela tem para o pobre; para [aqueles de] cima, sua externalização é sempre refinada, oculta, ambígua, aparência; para [aqueles de] baixo, é sempre grosseira, franca, sincera, essência (Marx, 2017, p. 143)

Desta forma, a pobreza surge como um fenômeno multidimensional, mas “não é tanto dos homens que procede a miséria, mas da potência das coisas” (L.C. *apud* Marx, 2011b, p. 57), da propriedade privada, alienação; por isso, “desperdício e poupança, luxo e privação, riqueza e pobreza são iguais” (Marx 2011b, p. 142). Este engendramento ocorre semelhantemente ao expresso pelo autor de que “a relação da *propriedade privada* é trabalho, capital e a relação de ambos” (Marx, 2011b, p. 97)

5 Considerações finais

Vimos rapidamente as primeiras tentativas de Marx em lidar com os problemas de ordem material e social e as dificuldades existentes durante esta empreitada. Devido às suas limitações, na época, a pobreza não poderia ser compreendida senão como um fenômeno administrativo e político, fundado em uma desvirtuação do Estado como bem-comum, representante do povo: portanto, de um desvio de uma função “original” desta instituição. Ainda que superior a outras concepções a respeito da pobreza, miséria e pauperismo, as insuficiências de seu pensamento econômico estavam de tal forma vinculada com suas demais concepções que o estudo, em vista de superar tais

limitações, representou uma mudança qualitativa de todo o quadro filosófico do autor, não representando uma ruptura completa, mas a possibilidade de articular as “diversas matérias” sobre uma nova base comum.

Em sequência, uma breve retomada do debate acerca da alienação, esta nova “base”, nos *Manuscritos* se fez necessária para apresentação do enfoque e objetivo da pesquisa: investigar as relações e possíveis contornos da alienação e pobreza enquanto fenômenos que, em determinados sentidos, podem ser uma dimensão da outra. O caminho habitual, da pobreza como uma dimensão da alienação, foi exposto com o auxílio de algumas passagens da obra tanto para destacar esta manifestação quanto indicar a possibilidade de seu inverso, também com o uso de momentos dos *Manuscritos*. Evidentemente, como salientamos, não havia espaço suficiente para uma exposição que abarcasse múltiplos elementos, discussões e desenvolvimentos pertinentes ao assunto, tanto no tocante à evolução teórica do autor na década de 40 quanto, e principalmente, sobre as possibilidades de interpretação (e suas eventuais potencialidades) da pobreza.

Ainda assim, compreendemos que a apresentação proposta cumpriu o papel de evidenciar certas conexões deste movimento com a categoria da alienação, destacando a presença de momentos alienantes decorrentes da condição de pobreza, marcada pela *ausência* e *privação*, que apesar de ainda não possibilitarem uma conclusão assertiva, indicam um caminho interpretativo não apenas válido como amplo e que conclame ao debate certas noções e compreensões a respeito da pobreza que ignoram sua natureza social. Por esta atual parcialidade das conclusões, indicamos, por fim, que em futuros momentos as dimensões subjetiva e objetiva da pobreza e alienação, a relação entre o trabalho alienado e a pobreza, do monopólio da terra e sua renda e a privação, dentre outros fatores, serão mais e melhor abordados em vista da finalização da presente pesquisa.

Referências

- JAEGGI, Rahel. *Alienation*. Trad. Frederick Neuhouser and Alan E. Smith. New York: Columbia University Press, 2014.
- MARX, Karl. *Cadernos de Paris. Manuscritos econômico-filosóficos*. 1 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009
- MARX, Karl. Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano. Trad. Ivo Tonet. *Revista Germinal: Marxismo e Educação em Debate*, Londrina, v. 3, n. 1, p. 142-155-; fev. 2011a.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2017a.
- MARX, Karl. *Manuscripts Economico-Philosophiques de 1844*. Trad. F. Fischbach. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.
- MARX, Karl. *Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira*. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2017b.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Trad. Marcelo Backes. 1 ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Marx Engels Gesamtausgabe IV.3: Karl Marx Exzerpte und Notizen Sommer 1844 bis Anfang 1847*. Berlin: Akademie Verlag, 1998.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Marx Engels Gesamtausgabe I.1: Karl Marx Werke – Artikel, Literarische, versuche bis März 1843*. Berlin: Dietz Verlag, 1975
- MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016.

Histórias da Escola de Frankfurt: perspectivas sobre um projeto interdisciplinar de Teoria Crítica

Silvio Ricardo Gomes Carneiro¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.184.08>

1 Introdução

Desde o centenário do *Institut für Sozialforschung* (1923-2023) chama a atenção a perspectiva aberta por esforços para uma gênese histórica do movimento que ficou conhecido como *Escola de Frankfurt*. Destacamos ao menos os seguintes: *Imaginação Dialética* [1971]² de Martin Jay (2008); *Organização social e Experiência política*, [1978] de Helmut Dubiel (1985); *A Escola de Frankfurt* [1986] de Rolf Wiggershaus (2002); *Escola de Frankfurt, vidas judaicas e antissemitismo* [2015] de Jack Jacobs (2015); *Grande Hotel Abismo* [2016] de Stuart Jeffries (2018); e, mais recentemente, as conferências de Sarah Speck (2024) sobre uma história feminista do *Institut*. Mais do que descrições de contextos históricos que forjaram a instituição de pesquisa, acreditamos que as narrativas

¹ Professor da área de Filosofia no Centro de Ciências Naturais e Humanas da Universidade Federal do ABC e dos programas de pós-graduação em Filosofia da UFABC e do Mestrado Profissional em Filosofia – Polo UFABC.

E-mail: silvio.carneiro@ufabc.edu.br

² Por questões de precisão histórica, inserimos entre colchetes o ano da publicação original.

históricas presentes nestas obras trazem elementos interessantes para uma reflexão sobre a teoria crítica enquanto projeto de grupo.

De antemão, podemos afirmar que essas fontes históricas auxiliam a compreender como os textos de cada autor da teoria crítica apresentam uma posição de diálogo interdisciplinar com seus colegas. Analisar essas dimensões nos parece fundamental para entender que a teoria crítica — a despeito de suas individualidades — é um exercício de pensamento em rede, ou de maneira ainda mais hipotética, de uma “experiência do coletivo”. Com isso, não se quer dizer que existe um conjunto comum de questões, uma normatividade crítica que organiza os procedimentos e apresenta os diagnósticos. Enquanto uma teoria forjada no tempo histórico e, em especial, mediante as contradições reais da vida social, o que ressaltamos é uma construção de uma narrativa histórica coletiva, porém costurada em fragmentos, com expectativas, modelos e mesmo limites expostos em coletivo como forças por vezes diversas, mas sempre em vista de uma crítica radical da realidade social em vistas de transformá-la.³

Além disso, é possível dizer que cada uma destas interpretações históricas sobre o empreendimento frankfurtiano carrega consigo um recorte particular que — cada qual a seu modo — explicita procedimentos teórico-críticos, destinos de pesquisas empíricas, mas também apagamentos de personagens que marcam sua formação histórica. No fim das contas, diante tantas perspectivas, cabe a pergunta: o que é fazer uma história da Teoria Crítica?

Em conferências recentes, Sarah Speck vem ressaltando a ausência de mulheres importantes nos livros que tratam da história da Escola

³ Recentemente, desenvolvemos exercícios nessa direção, em especial no que tange aos debates do Instituto sobre o sentido da Teoria Crítica e os impasses diante da fantasia e da utopia, com enfoque nas perspectivas de Herbert Marcuse e Max Horkheimer. Ver nossos artigos: “A crítica a partir da fantasia: um debate entre Horkheimer e Marcuse” (Carneiro, 2024a) e “A utopia a partir das margens: Marcuse, crítico da ideologia” (Carneiro, 2024b).

de Frankfurt.⁴ Em geral, tais mulheres são tratadas como a esposa de algum dos pesquisadores, figura menor diante de um projeto maior, desconsiderando aspectos importantes destas pesquisadoras que, muitas vezes, ficaram distantes do “círculo interno” do *Instituto de Pesquisas Sociais*. Speck defende uma história “feminista” de Frankfurt, evitando uma invisibilização androcêntrica comum nas Grandes Narrativas que destacam a presença dos homens e “algumas mulheres” (Jay, 2008; Wiggershaus, 2002). Não seriam elas companheiras de viagens, mas personagens que participavam ativamente nos debates teóricos. Ou ainda, para além disso, podemos questionar mesmo a hierarquia dos trabalhos no Instituto. Seria menor o trabalho de Rose Wittfogel na composição da biblioteca acadêmica do Instituto? Ou mesmo, Gretel Adorno na articulação de *Dialética do Esclarecimento* e mesmo na aproximação, por vezes intelectualmente tensa, entre Adorno e Benjamin? Cabe aqui a resposta de Speck a Stuart Jeffries, que se perguntava (Jeffries, 2018, p. 194 e 256) em seu *Grande Hotel Abismo*: onde estavam as mulheres? A isso Speck (2024) responde “de maneira breve e cínica”: “elas estavam sempre aí, formando parte do trabalho intelectual desde o princípio, basta investigar um pouco mais a fundo”.⁵

Nosso tema aqui não será demarcar a presença das mulheres no Instituto, trabalho importante e que precisa de fato ser realizado.⁶ Mas

⁴ Ver conferência *Frankfurtianas 2 – Una historia feminista del Instituto de Investigación Social*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8FCoPI5cufk> (Acesso em 29 Dez 2024)

⁵ Citado a partir da conferência da autora em *Frankfurtianas 2 – Una historia feminista del Instituto de Investigación Social*.

⁶ Um trabalho que inclusive precisa expandir para além do eixo de Sarah Speck, com mulheres que não estariam oficialmente ligadas ao Instituto. Recentemente, em debate com Arnold Farr, debatemos sobre qual seria a perspectiva de pessoas influenciadas diretamente pelo Instituto, que de um modo ou de outro, mantiveram relações com seus autores. O exemplo do debate com Arnold Farr é Angela Davis, que teve um período de sua pesquisa orientada por Adorno e, conforme a autora nos indica em sua autobiografia (Davis, 1989), retorna para os Estados Unidos, interrompendo sua pesquisa para atuar nos movimentos de libertação da população negra daquele país. Seus

interessa aqui desdobrar o “furo” que Speck cria nas Grandes Narrativas sobre o Instituto. Pois não se trata apenas de uma investigação do papel das mulheres nos projetos do Instituto — o que, só por isso, já vale a pesquisa — mas também o modo como tratamos os elementos que compõem o projeto do instituto. Continuando com Speck, na invisibilização androcêntrica, não apenas as mulheres seriam “apagadas”, mas também se cria uma hierarquização das atividades (com composições de círculos internos e externos, destacando aqui e ali, de maneira diversa, os personagens centrais da Escola de Frankfurt), uma valorização de certos textos e ideias que circulam (em detrimentos de outros), questionando por vezes a sustentação de um projeto interdisciplinar. Ao menos Jay (2008), Dubiel (1985) e Wiggershaus (2002) questionam-se pela efetividade do “materialismo interdisciplinar”, quando ressaltam por vezes o quanto as pesquisas empíricas eram abstraídas nas discussões filosóficas do “círculo interno” do Instituto. Speck (2024) questiona a materialidade dessas narrativas, trazendo não apenas os corpos femininos para o centro da sala, mas colocando à mesa da Escola o valor de suas pesquisas. Por isso, digo que o impacto dessa pesquisa está antes em demonstrar a necessidade de pensarmos uma narrativa das histórias de Frankfurt para além daquelas que culminam nas figuras de seus pensadores (seja ele qual seja: dos círculos menores ou maiores). Sem retirar a importância dessas personagens (não se faz história sem as pessoas que a vivem), o que podemos valorizar aqui é como essas relações e pensamentos se organizam e, de um ponto de vista psicanalítico, como tal organização se faz em torno de um “espaço vazio”. Talvez o que gostaria de ousar aqui é pensarmos a Teoria Crítica como um “significante vazio” pelo qual circunscrevemos muitas coisas: materialismo histórico, psicanálise, pesquisas empíricas, normatividade, visões utópicas etc. Acreditamos que, justificado por essa mesa que

estudos continuaram com Herbert Marcuse, então professor na Universidade da Califórnia, San Diego.

articula Teoria Crítica e decolonialidade⁷, podemos aproximar tendências que nem sempre são próximas ou são muitas vezes avessas entre si.

2 A perspectiva institucional: o Instituto por seus diretores

Um campo comum das Grandes Narrativas da história da Escola de Frankfurt vem a associar o papel dos seus diretores como centrais. Decerto, quando apresentam a fundação do Instituto, os historiadores remetem sempre ao caráter “ditatorial” que o estatuto conferia ao diretor do Instituto. Helmut Dubiel (1985, p. 180) insiste nessa tese, argumentando que muito do que se discutia e se publicava entre os membros do Instituto deveriam passar pelo crivo de Max Horkheimer. Algo que Martin Jay, por sua vez, levanta suspeitas a partir do depoimento de outros autores daquele período, como Herbert Marcuse — que, em entrevista para Habermas (Habermas *et al.*, 1980, p. 20), acabaria dizendo que havia liberdade de discussão entre seus membros. No fundo, não se trata de dizer que a centralidade do diretor do Instituto deixava de existir. Havia uma justificativa administrativa para isso. Wiggershaus (2002, p. 141) remete ao período em que surgiu o Instituto, com uma Alemanha fervilhando de institutos reforçando o interesse pela sociologia, com a Universidade de Frankfurt sediando ao menos dois deles: os seminários de sociologia de Karl Mannheim e o Instituto de Pesquisas Sociais, inicialmente dirigido por Carl Grünberg e, pouco tempo depois, assumido por Max Horkheimer, em 1923. Período de grande abertura para a compreensão de uma sociedade dividida por classes sociais e com uma perspectiva socialista animando as

⁷ O texto foi escrito sob o impacto do tema da mesa do GT Teoria Crítica, no XX Encontro da ANPOF: “Teoria Crítica e Decolonialidade”.

mais diversas frentes (inclusive o nacional-“socialismo” em ascensão nos anos 1930).

Lembremos aqui o modo como foi conferido ao diretor do Instituto este caráter ditatorial. Carl Grünberg, que ao lado de Félix Weil, primeiro organizou o Instituto, queria um lugar de independência da organização administrativa da Universidade de Frankfurt, possibilitando assim maior abertura para contratações e vínculos em especial quando o caso seria a contratação de marxistas militantes, uma perspectiva um tanto avessa aos critérios acadêmicos. Grünberg contraria a perspectiva de uma organização por um colegiado (presente, por exemplo, no Instituto de Pesquisas Sociais de Colônia com membros como: Max Scheler, Leopold von Wiese entre outros), mantendo uma organização mais concentrada na figura “ditatorial” do diretor. Para Jay (2008, p. 48), isso significa que os membros do Instituto teriam “garantia de independência, mas a verdadeira direção seria exercida na distribuição dos recursos e na concentração de energias”. Tal perspectiva conferia uma centralidade incontestada a Horkheimer que se valeu de seu carisma e intelecto, mas também da própria estrutura administrativa do Instituto, a colocá-lo nessa posição.

É inegável a presença forte da direção a partir das cartas referenciando esse lugar a Horkheimer. Wiggershaus (2002, p. 20) explora essa posição para apresentar certa disputa (e mesmo certa paranoia) entre os membros do Instituto em nome de uma maior aproximação do diretor Horkheimer e seus projetos. Decerto, trata-se de uma figura importante para delinear o campo de discussão aberto pelo Instituto e sua teoria crítica. Todavia, há que se problematizar a identificação da história do Instituto apenas pela centralidade ditatorial da direção. Helmut Dubiel, por exemplo, acaba se comprometendo nessa identificação, analisando as ações do Instituto muitas vezes pela organização da direção. Partindo sempre dos movimentos teóricos dados por Horkheimer, Dubiel acaba em certo juízo sobre os limites da proposta do Instituto, em especial certa insustentabilidade do projeto

interdisciplinar, cada vez mais absorvido pela perspectiva filosófico-social de Horkheimer, o qual ingenuamente trataria o empírico como algo que não é filosófico (Dubiel, 1985, p. 186).⁸ Embora não possamos perder de vista a importância que o diretor Horkheimer recebia na organização das atividades do Instituto, questionamos se não seria exagerada a crítica que faz desta centralidade não apenas a identidade dos projetos do Instituto, como a consequente insuficiência do projeto interdisciplinar. Em outras palavras, podemos desenvolver um juízo histórico por meio dessa pretensa concentração de poderes administrativos?

Acreditamos que não, uma vez que a variação de pesquisas (inclusive empíricas) e mesmo o sentido de tais pesquisas empíricas é um campo à parte de nossas pesquisas de história do pensamento frankfurtiano. A despeito disso, encontramos mesmo em autores mais críticos a essa abordagem uma perspectiva que carrega nas memórias do diretor do Instituto sua principal intenção histórica. De certo, Martin

⁸ Observamos aqui a interessante crítica ao livro de Dubiel (estendida à nomeada Terceira Geração de Frankfurt), realizada por Stefan Gandler no capítulo nomeado “Dialética Historicizada. Herederos Innobles de Horkheimer y Adorno”, que procura demonstrar que “o projeto de Dubiel é diametralmente oposto ao de Horkheimer e da Teoria Crítica em geral” (Gandler, 2009, p. 107). Trata-se de uma análise detida dos apagamentos de Dubiel sobre a associação importante para Horkheimer e sua geração da crítica voltada para o fascismo e para o capitalismo. Dubiel, segundo Gandler (2009, p. 114), concentra sua análise na perspectiva de que Horkheimer e sua geração voltam-se para a crítica ao nacional-socialismo, porém esquece-se de conectar à crítica do grupo, exilado nos Estados Unidos, também para o capitalismo “regular” e “normal” que estavam vivendo. Processos de esquecimento nas Grandes Narrativas sobre o Instituto que não podem deixar de ser observadas.

Aliás, o livro de Gandler também tem um ponto de interesse, que não desenvolveremos aqui, quando passa a refletir sobre a mudança de Frankfurt, pós-Guerra e o destino do Instituto, outrora financiado por judeus com perspectivas socialistas, agora vivendo em um dos centros do capitalismo europeu. Diante dessa mudança significativa, e na tentativa de escapar do destino de uma memória da primeira geração que caiba em um mausoléu nas ruas de Frankfurt, Gandler nos convida a pensar outros destinos dessa memória fragmentada do Instituto nos anos 1920, interrompido pelo nazismo. Com isso, convida a pensar o destino da Teoria Crítica em outras gerações, exiladas e nômades, mas atenta aos sinais de antissemitismo (e colonialismo) pelo mundo.

Jay escreve sua *Imaginação Dialética* tendo em vista o percurso que o Instituto teve sob a direção de Horkheimer, compondo com isso uma trajetória que segue desde as origens anteriores à chegada dele (no momento mais marxista-partidário de Grünberg) até o retorno de Horkheimer e Adorno à Alemanha. Jay opera aqui o significante “Escola de Frankfurt” com a precisão de sua origem: a nomenclatura que receberam na condição de exílio, nos Estados Unidos, concentrada na figura administrativa de Horkheimer sem dispensar os conflitos, divergências e mesmo afastamentos de tendências contrárias. Com esse material, Jay organiza sua narrativa explicitando — ainda que de maneira crítica — a centralidade operacional do “círculo interno”, com especial destaque aos que eram próximos de Horkheimer. Nesse campo, Wiggershaus segue caminho parecido, mas com a diferença de propor Adorno como protagonista (que sucederia a Horkheimer na direção do Instituto), identificando a trajetória do filósofo com a do Instituto. Wiggershaus importa assim problemas e virtudes de Adorno à sua narrativa histórica. Em certo contraste com Jay (que reconhecia a presença única de Adorno, mas ainda assim estaria sempre à sombra de Horkheimer), a *Escola de Frankfurt* de Wiggershaus trata como marco importante as opções adornianas por um projeto interdisciplinar micrológico, capaz de aproximar o campo empírico ao filosófico no que podemos entender muito bem como os “modelos” adornianos referenciados na *Dialética Negativa*.

Nossa questão aqui não está em problematizar a opção destes historiadores pelo autor x ou y do Instituto. Claramente, reconhecemos a importância deles — mesmo afastados da diretoria — para a composição da teoria crítica. De outra forma, o que pretendemos sublinhar é a tendência de narrarmos essas histórias do pensamento frankfurtiano tomando em primeiro lugar o protagonismo da perspectiva de um em detrimento de outros. Reconhecendo a dificuldade do exercício, dada a variedade de perspectivas que passaram nas pesquisas do Instituto, questionamos o que fica de fora a cada opção feita em perspectivas

históricas como estas. Digo isso com a clareza das diferenças que o espectro do Instituto recebe caso assumíssemos uma via hipotética de tratar como eixo a importância de Löwenthal, Fromm, Marcuse, ou mesmo, para lembramos alguns nomes mencionados por Sarah Speck, tais como: Rose Witfogel, Gretel Adorno e mesmo Regina Becker-Schmidt. Em uma comunidade acadêmica tão complexa como a que apresenta o Instituto de Pesquisa Social, permeado por debates e ações variadas de pesquisa, parece valer pouco a perspectiva do “gênio”, cuja habilidade intelectual, lembra Speck (2024), oculta as relações de exploração que os sustentam. Longe de dizer que Horkheimer e Adorno seguiriam tais condutas, pretendemos fundamentar uma crítica à historiografia do pensamento de Frankfurt que acaba se baseando nessa lógica androcêntrica do gênio (ou dos gênios), deixando de lado a pluralidade epistêmica e política em defesa de um ou outro recorte. O que Speck (2024) nos faz lembrar não é apenas o nome destas mulheres que participaram do projeto, mas que sem elas, caímos numa ilusão narrativa de uma teoria crítica “de uma nota só”, por mais negativa que ela seja.

3 Considerações Finais

Encaminhamos aqui para algumas conclusões de um trabalho ainda inicial, mas com algumas linhas reflexivas de partida. Em um primeiro plano, o que observamos é a necessária atualização do modo como compreendemos a historiografia da teoria crítica. Sem desconsiderar os trabalhos historiográficos realizados até então, o que o discurso de Speck lança ao nosso campo de pesquisa são questões pertinentes sobre as opções de nossas narrativas e o que valorizamos ou deixamos de valorizar com isso. Não se trata apenas de incluirmos nos corredores do Instituto as imagens de mulheres fundamentais para a pesquisa frankfurtiana, mas também o que veio a se tornar a Teoria Crítica em uma comunidade mais ampla que reconhece nelas o devido

lugar de suas contribuições. Isso não significa apenas a adição de novos nomes, mas também ressaltar as potencialidades epistêmico-críticas que advém delas. Isso restitui, inclusive, alguns nomes, masculinos inclusive, tratados como de menor monta para os projetos de pesquisa do Instituto.

Nesse sentido ainda, ousou adicionar ao trabalho de Speck uma leitura de cunho psicanalítico à historiografia da teoria crítica, incluindo aqui uma crítica que faz do projeto frankfurtiano algo sem “espaços vazios”. Digo isso porque Speck não apenas apresenta uma importância em seu trabalho em defesa de uma história feminista do Instituto de Pesquisas Sociais. Mas, ao fazer isso, a autora também apresenta os furos de nossa historiografia, muitas vezes inábil na compreensão de seus personagens, e — talvez mais importante do que este lado biográfico — o próprio modo como encaram temas que são caros à formação do Instituto. Em que medida, por exemplo, todo o debate do lugar das pesquisas empíricas diante de obras teórico-filosóficas não pressupõe já certo apagamento epistêmico? Quando notamos o envolvimento das mulheres nas metodologias empíricas das pesquisas levantadas pelo Instituto, esse problema torna-se evidente. Ou ainda, em que medida o próprio lugar desta dúvida por parte dos historiadores não é fruto das opções narrativas que carregam consigo e, com efeito, se existe algum limite na relação entre o teórico crítico e a empiria isso não resulta do modo como foi narrada e compreendida a pesquisa dentro desta historiografia?

Tomemos com mais atenção essa nossa observação. A historiografia do pensamento frankfurtiano aqui não entra no limbo do conflito das narrativas. Desde Martin Jay existe uma investigação responsável e alinhada aos marcos historiográficos com os quais se comprometem. Muitas de suas informações (exceção ao modo como caracterizam as mulheres, como denuncia Speck (2024)) têm base documental, por meio de cartas, entrevistas e registros de arquivo. A questão que portamos aqui versa sobre se ainda assim, sustentados pelas técnicas

historiográficas mais respeitáveis, é possível apreender um fenômeno social tão complexo quanto a teoria crítica e suas bordas. Por isso a nossa proposta do traço psicanalítico como uma pista. Presentes em todas essas historiografias, o tema da teoria crítica surge como um ponto de disputa em torno de seu significado. Esse não é o resultado de um termo sem lastro, mas de uma história que se constitui a partir de um “espaço vazio”. Sejam evidentes: “espaço vazio” e não “esvaziado”. Com isso, não se trata de uma arena em que vale qualquer jogo, mas de um significante vazio que ora se aproxima mais de um diagnóstico cultural, ora de um campo econômico, ora do campo subjetivo e psíquico, ora do campo objetivo-científico. Vazio que exige interpretação contínua, posicionando nele os sujeitos por ele produzidos.

Com isso, se é verdade que a historiografia até então deixa de lado o trabalho intelectual feminino presente na Escola de Frankfurt, não é verdade que elas nunca estiveram lá. A historiografia por vezes superficial de temas que hoje se mostram mais densos precisa ser trazida à crítica dessa nova camada interpretativa. Fazer isso significa não apenas aumentar o número de personagens dessa história, mas recompor as questões que já estavam presentes em todas as linhas escritas pelo Instituto. Hoje, aqui, numa mesa sobre o decolonial, podemos nos fazer a mesma pergunta e, muito provavelmente, podemos articular temáticas já mais desenvolvidas (como o judaísmo presente em boa parte dos membros do Instituto — objeto de estudo de Jack Jacobs (2015)) aos de imigrantes em articulação com Frankfurt.

Mais do que meramente narrar um projeto fechado, sistematizado e avaliado a partir dessa sistematização — que muitas vezes é um atravessamento da fantasia do historiador sobre o sentido e significado do que se apresenta como o normativo organizado no Instituto — pensar o Instituto e suas categorias como um espaço vazio permite ampliar o leque de debates históricos, revisar influências, aprofundar a comunidade acadêmica desse projeto e seus traços. Pensar o “espaço vazio” permite-nos registrar uma historiografia do Instituto como uma

“experiência comum”. São os debates do grupo resgatados aqui como uma boa produção de artigos muitas vezes em torno de uma questão que não tem um contorno bem definido. Esse lugar indeterminado mobiliza a comunidade do Instituto para uma teoria crítica com muitos nomes e provavelmente um destino: o esforço tenaz contra a dominação em seus diversos níveis, epistêmica inclusive. Certamente, essa imagem ultrapassa qualquer imagem burocrática pelo qual o projeto frankfurtiano é por vezes tomado. Teoria Crítica com muitos nomes por ser vista a partir de seu vazio; uma Teoria Crítica cujo vazio, enfim, é notado como abertura, como lugar de transições, como experiências de encontro e desencontro. Eis um lugar que precisamos ainda sondar, para incluir nossa própria experiência crítica desde o Brasil, com suas leituras específicas, suas influências e seus impactos diante de uma realidade local em tensão com um plano internacional. Uma nova exigência da historiografia que misture as peças do arquivo institucional com o acolhimento de suas palavras em diferentes contextos e significações.

Referências

- CARNEIRO, Silvio R. G. “A crítica a partir da fantasia: um debate entre Horkheimer e Marcuse”. *Artefilosofia*, v. 19, n. 35, 2024 (Dossiê em homenagem ao centenário da Teoria Crítica). Disponível em <https://doi.org/10.69640/raf.v19i35.7153> (Acesso em 29 Dez 2024).
- CARNEIRO, Silvio R. G. “A utopia a partir das margens: Marcuse, crítico da ideologia”. *Aisthesis: Revista Chilena de Investigaciones Estéticas*, v. 76, 2024b. Disponível em: <https://doi.org/10.7764/Aisth.76.9> (Acesso em 29 Dez 2024).
- DAVIS, Angela Y. *Angela Davis: An Autobiography*. New York-USA: International Publishers, 1988.
- DUBIEL, Helmut. *Theory and Politics*. Studies in the development of Critical Theory. Transl. Benjamin Gregg, Cambridge-Massachusetts; London-England: The MIT Press, 1985.

- GANDLER, Stefan. *Fragmentos de Frankfurt: Ensayos sobre la Teoría Crítica*, México: Siglo XXI, 2009.
- HABERMAS et al. *Conversaciones con Herbert Marcuse*, trad. Gustau Muñoz, Barcelona: Gedisa, 1980.
- JACOBS, Jack. *The Frankfurt School, Jewish lives, and Antisemitism*. New York-USA: Cambridge University Press, 2015.
- JAY, Martin. *A imaginação dialética*. História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais (1923-1950). Trad. César Benjamin, Rio de Janeiro-RJ: Contraponto, 2008.
- JEFFRIES, Stuart. *Grande Hotel Abismo*. A Escola de Frankfurt e seus personagens. Trad. Paulo Geiger, São Paulo-SP: Cia. Das Letras, 2018.
- WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt*. História, desenvolvimento teórico, significação política. Trad. Lilyane Deroche-Gurcel e Vera de Azambuja Harvey, Rio de Janeiro-RJ: DIFEL, 2002.

Velozes e furiosos: crítica do populismo em Hartmut Rosa

Thor João de Sousa Veras¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.184.09>

1 Introdução

O populismo é a forma política definitiva do capitalismo tardio do século XXI. Pulverizado ao redor do globo, a sua profunda articulação internacional entre lideranças que conclamam o povo a se insurgir contra elites econômicas e culturais e, também, contra povos supostamente espúrios e inautênticos, tornou-se bem sucedida graças ao aparato das redes sociais e suas plataformas algorítmicas, elevando-se a uma efetiva lógica da atual fase de nosso acelerado processo de modernização regressiva — capitaneado, sobretudo, pelas forças da ultradireita e do neofascismo.

Mas antes de avançar nessa amplo diagnóstico do tempo, que será destrinchado com as devidas mediações nas próximas páginas, devemos tirar o pé da embreagem e apresentar um necessário *disclaimer*: embora o título deste capítulo remeta jocosamente à franquia de filmes hollywoodianos “Velozes e Furiosos”, convém alertar que não se trata de uma análise de discurso da subcultura urbana de rachas automobilísticos, tampouco um mergulho no substrato moral do modo pelo qual

¹ Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Pós-doutorando em Sociologia e Ciência Política na UFSC. Professor de Filosofia no Instituto Federal do Acre. E-mail: thor.verass@gmail.com

tais protagonistas do *blockbuster* resolvem seus conflitos atravessando pistas e rodovias de cidades ao redor do mundo, deixando um rastro de destruição em nome da lealdade particularista da família.

Trata-se, antes de tudo, de uma *boutade*, que se vale da sugestiva metáfora da aceleração como sintoma de um modo de agressão para resolução de conflitos ou para reivindicação de autoridades. O caráter veloz e de fúria da turma encabeçada por Domic Toretto reflete o mesmo efeito na modernidade tardia, servindo para ilustrar e desvelar o pano de fundo de uma dinâmica de crise democrática mais complexa e pervasiva. Por esta razão, vale salientar também que não se trata, cara leitora ou leitor, de uma conservadora elegia contra a velocidade em favor de uma vida mais ritualística e demorada, comum na retórica neoliberal de influencers se fartam a vender em pílulas de pensamento em nome do *mindfulness* e outras ilusões mercantilistas de ocasião. O problema não é a velocidade *per se*, mas sim quando ela vem acompanhada a um complexo de fenômenos alienantes que arrastam e arrebatam cidadãos e cidadãs a apoiarem uma série de movimentos sociais e plataformas políticas que, em seus ímpetos antipluralistas, demandam a destruição do mais vulnerável e a exclusão da diferença.

Não apenas a velocidade alarga nossos parâmetros de avaliação, mas também nos petrifica em formas pré-estabelecidas de relações que geram consequências políticas problemáticas, tais como a crise democrática decorrente da dinâmica populista aludida anteriormente. Neste sentido, cabe enfatizar que não é menos exaustivo o esforço de toda *entourage* da filosofia política contemporânea em diagnosticar e avaliar os rumos das democracias liberais, especialmente diante do desafio da crescente e acachapante força do populismo de ultradireita. Se parece haver um acordo entre teóricas e teóricos do liberalismo e do agonismo político acerca do caráter destruidor e nefasto para o futuro de lideranças como Bolsonaro, Modi, Trump, Milei, Meloni, Orban entre outros, há de sobra, todavia, desacordos e tensões entre quais concepções de política poderiam servir como chave interpretativa ou

mesmo remédio ou antídoto ao perigo presente da regressão democrática.

Diante de modelos cujo predomínio do antagonismo social ou do consenso razoável determinam sua normatividade e baliza avaliativa, a ideia de uma crítica imanente da sociedade oferece uma terceira avenida para apreender a complexidade de um fenômeno que congrega tanto a dimensão dissociativa, quanto associativista das dinâmicas políticas. Desponta nessa constelação as contribuições de Hartmut Rosa, um filósofo alemão que procura re-politizar questões relativas ao bem e a vida boa, recuperando um núcleo ético outrora central para crítica social, e, talvez, escanteado pela crítica liberal e, de algum modo, negativado e ofuscado pela centralidade do antagonismo pela crítica agonista.

No que se segue, a reflexão acerca da aceleração na modernidade tardia e sua relação com formas políticas de agressão levadas adiante por contrapúblicos populistas, servirá como fio condutor de um relevante modelo teórico crítico que, ao mesmo tempo, permite apresentar os bloqueios alienantes da velocidade e de sua dinâmica frenética do capitalismo neoliberal que ameaça a democratização social, e, também, aprofunda o que seria um núcleo normativo de instituições e práticas sociais contrárias a estas formas de regressão política contidas, segundo Rosa, nas experiências sociais de bem comum.

Para isso, primeiramente se reconstruirá os aspectos gerais de uma teoria crítica da política ressonante, para, em segundo lugar, indicar como o populismo de direito apresenta-se como uma ameaça e crise da democracia concebida nos termos de Rosa, para, ao final, podermos compreender como esse modelo teórico pode promover coordenadas futuras de um combate epistêmico e prático do retrocesso democrático atualmente existente.

2 Uma teoria crítica ressonante da política

Uma leitora ou leitor de primeira viagem de Rosa notará que a profusão de metáforas musicais que perpassam as categorias centrais de seus escritos não são apenas um recurso estilístico: a noção acústica, a melodia do conceito e a plasticidade de suas concepções, que determinam e fundamentam o nexu de uma ontologia social, isto é, a ideia segundo ao qual humanos e não-humanos se definem e constituem enquanto “seres ressonantes” que vibram em cada encontro positivo, revela ser o elemento crucial para compreender seu projeto de uma teoria crítica da sociedade e de suas relações com o mundo.

O ponto de partida do seu modelo teórico é fruto dessa influência rítmica: a ideia basilar de ressonância, que Rosa erige ser fulcral para seu modelo crítico, vem do latim *re-ssonare*, que significa ressoar, refletindo um fenômeno físico de audição: o fluxo de ondas sonoras que fazem o tímpano vibrar na forma de movimentos no ar, quase imperceptíveis, que transmitem pro ouvido interno, na cóclea, e desencadeiam sinais nervosos elétricos, transmitindo ao cérebro. No entanto, ressonância não seria apenas uma forma de relação como resposta a um estímulo, mas um encontro criativo e dinâmico, similar ao que Arendt chamou de natalidade: definindo o momento em que cadeias de interação podem ser quebradas para que algo novo possa nascer. Diferente que uma relação emotiva ou meramente afetiva, a “ressonância” é uma reverberação, uma forma de relação com o mundo no qual tanto sujeito quanto mundo se transformam mutuamente em seus encontros através da responsividade recíproca, contra formas de relações de *eco*, que produzem apenas uma mudez entre seus participantes.

Desse modo, a ressonância como objeto de crítica imanente, apresentada na forma de uma sociologia das relações-mundanas, pode ser compreendida como um conceito não apenas descritivo, mas sobretudo normativo. No nível descritivo, a ressonância indica uma necessidade e uma capacidade humana básica, fazendo jus à gramática das

necessidades ou carências mais básicas que subjazem uma crítica ética — quica vitalista. É este critério normativo que avalia a possibilidade de uma forma de vida boa ou autorrealizada, pois para Rosa (2019) uma relação bem-sucedida de ressonância requer uma série de quatro elementos que estabelecem o que seria uma vida boa: afetação, autoeficácia, transformação e indisponibilidade. As formas possíveis da realização da ressonância são, segundo Rosa, geometricamente distribuídas. No eixo horizontal temos as relações sociais de amizade, de amor, familiares. No eixo diagonal temos as relações com as coisas — com o trabalho e com o esporte, por exemplo. No eixo vertical temos as relações existenciais com a arte e a religião.

Nesse seu modelo holista e acachapante, ressonância além de ser um fundamento da existência humana, se torna um conceito heurístico, um metacritério para vida boa, o centro de uma crítica ética da sociedade, ancorado em um compasso monista normativo, em que podemos avaliar as formas bem sucedidas e realizadas de ação no mundo. Nessa concepção desenvolvida de política, o que determina, portanto, que uma experiência seja de fato ressonante, seria a possibilidade de ser tocado pelo outro é afetado. Ou seja, a disposição de influenciar o outro enquanto uma forma de autoeficácia; a capacidade de serem transformados e se adaptarem; e por fim, de não ser controlados (o que implica em envolver uma imprevisibilidade, uma dimensão elusiva, fugidia e não apreensível).

Importa notar que, diferentemente do modelo político agonista, em que agir politicamente “significa lutar com ardor, se impor, até mesmo tentar manipular os outros estrategicamente a hegemonia e obter o domínio — um domínio que, por sua vez, irrevogavelmente excluirá os outros e se baseia em interesses particulares” (Rosa, 2022, p. 14); e, ao mesmo tempo, oposto a uma modelo político liberal, em que o consenso impera e se fundamenta em torno de uma ontologia social da harmonia que exclui, senão, pacífica a luta social, a alternativa

pensada por Rosa se dá na trilha de uma concepção intermediária de política.

O argumento consiste em defender como base não uma ontologia do conflito, tampouco da harmonia, mas sim uma ontologia social relacional, no qual pressupõe que sujeitos políticos se constituem em conjunto em torno de uma ideia reguladora de bem comum ou de uma cultura democrática compartilhada numa comunidade. O agir político não se define pela perseguição de interesses próprios somente — a questão para Rosa não seria apenas como podemos nos afirmar politicamente, mas, em seu oposto, como deve ser constituída a comunidade em que vivemos?

Desse modo, uma teoria crítica da política deveria partir de uma ideia de bem comum enquanto uma relação social, temporal e espacial-material de uma comunidade política em ressonância dinâmica com o mundo. Embora há aspectos compartilhados de teorias de inspiração comunitarista, republicana e convivialista, o que Rosa enfatiza nessa concepção crítica de política é seu vínculo direto com uma linha da tradição frankfurtiana, no qual mais do que um vínculo substancial de valores, costumes, tradições compartilhadas, o que está em questão é precisamente uma atitude crítica erigida em torno de uma ideia progressista de liberdade ou emancipação social — uma relação de escuta e resposta, caracterizado por aquilo que Rosa chama de quatro “atributos constitutivos”.

No primeiro elemento, há uma dimensão do sujeito marcada pela vontade ou capacidade de ser tocado corporalmente ou movido por algo exterior: uma pessoa, uma ideia, uma melodia. Ou seja, na medida em que cidadãos se encontram na esfera pública, terão, certamente, algo a dizer uns aos outros. Essa pré-condição, como veremos mais adiante, é prejudicada quando eles se percebem como racistas, fascistas ou traidores das nações, não estando interessados em ouvir o que outros têm a dizer e tentando silenciar os outros.

No segundo elemento, o contato deve gerar uma resposta autoeficaz do sujeito para que ele possa agir efetiva e fisicamente. Esse critério de autoeficácia subjetiva coletiva tornou-se a baliza normativa de uma teoria social hegeliana para julgar os desenvolvimentos progressistas e regressivos da política contemporânea. Portanto, tal relação não se limita à simples recepção da voz do outro, mas da experiência do “eu” de cada um tendo possibilidade de sua voz ser ouvida. Trata-se de uma promessa fundamental política da democracia, conforme argumenta Rosa, aquela de todos e todas terem o direito à voz e de expressar suas posições através do voto, e, também, de contribuir sensível, ativa e receptivamente na esfera pública. Ter a possibilidade de votar proporciona aos cidadãos uma experiência de autoeficácia política e de participação na formação coletiva do mundo.

Ao contrário do campo liberal, ao menos a parte que se volta para o paradigma da “escolha racional” como uma forma individualista de satisfação de interesse, a ideia de ressonância trata-se antes de um instrumento que usamos para alcançar outras pessoas com quem nos relacionamos. Um progresso político, portanto, deve possibilitar e facilitar as experiências da autoeficácia. Em terceiro lugar, como consequência dessa responsividade ressonante, nenhum cidadão permanece o mesmo transformando e dinamizando o eu e o mundo. Ou seja, para Rosa, a ressonância é um processo dialógico da “assimilação transformadora” recíproca, e, segundo o próprio, trata-se de uma ideia que esteve sempre no cerne do pensamento republicano.

Pois o bem comum não se basearia nos cidadãos compartilhando valores ou objetivos específicos ao longo da vida, mas na capacidade de estar aberto e atento ao outro, podendo transformar um projeto comum. Não se trata de uma forma de harmonia ou consonância, mas, pelo contrário, de uma forma de ressonância na diferença entre a identidade, e na consonância entre a dissonância, que permite uma transformação. Na mesma medida, a quarta característica fundamental da ressonância é a possibilidade que tal relação dispor de um

momento, constitutivo por natureza, de não-disponibilidade ou inacessibilidade (*Unverfügbarkeit*) que dissocia a dimensão reificada e instrumental que a ressonância poderia incidir na subjetividade humana. Ela não pode ser imposta, deve surgir de modo não antevisto, imprevisível.

No contexto político, a indisponibilidade significa que não há como garantir ressonância democrática institucional, nem que mudanças constitucionais possam sempre efetuar ressonância, visto que apatia, alienação, instrumentalização e reificação sempre estão no horizonte como um risco. O papel das instituições jurídicas e políticas é, portanto, estabelecer e proteger conexões, eixos de ressonâncias para que relações vibrantes e ressonantes se desenvolvam. Não temos como definir o que de antemão é indefinido.

Nesse aspecto, a liberdade em um sentido progressista é dependente da criação de condições sociais, culturais e institucionais de relações de ressonância bem-sucedidas com o mundo. Na medida que o capitalismo é caracterizado como uma dinâmica de estabilização disfuncional marcada por crises múltiplas causadas pelo problema da aceleração social, relações alienantes aparecem como formas repulsivas e deficitárias de ressonância ou mesmo reificantes como um “esquecimento da ressonância”. Logo que, sendo a alienação a antítese da ressonância, podemos acompanhar que o projeto de Rosa consiste em mostrar, em um sentido ético, como as relações de aceleração produzem uma concepção alienante, e por isso, uma vida esvaziada de significado, fria e empobrecida como toda vida alienada. Assim, uma pressuposição da experiência subjetiva e intersubjetiva é a disposição e o desejo de humanos por ressonância na formação de suas identidades coletivas e individuais.

Cabe salientar novamente que tal noção de identidade cultural, na esteira de uma atualização da filosofia comunitarista de Charles Taylor, a grande influência de Rosa, em consonância com as influências da Teoria Crítica, converge na defesa de um projeto de modernidade, compreendido por Rosa como uma lógica temporal chamada de

“dinâmica de estabilização”. Tal movimento é crucial para estabelecer ainda um meio termo entre o dualismo aporético das teorias da autenticidade e das teorias da diferença, mas também das teorias liberais de participação e acordos razoáveis.

Ressonância não se resume apenas a confirmação da autenticidade porque envolve um movimento de transformação, tampouco se adequa a uma forma de reivindicação da diferença, porque há um processo de desenvolvimento de uma voz toda sua na resposta de um chamado de escuta. Ao mesmo tempo, ressonância parece indicar uma relação mais precisa do que “paridade de participação”, porque exige mais do que a inclusão simbólica e voz política contra processos de proteção social e mercadorização. Se por um lado a ideia de participação enfoca muito numa concepção de liberdade e progresso como autonomia, o sentido mais completo de participação para Rosa envolve a capacidade de desenvolver uma relação ressonante com o mundo enquanto uma totalidade de agentes coletivamente auto-eficazes que moldam através da ação política, preservando pluralidade e espontaneidade humana.

Por esta razão, não existe uma ressonância negativa, mas sim fenômenos de repulsão. Trata-se de um fenômeno ativo mais complexo: uma ação que Rosa compreende como uma relação mútua em que podemos falar com nossa própria voz de forma responsiva e receptiva a outras vozes. Notem que um tropo romântico marca tal dinâmica relacional entre entidade humanas e não-humanas: trata-se de uma demanda por mundo não mais frio, silenciador e repulsivo como um deserto, mas renovador, responsivo e regenerativo como as ladeiras e o frevo de Olinda.

Embora exista um detalhe biográfico nessa influência musical (ele toca ocasionalmente piano na sua comunidade religiosa na Floresta Negra; tinha banda de heavy metal na juventude — tocava teclado, o que levou a ele escrever ano passado um livro sobre sociologia do heavy metal — *When monsters roar and angels sing, no fear of the dark*, e usar

como exemplo Pink Floyd para estabelecer um primeiro esboço de sua teoria da ressonância), a explicação para a ideia de ressonância remonta a noções basilares da primeira geração da Teoria Crítica como *aura*, *mimesis* ou *eros*, e se tornou pedra angular de um multifacetado e robusto projeto de crítica da sociedade na modernidade tardia.

É precisamente essa dimensão que se torna o objeto de sua crítica ao capitalismo: a modernização que foi colocada em uma dimensão unilateral econômica tendeu para um enrijecimento e uma compulsão à aceleração e à lógica de acumulação e concorrência como alienantes. Nesse modelo de anticapitalismo romântico, a definição de modernidade como uma formação social de aceleração marcada pela estabilização dinâmica, que requer aceleração tecnológica, crescimento econômico e inovação cultural para se manter, se caracteriza pelo que Rosa chama de horizonte tríplice da vida boa: um mundo que pode ser atinível, acessado, disponível e acessível. No entanto, os efeitos que a modernidade em sua fase tardia incide sobre os processos democráticos, isto é, formas de decisão que transcendem a agregação de opiniões privadas em dinâmicas de votação, e que se voltam para a ideia de compartilhar coletivamente a moldura de um horizonte político através de processos deliberativos de formação da vontade, tem sido drasticamente alterados e ameaçados por novas formas políticas que negam o pressuposto ressonante de escuta, como veremos a seguir.

3 Populismo como crise da ressonância

“Meu diagnóstico crítico de época é, em primeiro lugar, que a modernidade tardia é caracterizada por um enorme déficit de ressonância política e, em segundo lugar, que o caminho do populismo de direita é completamente inadequado para superá-lo” (Rosa, 2022, p. 13). Assim Rosa descreve um período de crise da democracia contemporânea como uma consequência direta do processo alienante de aceleração

da modernidade tardia e seu potencial de ressonância apropriado, se não capturado, pelas forças regressivas do populismo de direita.

Se aqueles e aquelas que aderem a velocidade como um meio de agregação e promoção da solidariedade, uma ideia segundo ao qual o desenvolvimento de tecnologias mais ágeis e sofisticadas iriam acelerar nossa capacidade libertação social — algo presente no manifesto comunista até Marinetti, passando por Deleuze e recentemente pelos aceleracionistas do *new age* do marxismo de plataforma, podemos dizer na esteira de Rosa que tal crença hoje se prova uma ilusão retumbante. A velocidade vem agravando nossos problemas em uma escala tamanha que podemos ver um ponto de não retorno nas sociedades capitalistas neoliberais e sua destruição das bases institucionais da democracia e de nossas condições e modos de vida terrestres.

Morando na Turíngia, região dominada pela emergente facção política populistas — alguns expressamente neonazistas, como a AfD, outras, que conservam uma ambiguidade nacionalista vinca da esquerda tradicional, mas que usam a retórica populista para perseguir imigrantes, como Sarah Wagenknecht, Rosa tem percebido uma mudança de paisagem eleitoral com a crescente força no parlamento regional de tais grupos e elaborado um robusto diagnóstico da ascensão desse sentimento de crise generalizada como um retrocesso político mais amplo.

Ocorre que a causa da alienação não é precisamente os estranhos e diferentes a esse processo de modernização, que Rosa identifica ser populações vulneráveis como povos indígenas, pretos e pretas, membros LGBTQIAP+ ou imigrantes, mas sim uma orquestrada campanha de lideranças da direita radical que culpabilizam os efeitos empobrecedores do mundo contemporâneo no elo mais frágil — como perturbador e potencialmente hostil — silenciando aqueles que segundo tais partidos nacionalistas não deveriam “estar aqui”, que não pertencem “ao nosso povo” e não deveriam ser ouvidos.

O problema central reside no fato de que populistas de direita atribuem as razões da alienação democrática a aliens, pessoas estranhas as suas formas de vida, levando a votar em figuras que não resolvem os problemas mais estruturais apenas pela reiterada promessa de soberania popular. A promessa da campanha de Trump aos seus apoiadores de que ele seria “a voz” daqueles abandonados ou deixados para trás pelo globalismo e a promessa da campanha do Brexit em “retomar o controle” que estava legado a burocracia de Bruxelas são exemplos de como ideologicamente esses populistas se utilizaram de uma dimensão esquecida pela democracia liberal, aquela de que uma compreensão e atenção: “ouvimos você, desenvolvemos sua voz e com ela a autoeficácia”. Questionado do porquê a confiança em homens como Trump, Rosa (2024) responde que se trata numa crise generalizada das pessoas nas soluções democráticas:

[...] as empresas da Europa e dos EUA já não têm uma visão para o futuro. Há apenas uma escolha entre os motivos: para os Verdes, estamos a dirigir-nos para a catástrofe climática, para as partes de direita para as invasões por parte de povos estrangeiros. Os liberais, por outro lado, vêem um desastre econômico no processo. As pessoas escolhem homens fortes porque as democracias mostraram que não podem superar esses problemas. Eles não nos levaram a um passo do desastre climático. E eles não têm resposta para a guerra da Ucrânia.

Por isso que Rosa (2016) é taxativo em demonstrar como tal estratégia populista de direita mina as próprias promessas imanentes a dinâmica de ressonância. O principal objetivo dos movimentos populistas de direita, conforme argumenta Rosa, é justamente silenciar todas as outras vozes que não estão movidos pela imagem nacionalista identitária. Quem não se encaixa nessa imagem, não tem lugar no regime supostamente democrática, deve permanecer em silêncio ou desaparecer. E isso está estendido para judeus, negros, muçulmanos, transgêneros, migrantes, esquerdistas, que de acordo com populistas de direita, não devem ser ouvidos. Trata-se de uma relação petrificada e não

ressonante, que promove o banimento da diferença e da personificação de uma ideia de nação que não acolhe estranhos e seus costumes e familiares, crenças, orientações sexuais, convicções políticas, formas de culto e celebração, e todas as diferenças do mundo. O ressentimento, nesta chave, é uma forma de ideologia da ressonância que se transforma numa câmara de ecos.

De acordo com Rosa, estaríamos vivendo uma crise de alienação no qual as três dimensões ou eixos de ressonância foram silenciados e no horizonte democrático as possibilidades de ouvir e responder foram interditas. Para fortalecer essa tese, Rosa oferece alguns exemplos empíricos: um déficit de expectativas e de experiências de autoeficácia se disseminou no mundo ocidental a partir do declínio dos partidos políticos estabelecidos e a perda de legitimidade do *establishment* de tais lideranças. Assim, a percepção de tais atrizes e atores sociais é que as mídias, burocratas ou tecnocratas de Wall Street, Bruxelas ou Washington decidem os rumos políticos de uma nação. Há, portanto, uma correlação entre o neoliberalismo com a crise da democracia e a emergência de tais partidos populistas nacionalista, segundo Rosa (2023):

[...] in my view “neoliberalism” really is the latest acceleration project at every level. A system cannot grow or accelerate in and for itself, you need motivational energies, and neoliberalism releases some forms of motivational energy by creating existential anxiety for all workers: everyone should always fear that she might lose her legitimate basis in the society or the world.

Nesse sentido, Rosa incorpora a noção de seu colega Klaus Dörre de “globalização repulsiva”, uma espécie de rebote, ou backlash, contra a globalização levado a cabo pelos populistas de direita para exemplificar como o neoliberalismo cria um sentimento difuso de ansiedade e alienação entre trabalhadores. Trata-se de um “oásis de ressonância” promovido pela ideologia neoliberal — o que Rosa (2022b) chama de *Rührung* — uma sensação forte consigo mesmo que reforça

uma relação instrumental sem qualquer lastro de autoeficácia ou sentimento de solidariedade social totalmente ondulado e bloqueado por uma venda ideológica:

As for ideology, in my view political ideologies are only successful if they find an axis of resonance— they have to touch on this somehow. But of course, ideologies very soon become a kind of echo-chamber. Most ideologies live on resentment and resentment is the opposite of resonance. You even see this in the gestures, in the faces, you hear it in the voices: the whole attitude is repulsive towards the world. Therefore, I think that we can distinguish between a resonant attitude and an ideology which is not resonance, which is a kind of echo-chamber based on resentment

Esse fenômeno que Rosa² identifica ser de uma dessincronização levada a cabo pela desregulação do mercado, abre espaço para tensões pós-democráticas e populistas que cindem a formação de uma vontade e da opinião pública coletiva. A crise de refugiados, por exemplo, é uma manifestação que Rosa³ mobiliza para ilustrar essa forma de se relacionar com o mundo de forma alienada. Os partidos elencando por Rosa: AFD na Alemanha, PIS na Polônia, SPO na República Tcheca, o Rali Nacional na França, o Parti voor de Vrijheid na Holanda e o FPÖ na Áustria, compartilham da mesma política repressora e racista contra refugiados. Paradoxalmente, Rosa⁴ e sua noção de vida ética do populismo procura enfatizar que comunidades mais concisas e não urbanas tendem a ser mais tolerantes com imigrantes do que em grandes metrópoles.

De modo geral, o populismo de direita exemplifica uma forma de política que solapa todas condições basilares para uma relação de ressonância: pois, tenta excluir tudo o que é não idêntico, tornando com isso torna inaudível a respectiva voz própria dos sujeitos; evitando a

² Ver Bohmann, Laux e Rosa (2018).

³ Ver Rosa (2022a)

⁴ Ver Rosa (2019f)

transformação social “congelando” a situação dada e, finalmente, em impedindo a indisponibilidade social através de políticas radicais de ordem.

É por esta razão que o silenciamento sistemático do populismo de direita gera uma incapacidade própria do indivíduo em produzir sua própria voz, visto que, em um relacionamento ressonantes, só podemos ouvir, desenvolver e expandir nossa voz à medida que entramos em diálogo com outros. A assimilação do indivíduo em uma totalidade nacionalista homogênea — e sua promessa de onipotência — faz perder a sua própria capacidade de autoeficácia de autotransformação. É por esta razão que “a resposta populista de direita ao problema da alienação nas sociedades capitalistas da modernidade tardia não é, portanto, a expressão de uma relação ressonante, mas profundamente repulsiva com o mundo, que de forma alguma promove o bem comum democrático”.⁵

O que as lideranças estão oferecendo, Rosa⁶ enfatiza em entrevista, é uma promessa da onipotência. Em última instância, o diagnóstico de Rosa consiste em apontar que a esfera política das sociedades contemporâneas é marcada por uma enorme falta de ressonância, que, por sua vez, tenta ser resolvida pela estratégia populista, estratégia esta totalmente ineficaz nos termos da teoria da ressonância de Rosa. De modo geral, a existência de uma patologia estrutural da sociedade moderna: “a imobilidade relâmpago” está marcada por um fenômeno regressivo voltado para a manutenção do *status quo* do sistema político atual e de todas as esferas da vida social. Essa patologia representa a velocidade e a aceleração da vida moderna que não indica uma direção, mas a permanência imóvel de um “estar no mundo alienado” pela lógica de crescimento desenfreado. De acordo com Rosa, a patologia social da aceleração permeia todos programas e partidos políticos: a

⁵ Ver Rosa (2019, p. 378)

⁶ Ver Rosa (2022c)

direita, a esquerda, e mesmo os verdes não conseguem opor nem propor uma alternativa às formas de crescimento problemático que engloba um déficit do sentimento de autoeficácia. Essa deficiência em criar autoeficácia, como Rosa argumenta, consiste justamente no critério para um sentido progressista de ressonância — seja por fusão ou isolamento, coloca a extrema direita como incapaz de se orientar por um sentido positivamente ressonante.

4 Democracia ressonante como antídoto do populismo

A proposta de resolução de Rosa e sua teoria da ressonância, partindo do pressuposto de uma ontologia relacional ao invés de uma ontologia antagônica, tem como premissa que atores sociais mantêm relações conflitivas ou cooperativas, empáticas ou indiferentes que não são ontologicamente predeterminadas, mas resultam de umas condições sociais e políticas. Para mediar essas relações, precisamos criar uma esfera pública baseada em processos de ressonância, e que identifique a democracia como um processo primordial entre eles.

Mas como organizar essa noção de progresso político em torno de práticas organizacionais e formas de ação política que podem responder à autoeficácia de tais ressonâncias? O conceito de uma democracia ressonante como a ideia reguladora de um bem comum desenvolve esse conceito de progresso político de forma mais propositiva. Isto é, Rosa esboça quais seriam as linhas gerais de uma estrutura institucional democrática coerente baseada na experiência da ressonância que envolveria os requisitos de participação, representação e sincronização. Em primeiro lugar, no que concerne à participação, Rosa se mostra simpático às propostas de James Fishkin a respeito de um parlamentarismo e de instituições democráticas, tais como órgãos consultivos ou mesmo deliberativos cujos representantes seriam escolhidos ao acaso entres os cidadãos baseadas em sorteios.

Essa dimensão participativa, baseada em evidência empírica, daria corpo ao projeto de Rosa de estimular práticas e experiências históricas democráticas ressonantes, baseada na dinâmica de consideração recíproca de outras posições, à medida que tais órgãos daria uma voz mais ampla aos cidadãos que os órgãos tradicionais. Além de garantir autoeficácia autotransformadora, tal prática também abriria os horizontes temporais, visto que as instituições baseadas em loterias teriam demonstrado desenvolver uma prática mais duradoura que prazos eleitorais e mandatos de sessões parlamentares.

Em segundo lugar, a dimensão da representação numa democracia ressonante não deveria seguir o padrão tradicional de um procedimento que primeiro faz pesquisas aos cidadãos, recolhendo suas demandas, e depois leva para os partidos ou governos para especialistas formar a opinião pública a seu favor. Essa dinâmica não reflete nenhuma ressonância, segundo Rosa, mas sim um eco que não tem uma escuta e resposta reflexiva. Consiste numa relação de manipulação e posterior delegação baseada numa “voz de ninguém”. Não é à toa que os críticos dessa dimensão de representação política reivindicam a retomada da liderança política como aquela voz carismática e autêntica que vai moldar a opinião pública, e não o contrário.

Tal estratégia empreendida pelo populismo de direita, clama pela fusão de todas as vozes na voz do líder. Logo, segundo Rosa, nada é menos ressonante que essa fusão. A ressonância democrática e a assimilação transformadora da comunidade que ela implica são processos. Assim, as lanças financeiras (*Bundesanstalt für Finanzdienstleistungsaufsicht, BaFin*), na interface entre a política e os mercados financeiros, mostram-se capazes de ressincronizar os processos políticos e os setores da sociedade regulados ou influenciados por eles, ao custo de dessincronizar decisões sempre mais políticas a partir da formação de uma vontade democrática e, portanto, também à custa de uma maior alienação política.

Por esta razão, a teoria política de Rosa e o seu esforço em pensar concepções democráticas de política exigem uma arena funcional para a formação de opinião pública em um espaço midiático associado. Tomar decisões políticas requer uma conexão estável e confiável com os processos de formação de vontade pública. Esses processos foram o foco do estudo influente de Habermas sobre a esfera pública. A vantagem da teoria de Rosa em pensar as transformações recentes na esfera pública, cujas causas não se limitam à comunicação por meio de mídias sociais, consiste na análise de suas consequências em três etapas: 1) por meio da teoria da ressonância e em proximidade com as ideias de Habermas, onde se busca determinar o tipo de esfera pública que uma democracia requer; 2) analisa problemas na esfera pública dominante atualmente; 3) e discute as condições para a restauração de uma “esfera pública política funcional.”⁷, incluindo mudanças nas áreas de participação, representação e espaços de encontro.⁸

De modo geral, a concepção de democracia, no caso de Rosa, em ordem de superar a alienação causada pelo populismo tardio, torna-se preciso uma “política de adaptação”, que as condições para estar aberto para o diferente em torno de um ideal de democracia ressonante. A ideia de uma democracia ressonante, cujo forma bem sucedida de autoeficácia coletiva centraria em torno de um “bem comum democrático” como uma criação de eixos de ressonância: um eixo social, baseado nas relações entre pessoas, um eixo material, que corresponde a relação das pessoas com seu mundo comum, e um eixo existencial, que responde a relação do mundo, história, natureza e a vida como um todo. O resultado desses eixos é um espírito comunitário como uma capacidade e abertura das pessoas e da cidade a ressonância como uma forma de autoeficácia coletiva democrática.

⁷ Ver Rosa (2022a)

⁸ Ver Rosa (2022b)

Em primeiro lugar, Rosa afirma que essa noção de democracia não exige apenas que os membros da comunidade compartilhem certos valores e resolvam seus conflitos por meio de compromissos, mas que sejam também capazes de entrar em contato uns com os outros, mobilizando argumentos e fazendo ouvir suas vozes através de uma ação política conjunta que pode transformar as suas posições, suas vozes e até as identidades de cada atrizes e atores em ordem de criar uma comunidade compartilhada e ir além dos compromissos ou vontades da maioria. Aqui, novamente, a autoeficácia é o critério que conduz a ideia reguladora da política de um “bem comum”, orientadora para um fazer-se ouvir e deixar-se alcançar pelos outros, e não meramente seus próprios interesses, como no caso da noção de um individualismo metodológico da teoria liberal hegemônica.

Assim, no centro da concepção de política de Rosa, tal modo de existência depende do ideal de democracia como uma promessa específica de estar no mundo. Tal promessa estaria baseada em um conceito no qual todas e todos teriam uma voz que a capacita a ser escutada e contribuir com o bem comum. Não basta meramente ser escutado, no entanto, mas acreditar que tal voz seja efetiva. Neste sentido, uma ideia republicana de democracia, diferente da sua antítese liberal, individualista, no qual política se articula em torno de interesses, demanda de direitos e resolução de conflitos, tem como objetivo central o foco de uma comunidade poder buscar e alcançar um ao outro, usando argumentos e suas vozes em um esforço de ação política conjunta que transforma suas posições, vozes e identidades para, por sua vez, tornar possível criar uma comunidade compartilhável que vá além de compromissos ou da vontade da maioria populista, neste caso, regressivamente de ultradireita.

Referências

- LIJSTER, Thijs; CELIKATES, Robin. Beyond the Echo-chamber: An Interview with Hartmut Rosa on Resonance and Alienation. *Krisis, Tijdschrift voor Filosofie*, v. 1., 2019, p. 64-78. Disponível em: <https://krisis.eu/beyond-the-echo-chamber-an-interview-with-hartmut-rosa-on-resonance-and-alienation/>.
- BOHMANN, Ulf; LAUX, Henning; ROSA, Hartmut. Desynchronisation und Populismus. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, v. 70, n. 1., 2018, p. 195-226.
- ROSA, Hartmut. On Defining the Good Life: Liberal Freedom and Capitalist Necessity. *Constellations*, v. 5, n. 1, 1998, p. 201-214.
- ROSA, Hartmut. The Speed of Global Flows and the Pace of Democratic Politics. *New Political Science*, v. 27, n. 4, 2005, p. 445-459.
- ROSA, Hartmut; SCHEUERMAN, William. (Eds.). *High-Speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity*. Pennsylvania State University Press, 2009.
- ROSA, Hartmut. Der Versuch einer sklerotischen Gesellschaft, sich die Welt vom Leibe zu halten – und ein Vorschlag zum Neuanfang. In: REHBERG, K.-S.; KUNZ, F.; SCHLINZIG, T. (Orgs.). *Pegida – Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst und “Wende“-Enttäuschung? Analysen im Überblick*. Bielefeld: Transcript, 2016a. p. 289-296.
- ROSA, Hartmut. *Resonance: A sociology of our relationship to the world*. Polity Press. 2016b.
- ROSA, Hartmut. Politik ohne Resonanz. Wie wir die Demokratie wieder zum Klingen bringen. *Blätter für deutsche und international Politik*, v. 61, juin, 2016c, p. 97-108.
- ROSA, Hartmut. (Parity of) Participation-The Missing Link Between Resources and Resonance. In: BARGU; Barnu Bargu; BOTTICI, Chiara (Eds.), *Feminism, Capitalism, and Critique: Essays in Honor of Nancy Fraser*. New York: Palgrave Macmillan, 2017a, p. 157-166.
- ROSA, Hartmut. Für eine affirmative Revolution. In: PETERS, Christian H.; SCHULZ, Peter (Eds.). *Resonanzen und Dissonanzen Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. p. 311-329). 2017b.

- ROSA, Hartmut. Dörre, K., & Lessenich, S. Appropriation, Activation and Acceleration: The Escalatory Logics of Capitalist Modernity and the Crises of Dynamic Stabilization. *Theory, Culture & Society*, 34(1), 53-73. 2017c.
- ROSA, Hartmut. Resonanzsphäre der Gesellschaft? Der Bildungs- und Demokra­tieauftrag des öffentlich-rechtlichen Rundfunks im digitalen Medienzeitalter. In: ORF; BR (Orgs.). *Der Auftrag: Bildung im Digitalen Zeitalter (Public Value Jahresstudie 2016/17)*. Vienna, 2017d, p. 6-33.
- ROSA, Hartmut. *Remedio a la aceleración. Ensayos sobre la resonancia* (Vol. 27, Número 3). Ned ediciones. 2019a.
- ROSA, Hartmut. Demokratie und Gemeinwohl: Versuch einer resonanztheoretischen Neubestimmung. In: KETTERER, H.; BECKER, K. (Orgs.). *Was stimmt nicht mit der Demokratie? Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa*. Berlin: Suhrkamp, 2019b. p. 160-188.
- ROSA, Hartmut. Spirituelle Abhängigkeitserklärung'. Die Idee des Mediopassiv als Ausgangspunkt einer radikalen Transformation. In K. Dörre, H. Rosa, K. Becker, S. Bose, & B. Seyd (Eds.), *Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften: Sonderband des Berliner Journals für Soziologie* (p. 35-56). VS Verlag für Sozialwissenschaften. 2019c.
- ROSA, Hartmut. Zur Kritik und Weiterentwicklung des Resonanzkonzepts. In *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa* (p. 191-212). Nomos. 2019d.
- ROSA, Hartmut. La société de l'écoute. La réceptivité comme essence du bien commun. *Revue du MAUSS*, 53(1), 361-395. 2019e.
- ROSA, Hartmut. Corona: Entschleunigung durch die Pandemie. *Apotheken Umschau*, 24 mar. 2020a. Disponível em: https://utopia.de/ratgeber/stress-abbauen-tipps-methoden-alltag-leben-entschleunigen_61310/. Acesso em: nov. 2021.
- ROSA, Hartmut. Das Virus ist der radikalste Entschleuniger unserer Zeit. *Der Tagesspiegel*, 24 mar. 2020b. Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1075/silv.31.04aue/html>. Acesso em: 3 mar. 2021.
- ROSA, Hartmut. Beethoven, the Sailor, the Boy and the Nazi. A Reply to My Critics. *Journal of Political Power*, v. 13, n. 3, 2020c, p. 397-414.
- ROSA, Hartmut. Best Account. Skizze einer systematischen Theorie der modernen Gesellschaft. In A. Reckwitz & H. Rosa, *Spätmoderne in der Krise: Was leistet die Gesellschaftstheorie?* (p. 151-251). Suhrkamp. 2021a.

- ROSA, Hartmut. Modernity, Nationalism, and the “Promise of Omnipotence”. A Conversation with Hartmut Rosa. *Pléyade*, 27, 175-191. 2021b.
- ROSA, Hartmut. Democratic resonance or closed lifeworlds? Democracy and the structural transformation of the public sphere in the 21st century. *Réseaux*, v. 235, n. 5, 2022a.
- ROSA, Hartmut. Social Media Filters and Resonances: Democracy and the Contemporary Public Sphere. *Theory, Culture and Society*, v. 39, n. 4, 2022b, p. 17-35.
- ROSA, Hartmut. O equívoco da ontologia social antagonista e a crise de alienação da modernidade tardia: Sobre a atualidade política da Teoria Crítica. *Civitas: Revista De Ciências Sociais*, n. 22, 2022c.
- ROSA, Hartmut. *When monsters roar and angels sing: Eine kleine Soziologie des Heavy Metal*. Kohlhammer, 2023a.
- ROSA, Hartmut. *A democracia necessita a religião: sobre uma relação sui generis de ressonância*. Tradução e prefácio: Emil. A. Sobottka. Porto Alegre: Edu-tota Fundação Fenix, 2023b.
- ROSA, Hartmut. “ADAPTATION, not fossilization.” *Eurozine*, 2023c. Disponível em: <https://www.eurozine.com/adaptation-not-fossilization/>. Acesso em: 15 out. 2023.
- ROSA, Hartmut. Hartmut Rosa, philosophe: Contre l’AfD, le discours politique des partis établis et des médias dominants doit changer . Interview par David Kirchner, *Le Monde*, 9 septembre 2024. Disponible sur: https://www.lemonde.fr/idees/article/2024/09/09/hartmut-rosa-philosophe-contre-l-afd-le-discours-politique-des-partis-etablis-et-des-medias-dominants-doit-changer_6308352_3232.html.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

A Teoria Crítica, desde suas origens no Instituto para Pesquisa Social em Frankfurt, consolidou-se como um campo filosófico comprometido com a análise das contradições sociais, a emancipação humana e a desnaturalização das estruturas de dominação. No Brasil, esse legado ganhou contornos singulares, adaptando-se às complexidades de um contexto marcado por um passado colonial e escravocrata, que deixou profundas marcas de desigualdade social, racial e econômica. As lutas por reconhecimento, a resistência contra as heranças da escravidão e as transformações urbanas aceleradas em um país de dimensões continentais e contrastes extremos oferecem um terreno fértil para a Teoria Crítica se reinventar e se expandir. Esta coletânea, organizada pelo GT de Teoria Crítica da ANPOF, reúne pesquisas que refletem o vigor e a diversificação desse campo de pesquisa no país, mantendo um diálogo fértil com as matrizes clássicas e explorando novas fronteiras temáticas e metodológicas.

