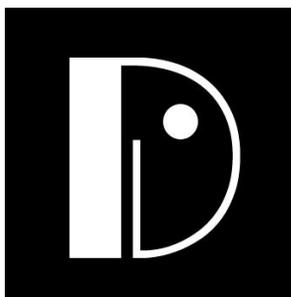


vol.1 n°2



DISSONÂNCIA

DOSSIÊ TEORIA CRÍTICA E FEMINISMO

VOLUME 1, NÚMERO 2, DEZEMBRO/2017

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS (IFCH)
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS (UNICAMP)



UNICAMP

DISSONÂNCIA

Revista de Teoria Crítica do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

ISSN: 2594-5025

EDITORAS-CHEFES RESPONSÁVEIS PELO NÚMERO: Inara Luísa Marin, Ingrid Cyfer, Mariana Teixeira, Bruna Batalhão.

EQUIPE EDITORIAL: Adriano Márcio Januário, Bárbara Santos, Fernando Bee, Olavo Ximenes, Rafael Palazi, Raquel Patriota, Ricardo Lira.

CORPO EDITORIAL CIENTÍFICO: Alessandro Pinzani (Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil) – Andrew Feenberg (Simon Fraser University, Canada) – Arnold Farr (University of Kentucky, Estados Unidos) – Clodomiro Bannwart (Universidade Estadual de Londrina, Brasil) – Daniel Peres (Universidade Federal da Bahia, Brasil) – Denílson Werle (Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil) – Emmanuel Renault (Université Paris-Ouest Nanterre La Défense, França) – Erick Calheiros Lima (Universidade de Brasília, Brasil) – Everaldo Vanderlei de Oliveira (Universidade Federal de Sergipe, Brasil) – Felipe Gonçalves Silva (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil) – Gustavo Leyva Martínez (Universidad Autónoma Metropolitana, México) – Hélio Alexandre da Silva (Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Brasil) – Hélio Ázara de Oliveira (Universidade Federal de Campina Grande, Brasil) – Isabelle Aubert (Université Paris I – Panthéon Sorbonne, França) – Jaeho Kang (University of London, Inglaterra) – John Abromeit (The State University of New York) – Josué Pereira da Silva (Universidade Estadual de Campinas, Brasil) – Katia Genel (Université Paris I, França) – Marcos Nobre (Universidade Estadual de Campinas, Brasil) – Miriam Madureira (Universidade Federal do ABC, Brasil) – Olivier Voirol (Université de Lausanne, Suíça) – Peter Erwin – Jansen (Hochschule Koblenz, Alemanha) – Robin Celikates (Universiteit van Amsterdam, Holanda) – Sérgio Costa (Freie Universität-Berlin, Alemanha) – Simon Susen (City University London, Inglaterra) – Stefan Klein (Universidade de Brasília, Brasil) – Stefano Giacchetti (Loyola University Chicago, Itália) – Yara Adario Frateschi (Universidade Estadual de Campinas, Brasil).

DIAGRAMAÇÃO E CAPA: Fernando Bee.

IMAGEM DA CAPA: Caroline Gaspar.

PARTICIPANTES DO VOLUME

Adriana P. Matos é mestranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo e pesquisadora do Núcleo Direito e Democracia do CEBRAP

Ana Catarina Pereira é professora auxiliar na Universidade da Beira Interior

Beatriz Rodrigues Sanchez é doutoranda em Ciência Política pela Universidade de São Paulo

Cynthia Kraus é professora da faculdade de ciências sociais e política da Université de Lausanne

Danielle Petherbridge é professora de filosofia na University College Dublin

Estelle Ferrarese professora de moral e política na Université de Picardie Jules-Verne/ CURAPP-ESS

Gislene Aparecida dos Santos é professora livre-docente da Escola de Artes, Ciências e Humanidades (EACH) da Universidade de São Paulo (USP)

Jéssica Omena Valmorbida é doutoranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo

Olivier Voirol é professor de ciências sociais e política da Université de Lausanne

SUMÁRIO

EDITORIAL

Apresentação.....	8
Ingrid Cyfer, Inara Marin, Mariana Teixeira, Bruna Batalhão	

ARTIGO CONVIDADO

O positivo e o político: Iris M. Young e o projeto da teoria crítica.....	14
Olivier Voirol	

ARTIGOS

Diálogos entre a teoria e a prática social: Seyla Benhabib e a fundamentação normativa da crítica.....	50
Adriana P. Matos	
Contestando os limites do político: o lugar da representação na teoria crítica feminista.....	74
Beatriz Rodrigues Sanchez	
Benhabib e um espaço público para sujeitos concretos.....	105
Jéssica Omena Valmorbida	

TRADUÇÕES

Como se coalizar? Corpos aliados e democracia.....	130
Cynthia Kraus	

O que há de crítico na vulnerabilidade? Repensando interdependência, reconhecimento e poder..... 145

Danielle Petherbridge

(Re)fazer a Teoria Crítica: por uma (re)leitura feminista..... 176

Estelle Ferrarese

RESENHA-ENSAIO

Justiça e inclusão: Desafios contemporâneos aos movimentos feministas, na perspectiva de Iris Young..... 195

Ana Catarina Pereira

ENTREVISTA

Quais são os desafios para as intersecções entre feminismo e raça? Entrevista com a professora Gislene Aparecida dos Santos..... 210

Natália Neris, Fernando Bee

O POSITIVO E O POLÍTICO: IRIS M. YOUNG E O PROJETO DA TEORIA CRÍTICA*

Olivier Voirol

É incontestável que os trabalhos de Iris Marion Young tiveram um impacto decisivo sobre a filosofia política e a teoria feminista. Tais trabalhos foram comentados e discutidos sobretudo em torno dos temas das “políticas da diferença”, da questão da democracia, da relação entre o universal e a diferença, do pertencimento de grupo etc. Seus trabalhos sobre a questão do corpo, fortemente inspirados pela fenomenologia francesa (em particular por Merleau-Ponty), assim como suas pesquisas sobre a questão da responsabilidade e da justiça global em um mundo marcado pelas relações mediatizadas e à distância, “entre estranhos”, foram também objeto de numerosas discussões. No entanto, em seus comentários e discussões, a questão da epistemologia mobilizada por Iris Young e seus procedimentos metodológicos suscitaram pouca discussão até o momento. Com exceção de algumas contribuições – principalmente de um texto notável de Alison Jaggar sobre a relação tensa de Iris Young com a teoria de Rawls e sua apropriação ao método crítico –, sua abordagem metodológica (e sua ligação à Teoria Crítica da Escola de Frankfurt) não foi objeto de uma atenção particular. Entretanto, a Teoria Crítica parece ter sido decisiva na elaboração de sua teoria política – em todo caso, é sobre esse aspecto que vou me ater em minha intervenção.

* Intervenção no *Colóquio internacional Iris Marion Young*, Université Paris I Panthéon Sorbonne, 31 de maio – 2 de junho, 2017.

De fato, o trabalho filosófico de Iris Young é marcado fundamentalmente por uma situação filosófica particular, aquela do contexto intelectual americano dos anos 1970. Por um lado, impôs-se na filosofia e na teoria política a “revolução rawlsiana” a partir da publicação de *A Theory of Justice* em 1971¹, que operou uma verdadeira revolução na maneira de pensar a teoria política. Por outro lado, assistiu-se a partir de meados dos anos 1960 o surgimento de movimentos radicais nos *campi* americanos, na jovem geração de estudantes – no contexto do movimento contra a guerra do Vietnã, do movimento pelos direitos civis e do movimento feminista. No plano conceitual, esses movimentos foram fortemente influenciados pelos pensadores da Teoria Crítica, em particular por Herbert Marcuse – mas também Jürgen Habermas. Iris Young faz parte dessa geração cindida entre essa experiência social e política e um quadro filosófico rawlsiano – de fundo bastante conservador.

Boa parte do trabalho de Iris Young consiste em criar um lugar para essa experiência política em uma filosofia política bastante estreita e abstrata, de modo a integrar essas exigências práticas de justiça. Ao fazê-lo, ela retoma o quadro de questionamento sobre a justiça, ao mesmo tempo em que o desloca radicalmente para uma consideração da injustiça, da opressão e da dominação. Isso tem consequências decisivas para a metodologia e para a prática filosófica. Além do mais, a filosofia de Iris Young procura se diferenciar daquela de Rawls e de sua teoria “ideal”, ao adotar uma metodologia muito distinta deste último. Seu método se baseia na Teoria Crítica entendida aqui em um sentido limitado, a saber, da Escola de Frankfurt representada por Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno e Jürgen Habermas, para citar apenas os autores explicitamente

¹ RAWLS, John. *A theory of Justice*. Cambridge, Harvard University Press, 1971. Tradução brasileira: RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 2. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2002.

influentes em suas obras. Em seus escritos, contudo, Iris Young dedica pouco espaço para a discussão desses autores, dos quais ela extrai ideias decisivas – como a crítica da “lógica da identidade” inspirada em Adorno (e Derrida), o método de crítica imanente de Marcuse, ou ainda a ética habermasiana da comunicação.

Em minha intervenção, gostaria de examinar principalmente a ideia segundo a qual o método desenvolvido por Young se inspira diretamente na Teoria Crítica. Trata-se de mostrar aquilo que o pensamento de Young faz *da* Teoria Crítica, bem como as consequências *para* a Teoria Crítica; é sobre esse ponto que retornarei na conclusão. Para explorar essa ligação entre os trabalhos de Iris Young e a Teoria Crítica, eu retomarei, em um primeiro momento, (I) aquilo que eu chamo o “projeto da Teoria Crítica” tal como formulado nos anos trinta sob a pena de Max Horkheimer – e Herbert Marcuse – em particular. Isso permitirá mostrar de maneira um tanto esquemática um conjunto de proposições e de temas que constituem a meu ver o núcleo da Teoria Crítica, do qual Iris Young se apropria em suas pesquisas. Assim, eu mostrarei que a Teoria Crítica se constituiu, na esteira da filosofia hegeliana, contra a cisão entre ciência e filosofia. Não se trata de contentar-se em descrever o real, nem de prescrevê-lo, mas de “conhecer o real em seu presente”: acessar o real e “aquilo que é” significa compreender “aquilo que pode ser” – o possível. Somente uma colaboração entre a filosofia e a ciência social – sob a forma de pesquisa social – pode enfrentar esse desafio, no início do século XX, segundo Horkheimer. Isso supõe de todo modo uma grande “humildade do conceito” e da teoria frente ao real e à prática: não há “saber absoluto”, nem identidade entre o conceito e o real. Tal toma a forma de uma “dialética inacabada” (Horkheimer) ou de uma “dialética negativa” (Adorno), e de uma crítica da identidade (conceito/coisa, sujeito/objeto). Young retoma, à sua maneira, esse tema da “crítica da identidade” em sua crítica do

“método idealista” rawlsiano; ela se inspira explicitamente na reflexão normativa ancorada na experiência concreta e histórica trazida pela Teoria Crítica.

(II) Em um segundo momento, eu retomarei um outro fio que me parece essencial no projeto da Teoria Crítica: sua dupla oposição ao individualismo metodológico e ao holismo coletivista, e seu pensamento de processos “transindividuais”, de processos “sociais” – enfim, seu pensamento do “social” – e de processos coletivos de cooperação “racional”. Iris Young une, à sua maneira, esse pensamento “transindividual” em sua crítica conjunta do liberalismo e do comunitarismo.

(III) Por fim, eu mostrarei que estes dois pontos, relativos à metodologia crítica e ao pensamento do grupo social converge em suas considerações sobre a “vida da cidade” (*city life*) no final de *Justice and the Politics of Difference* (1990)².

I – O PROJETO DA TEORIA CRÍTICA: UM ESBOÇO

Em uma de suas referências mais diretas e explícitas à Teoria Crítica, na introdução de *Justice and the Politics of Difference*, Iris Young descreve da seguinte maneira seu recurso a essa tradição de pensamento:

Como eu a compreendo, a Teoria Crítica é uma reflexão normativa histórico e socialmente contextualizada. A Teoria Crítica rejeita como ilusória a tentativa de construir um sistema normativo universal isolado a partir de uma sociedade particular. A reflexão normativa deve começar de circunstâncias historicamente específicas porque não há nada além daquilo que é, o dado, o interesse situado na justiça, a partir do qual começar. Refletindo de dentro de um contexto social particular, a boa teorização normativa não pode evitar descrições e explicações sociais e políticas. Sem a teoria social, a reflexão normativa é abstrata, vazia, e incapaz de guiar a crítica no interesse particular na emancipação.

² YOUNG, Iris Marion. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton Univ.: [s.n.], 1990[a].

Diferentemente da teoria social positivista, entretanto, que separa os fatos sociais dos valores, e se reivindica neutra em relação aos valores, a Teoria Crítica nega que a teoria social deva aceder ao dado” (...) A Teoria Crítica presume que os ideais normativos usados na crítica da sociedade estão enraizados na experiência de e na reflexão sobre essa mesma sociedade, e que as normas não podem vir de qualquer outro lugar. (...) A reflexão normativa surge ao ouvir o grito de sofrimento ou aflição, ou ao sentir a própria aflição. A filósofa está sempre situada socialmente e, uma vez que a sociedade está dividida por opressões, ela ou as reforça ou luta contra elas³.

Ela mantém a crítica imanente, a ideia do *possível* sob o padrão de medida do real – “daquilo que é” – e a necessidade, para fazê-lo, de desenvolver um laço estreito com a teoria social. Apesar disso, a consideração do real, do “positivo”, não deve se fechar em uma recondução conformista “daquilo que é”, à semelhança do positivismo que se contenta em registrar e descrever os contornos do real. Esses [crítica imanente e relação com a teoria social] são efetivamente dois temas importantes da Teoria Crítica.

Um autor que Iris Young não cita, mas que é, todavia, incontornável para a compreensão do projeto da Teoria Crítica é Max Horkheimer. É Horkheimer que esboça – com a ajuda de Herbert Marcuse – os principais contornos do programa da Teoria Crítica no início dos anos 1930. O que diz Horkheimer em seus textos?

Um primeiro elemento que podemos sublinhar é a crítica radical, levada a cabo por Horkheimer, da maneira de conceber a atividade científica. A crítica é sobre uma concepção de *ciência* que se contenta em registrar os fatos positivos, em descrever o mundo “tal como ele é”, reunindo esses fatos em descrições pretensamente correspondentes em todos os pontos à realidade observada. Os fatos dessa ciência positiva se mostram assim à observação de maneira bruta, neutra e “objetiva”. Segundo essa concepção, uma “boa ciência” seria, assim, convocada a proceder uma restituição dos fatos

³ YOUNG, I, Op. cit. 1990[a], p. 05.

“tais como eles são”, sem interferências nem distorções. Isso implica em se livrar dos *a priori* e de suspender ou neutralizar o conjunto de valores e de interesses suscetíveis de interferir nessa apreensão positiva da realidade dos fatos. Trata-se apenas, a partir daí, de dispor de boas “ferramentas” metodológicas, as mais neutras possíveis, para apreender um objeto supostamente existente em si mesmo; ela reduz, conseqüentemente, toda abordagem de pensamento e de análise a uma questão de instrumentação e de método. O “bom método” faz o bom conhecimento segundo uma perspectiva estritamente positivista.

Ora, uma tal concepção não é apenas problemática em razão da cisão clara que ela introduz entre os fatos e os valores e sua pretensão à neutralidade, mas também e sobretudo porque ela se condena assim a apreender e a reconduzir a realidade tal como ela se mostra, na superfície, em sua aparência imediata. Ela não é capaz de ler além ou aquém da superfície dos fenômenos empíricos, de negar ou de contradizer os fatos tais como eles se dão na observação imediata. E essa análise superficial é reforçada uma vez que os fatos da realidade empírica são isolados e tomados por eles mesmos, sem serem conectados a outros fatos observados em outros setores da realidade social. Este é o resultado desolador, para Horkheimer, de uma atividade científica que é separada de toda reflexão filosófica e que pretende prescindir desta, ao reduzir a filosofia à metafísica e ao conceber sua contribuição como uma ameaça a todo projeto positivo de conhecimento racional. Uma tal prática da atividade científica tem por conseqüência a reprodução do mundo, a defesa do *status quo*, e a interdição de todo pensamento que consiste em afirmar que a realidade poderia ser outra que a realidade presente; que a realidade contém mais do que sua realização atual e que outros devires são possíveis a partir de seu próprio conteúdo.

Segundo Horkheimer, sair desse impasse positivista implica refazer os laços que essa concepção ciência desfez ao se fechar em

uma visão restrita do dado empírico. É a filosofia que falta nessa concepção restrita de ciência e é a filosofia que conviria convocar novamente em um projeto que escapasse desse reducionismo. Depois de Hegel, é preciso notar, o laço entre a filosofia e a ciência foi radicalmente rompido, desenvolvendo-se uma concepção de ciência hostil à filosofia – e também, inseparavelmente, uma concepção de filosofia cada vez mais hostil à ciência e a suas formas de investigação. Pois a filosofia que Horkheimer tem sob seus olhos no início dos anos trinta manifesta efetivamente uma hostilidade muito forte com relação à abordagem científica. Sob a superfície da sociedade, essa filosofia pretende tornar possível um acesso ao fenômeno, à “coisa mesma”, livre dos procedimentos de saber das ciências positivas (desenvolvidas aqui sobre Heidegger). Sob a forma da filosofia kantiana do conhecimento (da escola de Marburg, por exemplo) ela se contenta em analisar à distância os *a priori* dos sistemas de conhecimento, se posicionando como pura observadora destes últimos – sem tentar entrar em colaboração direta com eles.

É precisamente isso que Horkheimer tenta evitar, a saber, uma filosofia do conhecimento que se coloca como observadora da atividade científica, e que se ocupa inteiramente em extrair os *a priori* – isso que se encontra no momento atual no projeto de uma “filosofia das ciências sociais”. Se convém, assim, reencontrar um lugar para a filosofia, não se trata de um lugar qualquer ou de fazê-lo de uma maneira qualquer. Trata-se sobretudo de reencontrar um lugar dinâmico e colaborativo entre ciência e filosofia – ou entre empiria e metafísica –, no qual a filosofia não se coloca em exterioridade, mas como parceira implicada na elaboração mesma da ciência, em seus questionamentos, em seus procedimentos e na elaboração de seus resultados. Uma filosofia envolvida em tais processos se coloca, portanto, em posição de informar essas

atividades científicas, de orientar seus questionamentos, de efetuar sínteses conceituais sobre os processos de observação realizados.

Mas ela se coloca também em posição de ser questionada, desestabilizada, nesse processo de elaboração dos conhecimentos da atividade de pesquisa. Para Horkheimer, a atividade científica traz com efeito alguma coisa de fundamental à filosofia, que ela saberia implementar apenas de maneira muito atrapalhada com seus próprios meios. Essa contribuição é justamente a apreensão do real com seus métodos próprios e elaborados, a compreensão do mundo “tal como ele é” nas suas próprias configurações. A filosofia hostil à ciência se confina a uma abstração contemplativa do mundo, que a torna incapaz de compreender sua positividade e seus contornos singulares. A filosofia necessita do real para não se afastar do mundo e evitar conceber os conceitos em total defasagem. Ao entrar em colaboração com atividade científica ela se submete a uma autocrítica nas suas operações de conhecimento. Mas ela também consegue encontrar uma ligação com o mundo prático, do qual ela deve oferecer uma imagem reflexiva e crítica – por ser a forma reflexiva da prática e, portanto, por remeter melhor à prática⁴.

É a Hegel que Horkheimer faz referência quando defende uma tal concepção de filosofia ligada ao “conhecimento do real” e, portanto, uma compreensão da positividade no mundo naquilo que ele é. Hegel enfatizou que a tarefa da filosofia não é a de construir o real “tal como ele deveria ser”, buscando inventá-lo como aquilo que ele não é – numa perspectiva idealista que mais constrói o real do que o conhece. Sua tarefa não consiste tampouco em se contentar a descrever o real naquilo que ele é (empirismo): é preciso conhecê-lo de modo indissociado a partir daquilo que ele é e daquilo que ele

⁴ Cf. DEWEY, John. *Reconstruction in philosophy*. [1920] New York: New American Library, 1950.

poderia ser. Este possível não é projetado em um além inventado, ele também não é construído peça por peça, mas contido no cerne mesmo do real – ao mesmo tempo a título de real e de potencial convocado a se realizar. É portanto conhecendo mais e de maneira mais precisa esse real que se fará emergir seus potenciais internos. É a razão pela qual Hegel considera que uma filosofia da história não pode abrir mão de uma história empírica. Mas seu papel é ir além do positivo, da empiria, para ler no real o que está contido em seu próprio núcleo e que pede para se realizar. Trata-se portanto de anular não o além, mas sim o aquém do real para apreender suas possibilidades inesgotáveis.

Em Horkheimer, é a pesquisa social que retoma essa tarefa de articulação entre ciência e filosofia: ela é a categoria mediadora. Seu papel é de apreender “aquilo que é”, de conhecer o real nas suas configurações próprias e seus traços singulares, de modo a conseguir detectar no real um possível – ou seja, segundo a exigência de emancipação e de justiça que opera no curso da história, no “esforço da humanidade para suprimir a injustiça” (Horkheimer 1937). Dito de outro modo, a teoria crítica deve se remeter a procedimentos propriamente científicos de “conhecimento do real”, e compreendê-lo a partir daquilo “que ele é” por meio dos procedimentos de pesquisa empírica e social, de métodos que as ciências sociais desenvolvem e de princípios de conhecimento elaborados e técnicas que lhes são próprias. Mas a teoria crítica não se detém aí, pois esse conhecimento é apenas um momento em um processo mais exigente que consiste em apreender, na positividade do real, aquilo que ele contém como exigência de razão e de emancipação.

Contudo essa exigência é acompanhada de uma tomada de distância em relação ao empirismo e ao positivismo, postulando que as ciências desenvolvidas não “correspondem” ao real prático, embora elas procurem apreendê-lo sempre de maneira adequada; as

ciências estão em tensão com este último – uma tensão dialética – sem pretensão de ser uma duplicação conceitual. Assim, há sempre uma distância entre o real e sua conceitualização, entre a prática e a teoria; não há “saber absoluto”, não há conhecimento definitivo. É isso que Horkheimer descreve com a expressão de “dialética inacabada” (criticando a *Aufhebung* de Hegel) e que Adorno desenvolverá mais tarde sob a forma da “dialética negativa”. Dito de outro modo, no próprio projeto da Teoria Crítica há desde muito cedo a ideia de uma crítica da identidade entre o conceito e o real; uma crítica da forma da equivalência e do imperialismo econômico que não consistirá no postulado da “apreensão” do real pelo conceito – de sua “influência” dominadora.

YOUNG: CRÍTICA DA LÓGICA DA IDENTIDADE

Esses temas ressoam na filosofia de Iris Young, que é tomada, por outro lado, em um contexto intelectual diferente, a saber, aquele dos Estados Unidos de meados dos anos setenta, de uma certa concepção de filosofia influenciada por *A Theory of Justice* de Rawls (1971). Para Young, essa filosofia política, predominante no momento no qual ela começa suas pesquisas, engendrou uma verdadeira mudança de paradigma no questionamento teórico. Este último se constrói sobre um princípio metodológico fundamental que configura toda a sua infraestrutura: aquele da “posição original” e do “véu da ignorância”. Na “posição original”, os participantes decidem os princípios de justiça posicionando-se por detrás de um hipotético “véu de ignorância”, permitindo que se abstraíam de seu lugar na sociedade, de sua situação social, de sua posição de classe ou de seu estatuto, de suas concepções de bem, de suas “tendências psicológicas particulares”, como muitos dos aspectos suscetíveis de prejudicar, segundo Rawls, suas capacidades de estabelecer um consenso. Para

Rawls, é na ignorância de todos esses aspectos que os princípios de justiça estabelecidos serão os mais imparciais⁵.

Nesse sentido, a reflexão sobre a justiça implica em um gesto reflexivo de abstração de todas as ancoragens concretas e situações reais de existência para pensar a partir de situações imaginadas filosoficamente, nas quais as entidades individuais são desencarnadas e privadas de corpo; arrancadas de tudo aquilo que faz sua ancoragem no real, bem como de suas particularidades efetivas. Assim, segundo esse método, é colocando um “véu de ignorância” sobre os diversos participantes que se pode alcançar os princípios de justiça universais, não discriminantes. Essa abordagem procede conseqüentemente pela obliteração assumida das especificidades efetivas e dos dados empíricos, interessando-se pelos princípios normativos abstratos e não pelas experiências vividas. Segundo Young, a “posição original” construída por Rawls como ponto de vista imparcial por meio do “véu de ignorância” – que implica o exercício de um julgamento moral separado, desapaixonado, desinteressado e universal – é uma pura ficção. A posição original “separa cada indivíduo de qualquer conhecimento ou conexão com uma história particular, com afiliações de grupo, ou comprometimento conjunto; e a exigência de desinteresse mútuo assegura que nenhuma conexão se desenvolverá entre os indivíduos conforme se comunicarem”⁶. As exigências de que os participantes na posição original sejam mutuamente desinteressados interdita qualquer um dos participantes da possibilidade de ouvir as expressões de desejos e interesses dos outros e de ser influenciado por elas⁷. Para Young, esse ideal de imparcialidade é uma “ficção idealista” (Idem: 104) pois é “impossível adotar um ponto de vista

⁵ Cf. *A Theory of Justice*, op. cit., 1971.

⁶ YOUNG, I. Op. cit, 1990[a], p. 104.

⁷ Idem, p. 101.

moral não situado”; “é impossível refletir sobre assuntos morais substantivos sem compreender sua substância, que sempre pressupõe algum contexto particular e histórico” (Idem)⁸.

Se Horkheimer se ocupa, por sua vez, do método da “teoria tradicional”⁹, cujo processo de conhecimento consiste em separar-se de seu objeto de conhecimento, constituindo-o sob a forma de abstração precisamente por supor que, assim, lhe restituiria melhor na teoria, Young se ocupa, de sua parte, desse gesto de abstração próprio da “reflexão moral”, em nome do qual os princípios de justiça seriam estabelecidos nas condições as mais ideais. Young realiza a crítica dessa forma típica de “teoria tradicional” (em sua versão rawlsiana), para retomar os termos de Horkheimer, em razão de sua abordagem que se pretende falsamente imparcial, e assim de sua própria concepção da filosofia como operação abstrata. Para atender aos critérios de justiça, o gesto pelo qual se abstrai do mundo efetivo vivido pelos sujeitos seria o método mais apropriado e mais justo. Essa concepção desencarnada da filosofia é puramente idealista para Iris Young, na medida em que tal filosofia se fecha na definição irreal e contrafactual daquilo que “deve ser”, obliterando “aquilo que é”; mais ainda, ela não é apenas um exercício idealista e uma operação puramente intelectual (segundo a concepção abstrata da filosofia que Horkheimer criticava), mas também pura e simplesmente impossível – no sentido de que o pensamento emana sempre da experiência vivida e da prática da qual é a reflexão, e da qual ela somente é separada por meio de esforços consideráveis. Alison Jaggar enfatiza a esse respeito: “os participantes, sua situação, suas razões não são meramente imaginados ou ficcionais; eles também são idealizados no sentido de que eles não poderiam nunca serem

⁸ Idem, p. 104.

⁹ Cf. HORKHEIMER, M. “Teoria tradicional e teoria crítica” in *Os pensadores*, vol. XLVIII, Abril Cultural, 1975.

replicados no mundo real. A posição original não é apenas hipotética; é impossível”¹⁰.

Em oposição a uma abordagem idealista defendida pela “teoria tradicional”, os defensores da Teoria Crítica sustentam, como se viu, a ideia de partir “daquilo que é”, e de conceber as situações reais nos seus contornos singulares. Sobre esse ponto, o gesto de Iris Young consiste justamente em operar uma reversão radical da abordagem normativa rawlsiana para partir da experiência vivida, dos corpos situados e de situações encarnadas, de indivíduos reais e de experiências vividas, de formas de opressão e dominação efetivas. Iris Young dedicou sua primeira obra à experiência corporal do fato de ser mulher na sociedade contemporânea, interessando-se sobre os aspectos mais arraigados nos próprios corpos – o “corpo como ele é vivido, a maternidade, o aleitamento, o peso das aparências, as vestimentas, tudo isso é parte integrante de sua reflexão filosófica e de suas pesquisas”¹¹. Como Young mesma admite, ela deve muito do seu interesse e desse olhar à tradição fenomenológica e à filosofia de língua francesa (penso na filosofia de Merleau-Ponty), particularmente em seus usos feministas contemporâneos (Kristeva e Irigaray). À partir dessa reflexão ancorada no “corpo vivido” da condição das mulheres e sua insistência sobre a experiência efetiva de injustiça, a abordagem de Rawls, mais do que um conjunto de normas de justiça enunciadas em uma situação fictícia e socialmente improvável (a situação “original”), aparece tão somente como uma abordagem seca, fria abstrata.

¹⁰ JAGGAR, Alison. “L’imagination au pouvoir: comparing John Rawls’s Method of Ideal Theory with Iris Marion Young’s Method of Critical Theory”, in TESSMAN, L (ed.), *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal*, 2009, Springer, Dordrech-Heidelberg-London-New York, Chapter 4. p. 62.

¹¹ Cf. YOUNG, Iris Marion. *Throwing like a girl and other essays in feminist philosophy and social theory*. Bloomington: Indiana University Press, c1990[b].

O “paradigma do raciocínio moral” definido pelo discurso sobre a justiça e os direitos consiste em adotar “um ponto de vista imparcial e impessoal sobre uma situação, alijada de todo interesse particular em causa, medindo todos os interesses de maneira igual e chegando a uma conclusão que se conforma a princípios gerais de justiça e de direitos, aplicados de maneira impessoal ao caso em questão”¹². Para Young, o paradigma do raciocínio moral aplica princípios gerais e descreve “apenas um domínio restrito da vida moral”¹³.

É precisamente isto que ela enfatiza em sua crítica à teoria liberal da imparcialidade: o apagamento da experiência e de suas diferenças, sua abstração, evidencia uma ‘lógica da identidade’ (Adorno). Para Young, o ideal de imparcialidade na teoria moral evidencia uma “lógica da identidade que tenta reduzir as diferenças à unidade”¹⁴. Pois a imparcialidade é alcançada somente ao abstrair os particulares da situação, os sentimentos, o pertencimento social e os pontos de vista. Para pensar essa “lógica da identidade”, Young se refere em particular a Theodor W. Adorno – mas também faz referência à Jaques Derrida¹⁵ e Luce Irigaray¹⁶. A lógica da identidade exprime uma operação da razão por meio da qual elementos diversos são conduzidos àquilo que os unifica sob traços universais, sob a forma da unidade, da lei, aniquilando o fenômeno assim tomado. As categorias da lógica da identidade conduzem todas as coisas a um elemento comum sob formas idênticas, mensuráveis e quantificáveis, no interior de um sistema conceitual totalizante. As singularidades de um real relacional e diverso são tomadas e conduzidas a categorias unificantes, obliterando a particularidade das

¹² YOUNG, I. Op. cit, 1990[a], p. 97.

¹³ Idem, pp. 96-97.

¹⁴ Idem, p. 97.

¹⁵ [N. T]: DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. 2. ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 2000.

¹⁶ [N. T]: IRIGARAY, Luce. *Speculum de l'autre femme*. Paris: Editions Minuit, 1974.

experiências e das situações heterogêneas. As diferenças se encontram negadas e reprimidas, sob essa totalização que apaga toda multiplicidade, todo processo e toda relação. A pluralidade de sujeitos particulares, suas experiências corporais, seus engajamentos perceptivos e emocionais; tudo isso é aniquilado sob uma totalidade unificada, levando toda singularidade ao mensurável e ao estandardizado em nome de uma razão universal.

A lógica da identidade foge da particularidade sensível da experiência, com suas ambiguidades, e procura gerar categorias estáveis. Por meio da lógica da identidade o pensamento visa dominar essa corporeidade sensual heterogênea ao submeter totalmente o objeto sob o conceito. Com isso, ela nega a diferença entre sujeito e objeto; ela procura uma unidade do sujeito pensante com o objeto pensado, que o pensamento deve apreender, e compreender o real. Por meio da lógica da identidade, o pensamento procura trazer tudo sob seu controle, eliminar a incerteza e a imprevisibilidade, procura espiritualizar a realidade corporal de imersão sensível em um mundo que ultrapassa o sujeito, e elimina a alteridade¹⁷.

De acordo com Young, a lógica da identidade em operação no “paradigma do raciocínio moral”, ao exaltar a imparcialidade através da abstração, aniquila toda particularidade e faz desaparecer toda as diferenças efetivas. Essa negação das diferenças opera segundo diferentes formas de obliteração¹⁸. Primeiramente, ela oblitera *o particular das situações práticas*, dado que os sujeitos são esvaziados daquilo que são e conduzidos a um princípio geral e a um ponto de vista universal – aplicando-se da mesma maneira a todas as situações morais particulares. Em segundo lugar, ela oblitera *a afetividade*, a parte dos sentimentos e das situações vividas; ela apaga todo desejo sob uma razão unificante, sem corpo. Em terceiro lugar, ela oblitera *a pluralidade* efetiva dos sujeitos morais sob uma subjetividade moral transcendente que deve representar o ponto de vista moral que todo

¹⁷ YOUNG, I. Op. cit., 1990[a] pp. 98-99.

¹⁸ Idem, p. 100.

sujeito racional pode adotar – a despeito dos pontos de vista particulares de pessoas implicadas nas interações reais. Essa subjetividade transcendente remete à “vontade geral”, à lei e aos princípios universais.

Tal redução do particular em benefício do “interesse geral” e da lei moral de uma subjetividade transcendente convocada a apagar todos os particulares foi um tema caro a Adorno e Horkheimer nos anos 1930 e 1940. Diferentemente de Young, no entanto, os autores frankfurtianos mostram que não se assiste somente à violência de uma abstração e de um apagamento da prática, mas também ao estabelecimento de um espaço de renúncia aos particulares sensíveis e afetivos de si, sob uma forma disciplinar que produz uma soma considerável de renúncias pulsionais e de frustrações (autodisciplina, autocontrole etc.) O apelo aos princípios morais de interesse geral e à moralidade altruísta que os acompanha é, portanto, contradita pela experiência efetiva da solidão nas sociedades de mercado e de concorrência econômica da modernidade. A violência do princípio de identidade explica a perda considerável da frustração e a violência inscrita nesse ato de submissão. No mais, sua expressão assume uma forma agressiva e violenta, voltando-se contra os princípios da sociedade atual – e do liberalismo.

A evidenciação desses princípios de violência do universal – do interesse geral – remonta aos anos 1930 nos textos de Horkheimer. Foi Adorno quem deu a esse tema a forma filosófica a mais acabada na *Dialética Negativa*¹⁹. Muito cedo no desenvolvimento da Teoria crítica, seus representantes procuraram desenvolver uma concepção do conhecimento que não fosse submissa, ela mesma, a esse princípio transcendental universal em detrimento do particular – na sua

¹⁹ [N. T.] ADORNO, Th. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

maneira de fazer, na sua epistemologia. Horkheimer falava de “dialética inacabada” para pensar a relação entre sujeitos que conhecem e objetos de conhecimento. Em virtude dessa ideia, o conceito não poderia combinar perfeitamente com a coisa conceitualizada – o particular e as diferenças não são inteiramente recobertas pelo conceito. Por consequência, o conceito é insuficiente. É um apelo a uma humildade do conhecimento (Horkheimer). O que significa que o real contém sempre mais do que aquilo que podemos descrever, e sempre mais que o próprio dado empírico.

É também nesse aspecto que Young se apropria da Teoria Crítica e retoma sua “metodologia” e sua concepção da crítica. Na introdução a *Justice and the politics of difference*, sem dúvida na passagem de sua obra na qual ela explicita de maneira mais extensa e clara sua relação com a Teoria Crítica, Iris Young se refere a Herbert Marcuse, e em particular ao capítulo 8 de *One-dimensional Man*²⁰, intitulado “*Historical commitment of philosophy*” [“O engajamento histórico da filosofia”]. Nesse capítulo, Marcuse opera uma crítica da filosofia analítica ao mostrar que seu esforço desesperado de se ater apenas aos dados e se livrar de toda metafísica se enreda em contradições insolúveis. A filosofia analítica pretende se livrar das entidades metafísicas e dos universais, para somente se ater a “fórmulas que enunciam operações particulares, realizações, forças, tendências, especializações particulares e precisas”²¹. Os conceitos, mesmo os mais abstratos e universais (nação, etc), operam sempre na vida dos seres humanos, em suas práticas efetivas e seus discursos. O exame dos conceitos ou dos elementos da linguagem, mesmo os mais comuns, não pode limitar-se àquilo que eles dizem na situação – eles

²⁰ [N. T.] MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. Robespierre de Oliveira, Deborah Antunes, Rafael Cordeiro. São Paulo, SP: Edipro, 2015.

²¹ MARCUSE, H. Op. cit, 2015, p. 227.

mobilizam sempre elementos extra-situacionais e históricos. Se, segundo a filosofia analítica, os conceitos são sempre tomados em seu uso corrente, cumprindo sua significação na situação, não poderíamos conduzi-los apenas a seus componentes individuais. Eles evocam sempre elementos que transbordam essas situações práticas, aquilo que “não cabe no sentido de análise linguística e de análise lógica”²². Eles só podem ser isolados à custa de uma abstração e de um trabalho de simplificação consideráveis.

Se a filosofia não concebe que esses processos de tradução e identificação são processos sociais – ou seja, uma mutilação do espírito (e do corpo) infligida aos indivíduos pela sociedade – então a filosofia combate apenas o fantasma da substância que ela desejaria desmistificar (...) (e) toma assim as aparências (elas próprias bem reais!) de uma forma mutilada e reprimida pela realidade²³.

Ela se contenta em duplicar o mundo tal como ele é, em sua fenomenalidade empírica, mas ela o faz à custa de uma formalização que a transforma em um exercício puramente formal. O papel da filosofia, ao contrário, é de assumir plenamente seu engajamento histórico e prático, e de não considerar apenas as aparências mas também, e principalmente, o possível (ou os virtuais) encarnados no real. Ela deve considerar as possibilidades bloqueadas na realidade, contra o positivismo cujo esforço consiste em se desfazer de toda entidade “metafísica”²⁴.

É notadamente esta metodologia de uma crítica imanente que insiste sobre o possível no real e sob o real que Young retoma à sua maneira. Para uma filósofa que fez sua tese (em 1974 na Pennsylvania State University) sobre a filosofia da linguagem de Wittgenstein e sua lógica formal, a descoberta desse método crítico – que se deu primeiramente por intermédio de Habermas, deve ter sido

²² Idem, p. 230.

²³ Idem, p. 228.

²⁴ Idem, p. 234.

uma experiência filosófica importante²⁵. Para ela, com efeito, a Teoria Crítica recusa a ideia de que bastaria se limitar aos fenômenos práticos em sua aparência comum, naquilo “que é dado”, e a sua descrição. Isso supõe ser importante observar naquilo “que é”, no dado factual, mais do que aquilo que se deixa aparecer em um primeiro momento. O real é também *aquilo que ele não é*, sua negação prática – ele é assim uma possibilidade. “A Teoria crítica é um modo de discurso que projeta possibilidades normativas não realizadas mas sentidas em uma realidade social particular dada. Cada realidade social apresenta suas próprias possibilidades não realizadas, experimentadas como faltas e desejos”²⁶.

Existe toda uma espécie de conceito (...) na qual a relação quantitativa entre o universal e o particular toma um aspecto qualitativo, na qual o universal abstrato parece designar virtualidades, em um sentido concreto e *histórico*. No entanto, o ‘homem’, a ‘natureza’, a ‘justiça’, o ‘belo’ ou a ‘liberdade’ podem receber uma definição: tratam-se de conceitos que fazem a síntese de conteúdos da experiência em ideias que transcendem suas relações particulares, como algo que é preciso superar e ultrapassar. O conceito de belo compreende assim toda a beleza que *ainda* não foi realizada; o conceito de liberdade, toda a liberdade que *ainda* não foi alcançada. (...)

Assim, esses universais parecem ser instrumentos conceituais para compreender as condições particulares de coisas em função de suas virtualidades. Eles são históricos e supra-históricos; eles conceitualizam assim a maneira que é feito o mundo da experiência e eles a conceitualizam ao permitir entrever suas eventualidades, que são atualmente limitadas, suprimidas, negadas. É na tomada de consciência de uma concepção geral em um contínuo histórico que se formam e se desenvolvem os conceitos filosóficos; eles são elaborados a partir de uma posição individual no interior de uma sociedade específica. A substância do pensamento é uma substância histórica – quer seja a abstração, a

²⁵ Cf. TORBISCO-CASALS, N., BORAN, I., “Interview with Iris Marion Young”, *Hypatia*, vol. 23, no. 3, July–September 2008, p. 174.

²⁶ YOUNG, I. Op. cit., 1990[a], p. 06.

generalidade ou a pureza às quais ela pode pretender na teoria científica ou filosófica²⁷.

Iris Young define a teoria crítica como uma “reflexão normativa que é situada social e historicamente” à diferença de uma reflexão normativa “abstrata, vazia” e separada de todo interesse prático na emancipação. Os “ideais normativos” a partir dos quais uma sociedade ou uma situação podem ser criticados são ancoradas na “experiência e na reflexão sobre essa mesma sociedade”²⁸. Dito de outro modo, a reflexão normativa vem de um “grito de sofrimento”; de uma experiência vivida e ela conduzida por uma filosofia que é sempre “situada socialmente”²⁹.

Como eu a entendo, a teoria crítica é uma reflexão normativa historicamente e socialmente contextualizada. A teoria crítica rejeita como ilusório o esforço de construir um sistema normativo universal isolado de uma sociedade particular. A reflexão normativa deve começar de circunstâncias historicamente específicas porque não há nada a não ser o que é, o dado, o interesse situado em justiça, a partir do qual começar. Refletindo a partir de um contexto social particular, a boa teoria normativa não pode esquivar-se da descrição e explicação social e política. Sem a teoria social, a reflexão normativa é abstrata, vazia e incapaz de guiar a crítica com o interesse prático na emancipação. Ao contrário da teoria social positivista, no entanto, que separa os fatos sociais dos valores, e se reivindica como neutra, a teoria crítica nega que a teoria social deva aceder ao dado. (...) A teoria crítica presume que os ideais normativos usados para criticar a sociedade são enraizados na experiência e na reflexão da própria sociedade, e que as normas não podem vir de mais nenhum lugar. (...) A reflexão normativa surge ao ouvir o grito de sofrimento e angústia, ou ao sentir-se a si mesmo angustiado. A filósofa está sempre situada socialmente, e se a sociedade é dividida pela opressão, ela ou reforça ou luta contra elas³⁰.

A essa dimensão situada das normas, Iris Young acrescenta uma outra dimensão que carrega a “paixão” do conhecimento. Com efeito,

²⁷ MARCUSE, H. Op. cit, 2015, pp. 238-239

²⁸ YOUNG, I. Op. cit., 1990[a], p. 05.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

para ela, a filosofia apreende “aquilo que é” (given) não sob o modo da observação externa (contemplação) mas com “paixão”, no que é vivido do dado ao modo de um “desejo” de emancipação – um desejo de felicidade, de criar uma distância, uma negação que abre o espaço da crítica. As ideias do bom e do justo emergem por uma negação desejante do dado – “as ideias do bom e do justo surgem do negação desejante que a ação traz àquilo que é dado”³¹. Dito de outro modo, a distância crítica daquilo “que é” não se cria por meio de uma distância que opera por abstração, permitindo a elaboração de uma ideia racional do bom e do justo. Por consequência, o conhecimento procede de um engajamento no mundo, feito de paixão e de desejos de emancipação. Ao fazer isso, a atitude de conhecimento que ela defende se opõe a ideia do observador neutro e desengajado, à distância objetivante e à neutralidade axiológica que separa fatos e valores.

2. CRÍTICA DO LIBERALISMO E DO COLETIVISMO

Eu gostaria agora de retornar ao projeto da Teoria Crítica tal como formulado no início dos anos 1930 sob a pena de Max Horkheimer para desenvolver um segundo ponto que me parece decisivo para a ligação que se pode tecer entre a teoria política feminista de Iris Young e o “projeto da teoria crítica”. Se, como vimos, Horkheimer deplora a ruptura que se deu entre a ciência e a filosofia com a perda de influência do sistema hegeliano, engendrando o estabelecimento crescente da ciência autonomizada em relação à metafísica, por um lado, e, por outro, da filosofia separada da investigação sobre a realidade, ele deplora igualmente a perda de categorias que permitam pensar as mediações entre o indivíduo e o coletivo. Hegel insistiu, com efeito, sobre os processos supra-

³¹ Idem, p. 06.

individuais e sobre os “princípios dinâmicos” de unificação” constituindo estruturas “transindividuais”, o que lhe permitiu ao mesmo tempo legar um papel fore à categoria dos indivíduos sem renunciar um lugar decisivo às estruturas coletivas que os fazem existir e que os tornam possíveis.

A partir de meados do século XIX, a crise do hegelianismo deu-se em conjunto com uma renovação da teoria liberal, cuja especificidade é fazer do indivíduo atomizado a referência última em nome da qual todo processo coletivo deve ser examinado. A teoria liberal induz assim a uma metodologia individualista que rejeita de saída toda consideração sobre a existência de elementos interindividuais. Hostil a toda hipótese transindividual, é com grande dificuldade que ela tematiza a questão da ligação entre os indivíduos – vistos como portadores de instintos de autopreservação fixados naturalmente –, permanecendo presa à questão da coordenação dos interesses individuais. Incapaz de responder à questão da existência da sociedade, ela se fecha no dogma da “harmonia dos interesses” privados. Além disso, a renovação do pensamento liberal em fins do século XIX enterrou os questionamentos hegelianos sobre os processos transindividuais e interrompeu o desenvolvimento ulterior da filosofia social.

É em reação a tal renovação de metodologias individualistas que as abordagens “holistas” insistem, inversamente, sobre as dinâmicas coletivas e processos relativos à comunidade social que constituem os sujeitos sociais. Partindo do universo coletivo, a abordagem holista se concentra sobre as entidades supra-individuais e toma somente como referência o horizonte de sentido que excede as perspectivas individuais. Por exemplo, o materialismo histórico retomou à sua maneira a ideia hegeliana de uma “dinâmica supra-individual” do desenvolvimento histórico, ao insistir sobre a atividade prática e criativa dos seres humanos agindo coletivamente em sua relação com

o ambiente – a produção de sua existência coletiva graças a diferentes ferramentas, conhecimentos e técnicas. Escapando da armadilha atomista liberal limitada ao indivíduo atomizado, Marx renovou à sua maneira a tese hegeliana das estruturas dinâmicas transindividuais, ao insistir sobre as capacidades práticas dos seres humanos e sobre suas possibilidades de desenvolvimento histórico.

Contudo, segundo Horkheimer, Marx tende a negligenciar as singularidades individuais e as configurações singulares da psique individual ao enfatizar as formações históricas e as dinâmicas coletivas. Para Horkheimer, Marx considera muito pouco as especificidades individuais dos seres humanos e, ao fazê-lo, tende a obliterar todo elemento racional situado entre os indivíduos, entre o particular e o todo, entre o indivíduo e a coletividade – a saber, esse elemento interindividual [*interindividuel*] sobre o qual estava justamente construída a filosofia social hegeliana. Segundo ele, tal questão somente pode ter uma resposta satisfatória ao considerar a dimensão psíquica individual de modo a conseguir articulá-la com “as estruturas dinâmicas unificadoras” identificadas por Marx nos processos materiais das sociedades modernas³². É o aspecto “interindividual” – que Hegel concebeu em uma articulação entre a particularidade individual e o horizonte coletivo – que importa pensar, de modo a reconectar os elementos conceituais mantidos separados na situação intelectual de seu tempo.

Tal como pretende Horkheimer, o projeto da Teoria Crítica visa continuar a herança hegeliana de maneira renovada ao dar-se os meios de pensar o indivíduo singular à luz do todo e o todo à luz do indivíduo singular. Na abordagem de Horkheimer, o horizonte da totalidade permanece, como em Hegel, aquele no qual a existência

³² HORKHEIMER, M. “Geschichte und Psychologie”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang I, 1932, 125-44. p. 53-55.

individual tem seu sentido mais elevado, posto que o “conteúdo substancial do indivíduo” não aparece nos atos desse indivíduo mas “na vida do Todo ao qual ele pertence”³³. Horkheimer é cioso de não eliminar a psique individual sob os pés esmagadores de uma esfera transindividual, sem salvaguardar os potenciais de resistência do sujeito particular. Preservar a dimensão individual, incluindo a psicológica, permite salvaguardar a ligação dialética do particular e do todo, escapando de sua existência atomizada. Entretanto, a essência do ser humano, enfatiza Horkheimer, não reside na interioridade individual, nem no destino empírico do indivíduo, mas no todo coletivo: “é apenas na medida em que o Todo vive no indivíduo, diz ele, que o indivíduo tem realidade; pois a vida do Todo é a vida do espírito”³⁴.

Consequentemente, o projeto da Teoria Crítica se forma sobre a base de uma dupla crítica do individualismo metodológico e do holismo, debruçando-se sobre as dinâmicas transindividuais que estão no centro da análise realizada pela “filosofia social” na esteira de Hegel. Ao longo do desenvolvimento da Teoria Crítica encontra-se, por consequência, esta preocupação pela dimensão transindividual – ou social. A ideia de uma universalidade racional de auto-realização cooperativa, à qual todos os membros da Teoria Crítica aderem, elabora uma crítica do liberalismo, bem como do holismo “comunitarista”. Para os representantes da Teoria Crítica, de Horkheimer até Habermas, a realização individual está ligada à

³³ HORKHEIMER, M. “The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research”, in: *Between philosophy and social science: selected early writings*. Tradução de G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, John C Torpey. Cambridge, MA; London: MIT, 1993, p. 2-3. [N. T.] Em português: “A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais”. Trad. Carlos Eduardo Machado e Isabel Loureiro. In: *Revista Praga*, nº7, São Paulo, Hucitec, 1999.

³⁴ Idem, p. 4

participação a uma prática social que ultrapassa a mera coordenação dos interesses individuais. Essa prática social requer um grau de acordo intersubjetivo bem superior que a teoria liberal está disposta a admitir. A Teoria crítica pressupõe assim um ideal de auto realização cooperativa dos indivíduos incompatível com as premissas da metodologia atomista própria ao liberalismo; os sujeitos individuais não chegam a desenvolver uma vida bem sucedida sem a existência de um núcleo de convicções comuns como plano de fundo de seus respectivos interesses individuais. A ideia “transindividual” de uma “comunidade de homens livres” formulada por Horkheimer³⁵ constitui seu motivo normativo central. É próprio ao núcleo da Teoria Crítica ver a autorrealização individual em conexão com a condição de uma práxis comum como sendo o resultado de uma realização da razão. Nenhum autor pertencente à Teoria Crítica renunciou à ideia hegeliana segundo a qual a práxis cooperativa e os valores ligados a esta última deveriam possuir um caráter racional.

Contudo, seu ceticismo em relação ao holismo – cujo equivalente atual é o “comunitarismo” – é igualmente grande. Da mesma forma que ela se distingue do liberalismo por sua concepção social de autorrealização individual, a Teoria crítica se distingue da ideia do primado da comunidade. Diferentemente do comunitarismo, ela submete o universal aos critérios da fundamentação racional, universal que se encarna e se realiza na cooperação social. Longe de compreender a ligação com os valores comuns como um fim em si mesmo, a constituição de um contexto de cooperação tem a função de elevar a racionalidade social. A finalidade normativa das sociedades deveria consistir em tornar a autorrealização possível. O

³⁵ HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica. In. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 145.

processo de realização da razão deve possuir em si a força de convicção racional para criar uma práxis social cooperativa.

A realização deste objetivo é submetida a uma análise precisa dos processos de desenvolvimento do ser humano, de suas condições históricas, e dos entraves de que são vítimas. A explicação dos processos de deformação “patológica” da razão é “sociologizada” na Teoria Crítica, entrelaçando descrição e prescrição, pesquisa social e fundamentação normativa.

YOUNG: CRÍTICA DO LIBERALISMO E DO COMUNITARISMO

A filosofia política de Iris M. Young se inscreve da mesma forma nessa dupla crítica do liberalismo e do comunitarismo. Em uma passagem de *Justice* na qual ela discute a questão dos pressupostos da teoria individualista e liberal, ela se refere explicitamente à teoria do agir comunicativo de Habermas, que concebe a identidade individual “não como uma origem mas como um produto da interação linguística e prática”, segundo ela, e que “situa os egos intencionais como as origens ontológicas das relações sociais”³⁶. Ao fazê-lo, ela se inscreve explicitamente na trilha desta tradição de pensamento, cuja particularidade é de formular ao mesmo tempo uma crítica ao liberalismo e ao holismo/comunitarismo.

A crítica do liberalismo conduzida por Iris Young opera sobre três eixos diferentes mas complementares. Trata-se, primeiramente, de uma *crítica da metodologia* própria à teoria normativa, cujos pressupostos gerais e universais tendem, como vimos, a apagar toda forma de ancoragem concreta, social, e de todo domínio da experiência sensível e do “corpo vivido” dos sujeitos sociais. Ela já foi discutida precedentemente por meio da questão da identidade e da imparcialidade levantada pela concepção rawlsiana do “véu da

³⁶ YOUNG, I. Op. cit., 1990[a], p. 45.

ignorância”. Trata-se, em segundo lugar, de uma *crítica do paradigma distributivo* cujo elemento próprio é reduzir as questões de justiça à alocação de recursos materiais, à renda e à riqueza, à distribuição de posições sociais, em particular os empregos³⁷. Ora, ao adotar esse modelo distributivo, toda uma gama de injustiças sociais efetivas tendem a desaparecer pois elas ultrapassam esse enquadramento estreito: as questões relativas ao poder de decisão, à participação democrática, à exclusão política, que surgem da análise do sistema social, cujo propósito é desvelar as formas específicas de opressão e de dominação. Trata-se, em terceiro lugar, de uma *crítica da ontologia social individualista* que pressupõe um primado do indivíduo sobre o social. A metodologia atomista que sustenta essa concepção vai ao encontro de uma concepção normativa do indivíduo como ser independente, autônomo, unificado, situado fora da história e de seu contexto concreto, apto a se realizar a si mesmo e a escolher por si mesmo, a traçar seu percurso e seu projeto de existência. A partir de uma tal ontologia individualista, essa perspectiva não pode pensar as relações transindividuais de outro modo que sob a forma do *agrupamento* ou da associação. Sob a forma do agrupamento os indivíduos são postos juntos a partir de qualquer atributo comum (a cor dos olhos ou da pele, a idade, a marca do carro, a rua onde eles habitam etc.). Sob a forma da *associação*, Young pensa as relações a partir do modelo do contrato: os indivíduos se coordenam ao constituírem associações e estabelecerem regras, princípios, de maneira voluntária e consciente – esses são os indivíduos já formados, que precedem a associação (clube, partido político, sindicato, igreja etc.). Diferentemente do modelo do agrupamento, o modelo da associação supõe portanto uma instituição

³⁷ Cf. Cap. 1 de *Justice and the Politics of Difference*. YOUNG, I. Op. cit, 1990[a].

organizada formalmente, e suas práticas e regras formais definem suas modalidades próprias.

Quanto à crítica ao comunitarismo, Iris Young apresenta-a em vários lugares em seus trabalhos³⁸. A ideia de comunidade é frequentemente mobilizada a partir de uma crítica dos processos de fragmentação, de isolamento e de alienação no interior das sociedades modernas, a partir de um horizonte político desejável capaz de corrigir tais processos de decomposição. A ideia de comunidade é mobilizada contra os processos impessoais e alienantes das sociedades modernas, seu funcionamento alienante, frio e profundamente “inautêntico”. Frente a isso, a comunidade aparece como um universo de relações autênticas e implicadas, não de relações a distância entre os participantes, mas relações face a face, substituindo as relações distanciadas por outras imediatas e pessoais. Ora, segundo Young, o problema é que este modelo comunitário privilegia a proximidade e imediatidade afirmando os laços comunitários e negando toda diferença individual aos participantes, e marcando um forte desejo de identificação comunitária – que pode se realizar sob pena de exclusão dos “outros”. A hostilidade a toda forma de mediação e de “relações com estranhos” é manifesta, e é acompanhada da valorização de uma imediatidade concreta, assim como da tendência à totalização.

PENSAR OS GRUPOS SOCIAIS

Para Young, o que é preciso pensar são os “grupos sociais”, a saber, uma categoria “transindividual” ao mesmo tempo irreduzível aos indivíduos que a compõem e diferente de uma comunidade que tende a anular toda singularidade individual. Dito de outro modo, em Young, a resposta à questão das “dinâmicas transindividuais” reside

³⁸ Cf. *Idem*, p. 226-236.

em uma teoria do grupo social – pensada em relação direta com a questão da opressão³⁹. Um grupo social não é apenas uma “coleção de pessoas”, pois elas estão conectadas às identidades das outras pessoas pertencentes a esse grupo. Trata-se de uma forma de coletividade que tem consequências sobre a maneira pela qual as pessoas se compreendem entre si e se relacionam a si mesmas.

Young define três critérios para compreender o que é um grupo social. Primeiramente, ele remete a um conjunto de *práticas e de formas de vida*, de formas culturais; os membros de um grupo tem afinidades específicas uns com os outros em razão de suas experiências similares ou de sua forma de vida. Essa afinidade prática específica os encoraja a se relacionarem uns com os outros – tendencialmente mais do que entre aqueles que não pertencem ao grupo, ou que possuem práticas distintas. Em segundo lugar, um grupo social é a expressão de relações sociais e existe somente em *relação* a outros grupos sociais: a identificação ao grupo se dá no encontro e na interação entre coletividades sociais, nas quais elas experimentam as diferenças entre suas formas de vida e suas formas de associação. Em terceiro lugar, um grupo social se define pelo *senso da identidade* que ele confere a seus membros, que se identificam às categorias produzidas pelo grupo, o qual constitui então parte da identidade de seus membros, em termos de forma cultural, situação social, história comum entre seus membros⁴⁰. Os grupos constituem portanto em boa parte os indivíduos que os compõem, seus modos de raciocínio, de avaliação, de expressão de sentimentos – o que não implica nem a independência total, nem a transcendência do grupo sobre o indivíduo⁴¹.

³⁹ Idem, p. 42.

⁴⁰ Idem, p. 44.

⁴¹ Idem, p. 45.

O ideal normativo de emancipação política não reside na comunidade mas na “*política da diferença*”, um modo de relação social desprovido de dominação, no qual as pessoas vivem juntas em relações próximas ou distantes, entre estranhos, de uma forma nem indiferente, nem opressora. A vida na cidade é o próprio modelo de relação social favorável à diferença e oposto ao modelo de comunidade – a vida urbana encarna por excelência essa forma de vida.

A diferenciação temporal e espacial que marca o ambiente físico da cidade produz uma experiência de *inesgotabilidade* estética. (...) É uma experiência da diferença no sentido de sempre estar inserido. A cidade moderna não tem muros; não é planejada e coerente. Habitar a cidade significa ter sempre o senso de um além, de que há muito mais vida humana além da minha experiência acontecendo dentro ou próximo desses espaços, e de que não posso nunca abarcar a cidade como um todo.

A vida na cidade, portanto, encarna a diferença como o contrário do ideal do face a face expresso pela maioria das propostas de comunidade. A vida na cidade é o “estar junto” dos estranhos. Estranhos se encontram uns com os outros, seja face a face ou de modo mediado, frequentemente permanecendo estranhos e ainda assim reconhecendo sua contiguidade quanto à vida, e as contribuições que cada um faz aos outros. Em tais encontros, as pessoas não estão “internamente” relacionadas, como os teóricos da comunidade conceberam, e não compreendem uns aos outros de dentro de sua própria perspectiva. Eles estão externamente relacionados, eles experienciam o outro como outro, diferente, de grupos diferentes, histórias, profissões, culturas, as quais eles não compreendem. Os espaços públicos da cidade são tanto a imagem do todo das relações da vida da cidade quanto um meio primário nos quais essas relações acontecem e são experienciadas. (...) Na cidade os estranhos vivem lado a lado em espaços públicos, dando e recebendo produtos sociais e estéticos uns aos outros, frequentemente mediados por uma enorme cadeia de interações. Isso evidencia as relações sociais como diferença no sentido de um entendimento de grupos e culturas que são diferentes, com trocas e interações sobrepostas

que não resultam em comunidade, ainda que os previna de serem totalmente separados uns aos outros⁴².

O IDEAL NORMATIVO DA VIDA URBANA

A vida urbana serve à Iris Young como ideal normativo ancorado na experiência, que ultrapassa o ideal da comunidade e do individualismo liberal. Ela é uma forma de relação social ligada a um “estar junto entre estranhos” (*being together of strangers*). Isso supõe uma experiência de “fazer parte” sem dissolução em uma unidade comum. Pois a vida urbana é composta de diversos tipos de pessoas com afinidades entre si – famílias, grupos sociais, redes, associações voluntárias, redes de vizinhança, uma miríade de pequenas comunidades etc⁴³.

Dito de outro modo, a vida urbana permite evidenciar os traços de um ideal normativo ancorado na experiência urbana. Ela enfatiza que um ideal somente pode inspirar uma ação de transformação social se “ele emerge das possibilidades de nossa experiência atual”⁴⁴. Ou seja, um ideal normativo deve estar ancorado em nossas experiências efetivas de modo a liberar as possibilidades ou as virtualidades contidas nessas experiências, e sua tensão em direção a um possível supra-empírico [*supra-empirique*]. “Um ideal normativo da vida da cidade deve partir de nossa experiência vivida da cidade, e se voltar para as virtudes dessa forma de relações sociais. Definir um ideal como possibilidades do atual não realizadas; extrapolo quatro

⁴² YOUNG, I. “The Ideal of Community and the Politics of Difference”, in *Contemporary Political Theory. A Reader*, Ed. Colin Farrelly, Sage, London-Thousand Oaks-New Delhi, 2004, pp. 201-202.

⁴³ Idem, op. cit., 1990[a], p. 237.

⁴⁴ Idem, p. 241.

virtudes a partir dessa experiência”⁴⁵.

É aqui que ela extrai quatro virtudes práticas da vida urbana:

(a) a ideia de uma *diferenciação social* sem exclusão – a vida urbana reforça a diferenciação de grupos, a formação diferenciada de grupos, uma liberdade que permite a diferenciação social e espacial de grupos, a formação de grupos de afinidades, sem exclusão, sem fronteiras fixas, as fronteiras permanecendo abertas e indecisas no ideal normativo da vida urbana⁴⁶.

(b) a *variedade* e a diferenciação do espaço social;

(c) o *erotismo* no sentido da atração para o outro, o prazer e a excitação de sair de sua rotina e de suas certezas para encontrar aquilo que é novo, estranho e surpreendente: a possibilidade de perder sua identidade e de ter prazer em estar aberto e interessado em pessoas ou grupos que são percebidos como diferentes – uma atração erótica que é o inverso da comunidade da experiência partilhada e do reconhecimento de si;

(d) a *publicidade*: a diversidade de grupos urbanos aparece nos espaços públicos – um espaço acessível a todos; as cidades oferecem importantes espaços públicos (e a política depende fundamentalmente da experiência de espaços aos quais cada um tem acesso); entrar no que é público supõe correr o risco de encontrar as diferenças e aqueles que se identificam a grupos diferentes e que possuem diferentes opções e formas de vida⁴⁷; estar junto aos estranhos não supõe um público esclarecido universal mas a realização da “política da diferença” (a única a garantir a justiça social) – esse público não pode ser concebido como uma unidade que transcende as diferenças de grupos; ele supõe um comportamento não opressor aberto à assimilação da alteridade: esse público não

⁴⁵ Idem, p. 238.

⁴⁶ Idem, pp. 238-239.

⁴⁷ Idem, p. 240.

realiza a completa compreensão mútua – trata-se de um reconhecimento dos outros e uma abertura à escuta.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, eu gostaria de extrair alguns pontos a partir desta apresentação. De início, um ponto crítico: ao interrogar o trabalho de Young à luz do projeto da Teoria Crítica, evidenciaram-se incertezas e imprecisões.

(1) Pode-se perguntar com efeito se Iris Young foi longe o suficiente em sua crítica da teoria política “idealista” rawlsiana, ao fornecer a si mesma os meios para a elaboração de um domínio mais dinâmico de relação com as ciências sociais, a sociologia, e a pesquisa social em particular. Na minha perspectiva, falta a Iris Young uma concepção de pesquisa social; uma articulação da filosofia normativa com as ciências empíricas.

Ora, o fato que ela não estabeleceu uma concepção de articulação entre a teoria política e a pesquisa social – e portanto também o trabalho das ciências sociais – tem consequências, para mim, sobre o seu trabalho. A partir de sua oposição à teoria liberal e à postura de imparcialidade do “paradigma do raciocínio moral”, ela introduz a noção de grupo social e se põe a pensar nessa escala do grupo – e não naquela da comunidade. Ela está plenamente consciente dos riscos de um pensamento de comunidade e das ameaças fortes de reificação dos grupos; mas mesmo estando extremamente consciente desse risco e dessa armadilha ela não fornece os meios de evitá-los. Sua insistência sobre os “grupos” tende a reificá-los e a pensar que eles existem como entidades estabilizadas – sem que seja necessário fazer um trabalho constante para trazê-los à existência, para reconstruí-los sem cessar, garantir-lhes uma existência e uma estabilidade. São os trabalhos em ciências

sociais – notadamente na esteira da escola de Chicago, sobre a cidade, a migração, os subgrupos sociais –, mas também são os princípios de constituição de movimentos sociais e políticos que se interessaram mais por tais processos.

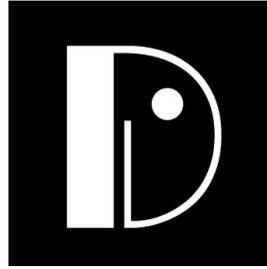
Até onde conheço, não há referências a esses trabalhos nos escritos de Young, que, no entanto, confere um lugar importante à questão do corpo vivido [*corps vécu*], à experiência concreta, aos movimentos sociais e aos coletivos de ação. Para mim, faltou-lhe um elemento conceitual em sua concepção da filosofia de modo a permitir realizar essa conexão com a pesquisa social – mediação que Horkheimer desenvolveu em seus textos do início dos anos trinta, ao conceber o papel de uma filosofia social em relação direta com a pesquisa social. Ao voltar-se a esses trabalhos, Young certamente teria sido obrigada a redefinir o grupo e a se interessar ao conjunto das operações práticas, semânticas e normativas de construção e de manutenção dos grupos sociais, deslocando seu ponto de referência do grupo para as relações intersubjetivas (sociais) que os fazem existir.

Os grupos sociais se constroem sobre a base de *relações intersubjetivas primárias* que são elas próprias sociais, mas que não possuem o mesmo grau de rigidez e de consistência que os “grupos sociais” constituídos, dos quais fala Young, e que servem de ponto de referência para pensar as “políticas da diferença”. Ao tomar como ponto de referência a intersubjetividade prática (Habermas, Honneth), somos levados a fazer do grupo não uma entidade reificada mas a interrogar suas modalidades de construção, a forma de existência de seus procedimentos de manutenção enquanto coletivos sociais ou políticos, sem recair em uma concepção liberal clássica que considera os coletivos unicamente como aglomerados de sujeitos individuais. Considerar a relação (social, transindividual) em um nível menos “sólido”, graças a pesquisa social, teria evitado que Young reificasse os grupos sociais.

A Teoria Crítica fornece uma perspectiva crítica sobre a reificação dos grupos sociais: não nomear claramente os sujeitos da emancipação; deixar um espaço entre o conceito e a coisa (evitar a lógica da identidade tanto nos conflitos quanto nas lutas políticas).

TRADUÇÃO: Inara Marin e Ricardo Lira

REVISÃO: Raquel Patriota



DISSONÂNCIA

ISSN: 2594-5025

TEORIA CRÍTICA E FEMINISMO

Volume 1, Número 2, Dezembro/2017

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH)

Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

