



Dissonância

revista de teoria crítica

ISSN: 2594-5025

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas

www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica

Título	Entrevista com Amy Allen
Autora	Amy Allen
Entrevistadores	Saulo de Matos e Nilton Chagas
Tradutores	Juliana Pantoja Machado; Gabriela Gonçalves Cabral; Alba Fernanda Pinto de Medeiros; Arthur Almeida; Heitor Moreira Lurine Guimarães; Victória Medeiros de Rezende; Anna Laura Maneschy Fadel; Vitória Sinimbu de Toledo.
Fonte	<i>Dissonância: Revista de Teoria Crítica</i> , v. 5, Campinas, 2021
Link	https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/workflow/index/4346

Formato de citação sugerido:

ALLEN, Amy. “Entrevista com Amy Allen”. Entrevista feita por Saulo de Matos e Nilton Chagas. Trad. Juliana Pantoja Machado; Gabriela Gonçalves Cabral; Alba Fernanda Pinto de Medeiros; Arthur Almeida; Heitor Moreira Lurine Guimarães; Victória Medeiros de Rezende; Anna Laura Maneschy Fadel; Vitória Sinimbu de Toledo. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 5, Campinas, 2021, p. 829-865.

ENTREVISTA COM AMY ALLEN¹

Por Saulo de Matos e Nilton Chagas*

Tradução: Juliana Pantoja Machado; Gabriela Gonçalves Cabral; Alba Fernanda Pinto de Medeiros; Arthur Almeida; Heitor Moreira Lurine Guimarães; Victória Medeiros de Rezende; Anna Laura Maneschy Fadel; Vitória Sinimbu de Toledo; Nilton Augusto Duarte das Chagas

Saulo de Matos: *O que fez você se tornar filósofa? O que fez você começar a estudar teoria crítica?*

Amy Allen: Eu me interessei por filosofia antes mesmo de realmente saber o que era. Nos Estados Unidos, em geral você não estuda filosofia até chegar a universidade, mas, quando era adolescente, li muita literatura existencialista e drama literário e eu simplesmente adorava isso. Achei que filosofia era isso – quando, na verdade, é apenas uma parte muito pequena e não tão amplamente estudada em muitos departamentos norte-americanos de filosofia. Mas eu me apaixonei por isso e achei

¹ Entrevista realizada no dia 22 de junho de 2020 através da plataforma Zoom sobre o pensamento e obra da filósofa estadunidense Amy Allen (Pennsylvania State University).

* Saulo de Matos é professor Adjunto de Ética, Hermenêutica Jurídica e Teoria do Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Pará. E-mail: saulomdematos@gmail.com. Nilton Chagas é graduando em Direito na Universidade Federal do Pará (UFPA), membro dos grupos de pesquisa Teorias Normativas do Direito, Filosofia Crítica e Literatura e o Grupo de Pesquisa em Filosofia Contemporânea.

fascinante. Quando comecei a universidade, inicialmente estudei teatro por um ano, até que percebi que não queria tentar ser atriz. Mudei para a filosofia sem nunca ter feito um curso de filosofia, porque havia lido toda essa literatura existencialista e simplesmente amava isso. Felizmente, descobri que eu realmente gostava de filosofia, embora não fosse nada do que eu esperava. A primeira aula de filosofia que fiz na faculdade foi uma aula de filosofia da religião e eu saí dela com muitas questões que vinha me fazendo há vários anos, pois fui criada em uma família religiosa e comecei a ter dúvidas sobre minha crença quando tinha cerca de 13 anos de idade. Então, quando eu cursei filosofia da religião e comecei a aprender sobre o problema do mal, o problema do livre arbítrio e todas essas questões teológicas clássicas, tudo isso realmente me tocou. Lembro-me de perceber como era bom passar todo esse tempo lendo, pensando e escrevendo sobre essas questões profundas que vinham me incomodando durante a minha vida por muito tempo. Foi assim que me tornei filósofa.

Na verdade, não descobri a Teoria Crítica até chegar à pós-graduação. Na verdade, eu diria que provavelmente nem me identifiquei como uma teórica crítica antes de terminar a pós-graduação; foi um longo processo de transformação porque depois do existencialismo, Michel Foucault foi meu primeiro amor filosófico. Quando comecei a pós-graduação, estava principalmente interessada em teoria feminista e filosofia francesa, e também tinha interesse em estética, devido à minha formação no teatro e nas artes. Fiz a pós-graduação na Northwestern University no início dos anos 90, principalmente porque era, na época,

o melhor e mais plural departamento de filosofia continental dos Estados Unidos. Era um departamento muito forte de filosofia continental, mas eles também ofereciam um excelente treinamento em filosofia analítica e, portanto, eram mais amplamente respeitados pela corrente analítica da disciplina. Achei que, se fosse para lá, seria mais fácil conseguir um emprego. Além disso, eles foram o único programa que me aceitou, então esse também foi um grande fator na minha decisão! Fui para a Northwestern para estudar filosofia Continental, teoria feminista e estética, mas quando cheguei o que descobri foi um grupo incrível de pessoas trabalhando em teoria crítica: Nancy Fraser e Tom McCarthy estavam no corpo docente; Cristina Lafont foi contratada no final dos meus estudos de pós-graduação; Jürgen Habermas tinha acabado de se aposentar de Frankfurt e ministrou vários cursos na Northwestern enquanto eu estava lá; e muitos dos alunos de pós-graduação do meu grupo trabalhavam com teoria crítica. Naquela época, havia uma tremenda quantidade de energia intelectual e empolgação em torno da teoria crítica na Northwestern, e fui atraída para essas discussões em parte por causa do meu interesse em teoria feminista, que levanta muitas questões normativas e políticas. Então, vi-me gravitando em torno da teoria crítica, ainda que inicialmente de uma forma um tanto oposta. Por exemplo, decidi propositalmente não escrever sobre Habermas em minha dissertação. Eu me identifiquei como alguém que estava realmente interessado em Foucault, e, como se sabe, Habermas criticou Foucault vigorosamente em seu livro *O Discurso Filosófico da Modernidade* (que foi traduzido para o inglês não muito antes de eu começar a pós-graduação). Por-

tanto, o debate Foucault-Habermas estava a todo vapor. Minha dissertação se concentrou no conceito de poder na teoria feminista, com base na obra de Foucault e Hannah Arendt. Habermas estava realmente em segundo plano em meu trabalho e, naquela época, eu de fato identifiquei a teoria crítica com a teoria crítica habermasiana. Portanto, por muito tempo, não me identifiquei como alguém que fazia teoria crítica porque achava que teoria crítica significava teoria crítica habermasiana, e não me identificava com essa abordagem. Foi só depois de terminar meu doutorado que comecei a pensar sobre o que significa fazer teoria crítica, sobre a tradição mais ampla e sua história, e como alguém poderia expandir a visão da teoria crítica para abranger abordagens pós-estruturalistas, perspectivas psicanalíticas e percepções pós-coloniais. E comecei a perceber que, se pudesse entender a teoria crítica como um projeto metodológico que abrangesse uma gama mais ampla de figuras, tópicos, temas e influências, então, poderia me aproximar desse projeto. Em algum momento depois de terminar meu doutorado, no final dos anos 1990, comecei a me identificar como uma teórica crítica.

Nilton Chagas: *Você veio ao Brasil em 2016, para falar sobre o seu último livro publicado, *The End of Progress*. Desde então, nós vimos muitas transformações políticas, como por exemplo, as eleições de Donald Trump em 2016 e Jair Bolsonaro em 2018, e como eles estão lidando com a crise pandêmica. Nesse contexto, nós vemos frequentemente figuras intelectuais realizando diagnósticos simultâneos sobre o desenvolvimento da pandemia. Desde os textos controversos*

de Agamben, passando por Judith Butler, Achille Mbembe, Angela Davis, Roberto Esposito, Jean-Luc Nancy, Naomi Klein, Zizek até uma infinidade de intelectuais públicos. Contudo, ao mesmo tempo, os nomes de Axel Honneth, Rainer Forst, Martin Saar etc. não têm participado nesse ativo debate político. Para você, isso poderia ser um sinal de um colapso da Teoria Crítica “tradicional” (aquela mais conectada ao Institut für Sozialforschung) e de sua participação política na esfera pública? Qual é o papel do teórico crítico na esfera pública em situações tais quais a que nós vivemos?

Amy Allen: Essa é uma pergunta realmente complicada ou um conjunto de perguntas complicadas. Em primeiro lugar, eu não diria que isso seja um sinal do colapso da Teoria Crítica tradicional. Por exemplo, eu sei que diversos teóricos críticos alemães são mais ativos no debate público alemão e nos debates europeus, o que pode não se traduzir tão bem no contexto norte-americano.

Além disso, eu penso que o caso de Agamben oferece um bom exemplo do porquê não é sempre algo tão positivo para os filósofos contribuir para o debate público em áreas que estão muito além de sua especialidade. Na medida em que o atual debate público é sobre a crise da saúde pública, eu não estou segura de que a maioria dos teóricos críticos tenha algo específico a contribuir para essa discussão. Quero dizer que, assim como várias pessoas, tenho tentado aprender algo sobre como os epidemiologistas criam os seus modelos, que tipos de previsões eles podem suportar e assim por diante. Mas considerando que isso não é algo em que eu tenha conhecimento, não acho que seria uma boa ideia, para mim particularmente, tentar entrar no

debate público sobre isso. Em outras palavras: teóricos críticos devem tomar cuidado com a tentação de se imiscuir na área da epidemiologia.

Ao mesmo tempo, na medida em que a crise atual é também uma crise do capitalismo global, os teóricos críticos têm muito valor para contribuir com esse aspecto da discussão. Por exemplo, você não mencionou a Nancy Fraser, mas ela é alguém que tem escrito ativamente na esfera pública. Ela tem escrito por no mínimo uma década acerca das crises do capitalismo contemporâneo e agora a pandemia está, de certa forma, expondo as características que ela já diagnosticou e que, de outra forma, está criando novas condições que devem ser teorizadas. Porém, o seu trabalho acerca da crise do trabalho de cuidado no contexto da pandemia, sobre como a pandemia tem revelado aspectos do trabalho de cuidado que estão em crise há muito tempo e também sobre a necessidade de democratizar o trabalho – especialmente o trabalho de cuidado em face dos cortes econômicos, têm tomado conta do debate público.

Eu diria que esse é o tipo do debate público e de conversa para o qual no mínimo algumas vertentes da teoria crítica estão em boa posição para contribuir, precisamente porque elas vêm, há muito tempo, pensando profundamente acerca das crises do capitalismo. Além disso, se você adotar um conceito mais amplo quanto à concepção de teoria crítica – além das linhas que eu defendi no livro – então pessoas como Judith Butler e Achille Mbembe e Angela Davis também são teóricos críticos, mesmo que eles não se identifiquem necessariamente com o projeto da Escola de Frankfurt.

Alguém poderia também ouvir em sua pergunta uma versão de uma reclamação crítica que frequentemente é apresentada contra a Teoria Crítica contemporânea da Escola de Frankfurt, ou seja, que o campo se tornou tão focado em debates internos sobre metodologia, fundamentos normativos e questões filosóficas abstratas, que perdeu de vista o real projeto de criticar as sociedades realmente existentes – o que, ao final, deveria ser o objetivo de todo o empreendimento. Alguém como Fraser é uma importante exceção a essa tendência, assim como é Rahel Jaeggi, que publicou recentemente um diálogo muito interessante com Fraser acerca da crítica ao capitalismo. Da mesma forma, existem outras exceções proeminentes. Mas eu acho que, falando de um modo geral, é verdade que muito da energia da teoria crítica nos últimos trinta anos foi ocupada com debates sobre a metodologia e, como resultado, tem-se devotado menos energia ao uso dessas ferramentas metodológicas para se engajar em críticas da sociedade realmente existentes. E eu me incluíria nessa tendência, na medida em que o meu livro sobre progresso, como a maior parte do meu trabalho até aqui, é um livro bastante abstrato, filosófico e metodológico. Talvez essa tendência na área torne mais difícil de enxergar precisamente como e onde intervir no debate público contemporâneo.

Saulo de Matos: *Agora, mudando de assunto, nós temos uma primeira pergunta sobre o seu livro *The end of progress*, lido pelo nosso grupo “Teorias Normativas do Direito” durante a pandemia da covid-19. Talvez, o argumento principal do seu livro é o de que*

a teoria crítica deveria abandonar o modelo de progresso baseado em um olhar para o passado em favor de um que se volte para o futuro, com o intuito de problematizar com mais precisão o presente e identificar as linhas de fratura na história. A forma como nos entendemos esse argumento é, ao mesmo tempo, como uma crítica política sobre o ponto de vista do Norte sobre progresso e uma crítica conceitual. Com relação à dimensão conceitual da sua crítica, nos parece que ela pode ser estendida para uma crítica conceitual sobre toda teoria pragmática hegeliana, que fundamenta normatividade apelando para a ideia de rememoração (Erinnerung), ou, nas palavras de Robert Brandom: "...como o gradual, cumulativo fazer explícito da realidade, como revelado pelos comprometimentos atuais, lembrando o que sempre foi visível como tendo sido implícito"². Em qual sentido a sua crítica ao progresso pode ser entendida como uma crítica mais ampla sobre pragmatismo? Deveríamos abandonar esse tipo de método imanente para justificação em filosofia política?

Amy Allen: É uma ótima pergunta, e complicada. Eu não posso falar detalhadamente sobre o trabalho de Brandom porque não li o seu novo livro sobre Hegel, apesar de tê-lo ouvido apresentar alguns fragmentos em palestras e conferências duas vezes no ano passado. E digo que fiquei impressionada, em ambas as ocasiões, pelo fato de que Brandom nem mesmo endereça a questão de se essa vertente teleológica, progressiva que ele está retirando de Hegel e do pragmatismo precisa ser defendida contra a crítica pós-colonial/política a respeito do conceito de progresso. De

2 BRANDOM, Robert. *Reason in Philosophy: Animating Ideas*. Cambridge (Mass.): Harvard, 2013, p. 17.

certo modo, alguém poderia dizer que isso é uma vantagem da abordagem de Habermas, porque, diferente de Brandom, Habermas assume seriamente as acusações quanto ao eurocentrismo, e defendeu seu ponto de vista contra as críticas. Agora, eu não acho o argumento dele totalmente convincente, por razões que eu discuto no capítulo dois do meu livro, mas eu respeito muito o fato de que Habermas enxerga isso como um problema grave que deve ser confrontado.

Em resposta à sua pergunta sobre se meu livro oferece uma ampla crítica ao pragmatismo, eu diria que isso depende de qual vertente do pragmatismo nós estamos falando. Se você tem em mente uma releitura teleológica de Hegel, então eu acho que meu livro pode implicitamente estar em desacordo com tal abordagem. Por outro lado, se você está pensando mais de acordo com a versão de Richard Rorty de pragmatismo, então eu diria que eu fui muito influenciada por essa vertente de pragmatismo por meio do trabalho dos meus professores: Nancy Fraser, que defende um pragmatismo feminista em diálogo com Rorty, e Michael Williams, um epistemologista contextualista que foi aluno de Rorty. Então, mesmo que eu não me engaje diretamente com Rorty no livro, ele está no pano de fundo, particularmente no último capítulo, no qual eu utilizo o trabalho de Williams para defender o que chamo de contextualismo meta-normativo. Então, eu identificaria ou associaria o que estou fazendo mais com essa vertente de pragmatismo do que com uma neohegeliana.

Como um aparte, eu acho que a questão da crítica imamente é uma questão separada, porque eu também descreveria o

que eu estou fazendo como uma crítica imanente, embora claramente não seja uma forma de crítica imanente que deriva sua força normativa de um processo de aprendizado histórico cumulativo. Ao invés disso, o tipo de crítica imanente que eu sou a favor toma a forma de uma problematização interna que se abre por linhas de fragilidade ou fraturas de dentro do presente. Mas é, também, um tipo de crítica imanente e uma abordagem imanente à justificação, na medida em que, as normas às quais estamos apelando são normas que nós encontramos em nosso a priori histórico ou em nossa forma de vida. De onde mais elas viriam, afinal? Mas como eu argumento no livro, o objetivo da crítica não é o de justificar esse ponto de vista normativo, mas de abri-lo à crítica.

Então, perdoe-me se parece que eu não estou respondendo à sua pergunta, mas eu não tenho conhecimento o suficiente sobre o trabalho de hegelianos analíticos, como o de Brandom, para ser capaz de dizer com bastante confiança se minha crítica se aplica a eles. No entanto, eu posso falar mais sobre alguém que está trabalhando bastante em uma veia bem pragmática-hegeliana dentro da tradição da teoria crítica: Rahel Jaeggi. Ela e eu tivemos uma longa discussão sobre o tema do progresso, que foi publicado no *Graduate Faculty Philosophy Journal* alguns anos atrás. E é interessante, porque há algumas diferenças bem claras entre nossas abordagens, especialmente quanto ao uso que ela deseja fazer desta ideia de resolução de problemas como uma espécie de aprendizado moral. E a foucaultiana em mim verdadeiramente acredita que pensar a nossa história em termos de um processo de aprendizado é algo que realmente deveríamos

tentar superar. Isso por razões muito específicas, a saber, a de que a ideia de história como um processo de aprendizagem está profundamente ligada com um certo tipo de forma de pensar historicista do século dezenove, que ainda forma a base para muito do nosso pensar e, então, é precisamente o que precisamos romper, problematizar, para nos libertarmos em relação ao nosso *a priori* histórico.

Assim, eu acho que essa é a clara diferença entre a minha abordagem e a de Jaeggi. Por outro lado, não está claro para mim se ela está tão dedicada à questão da fundamentação normativa como estão Habermas e Honneth, e, para mim, é aí que a crítica ao progresso se encontra. Em outras palavras, o problema aparece primeiramente quando os teóricos da teoria crítica tentam usar a ideia do progresso histórico, ou o processo de aprendizado, como uma forma de fundamentar a perspectiva normativa do presente, enquanto evita os gêmeos malignos do fundacionismo e do contextualismo. Porque é aí onde eles baseiam a ideia de que o desenvolvimento histórico da modernidade europeia dá origem a normas universais, que transcendem contextos. Em contraste, o processo de aprendizagem histórico pode ser entendido de forma mais local e contextual, de modo que a afirmação seja a de que certa forma de vida emerge em resposta a um conjunto particular de problemas em relação ao qual serve como solução – mas não é necessariamente melhor ou pior do que a que veio antes, somente dá origem a um conjunto distinto de problemas. Sob esse ponto de vista, tem-se somente análises e avaliações locais e contextuais de como diferentes práticas de resolução de problemas se relacionam entre si, ao invés da rei-

vindicação de normas que transcendem o contexto. Já que essa última forma de ver o processo de aprendizagem não está ligada a uma metanarrativa teleológica maior, então, eu acho que ela é compatível, em grande parte, com o tipo de visão que eu defendo em *The End of Progress* – na verdade, pode ser muito similar com o que eu chamo lá de “progresso na história”. Eu confesso que não estou totalmente certa sobre qual dessas duas versões de processo de aprendizagem Jaeggi defende ao fim, mas se é a última visão, então, eu não acho que a minha crítica se aplicaria ao trabalho dela.

Nilton Chagas: *Há um artigo, publicado em uma revista brasileira sobre teoria crítica que dialoga diretamente com seu livro, fazendo severas críticas a alguns argumentos, especialmente àqueles ligados às suas proposições normativas.³ Gostaríamos de falar sobre uma dessas críticas, para que possamos lhe ouvir um pouco mais a respeito da recepção do livro. Sobre a prática do desaprender, humildade epistêmica e contextualismo metanormativo, Ana Lopes (2018) escreve que essas posturas são essenciais para os projetos que, desde Kant, pretendem ser críticos, com o intuito de que permaneçam afastados do dogmatismo. Ela afirma que seu trabalho de identificar essas reminiscências dogmáticas na Teoria Crítica contemporânea é louvável. Contudo, segundo Ana Lopes, essas posturas “não podem ser mais do que a antecâmara de qualquer empreitada que se reivindique crítica, que dirá de uma teoria*

3 LOPES, A. C. “O que é crítico na descolonização da teoria crítica? Amy Allen e o fim do progresso”. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica* 2 (número especial), p. 66-89, 2018.

crítica que se pretenda engajada com as lutas e os desejos do presente. Humildade e modéstia não podem, assim, alçar-se como o corretivo final da teoria crítica, muito menos como o que faria a teoria crítica ‘verdadeiramente crítica’. Para que a teoria crítica seja mais crítica, talvez seja o caso de estabelecer um diálogo mais produtivo com as investigações das ciências sociais e com a vida política e não repetir os erros, já questionados de tantas maneiras, de se adotar uma posição especulativa diante da história e da concretude das relações humanas” (2018: 86). Em seu livro, o diálogo com autores decoloniais é estabelecido majoritariamente no primeiro e último capítulo, assim como notamos pouco engajamento, ao menos diretamente, com autores latino-americanos. Além disso, você escolhe dois autores europeus para a tarefa de descolonizar a teoria crítica: Foucault e Adorno. Obviamente, a importância central está nos argumentos. Entretanto, essas atitudes carregam consigo uma força simbólica e representativa. Como você responderia a essas críticas e como tem sido a recepção do seu livro por teóricos decoloniais? Como é estabelecido esse diálogo considerando sua posição social e geopolítica?

Amy Allen: Essa é uma pergunta muito importante e que tem sido central para a recepção do livro. Eu tinha alguma noção enquanto o escrevia de que não estava claro exatamente quem seria o público do livro, pois os teóricos da Escola de Frankfurt que critico seriam extremamente relutantes em aceitar minha posição, e isso terminou por se comprovar em grande medida, até onde posso perceber. Por outro lado, as pessoas que trabalham com teoria pós- e decolonial, muito provavelmente diriam algo como “nós já sabemos disso tudo, isso é extremamente

óbvio, então porque você se deu ao trabalho de escrever esse livro?”. Em retrospecto, creio que não fui cuidadosa o suficiente em minha escrita – ao menos em algumas partes do livro, e provavelmente não estava claro o suficiente em minha própria cabeça enquanto escrevia como o termo “de-colonização” estava sendo utilizado, e mesmo se esse era o termo mais adequado para descrever meu projeto..

Tendo sido pressionada nesse assunto por diversos críticos, vejo agora mais claramente que algumas de minhas próprias formulações convidam ao que eu diria ser uma leitura incorreta das metas do livro. Eu tomo responsabilidade pelas formulações que convidam a tal leitura, mas, ao mesmo tempo, acredito que é incorreto dizer que o objetivo do livro seja estabelecer algo nos moldes de uma teoria crítica inteiramente descolonizada, muito menos uma teoria crítica descolonial. O livro busca algo muito mais modesto. Antes de tudo, procura abrir um diálogo genuíno entre a tradição da Escola de Frankfurt e os campos teóricos pós-coloniais e descoloniais.

Gostaria de dizer, de forma complementar, que enquanto escrevia o livro acredito que sabia mais sobre teoria pós-colonial do que descolonial. Em verdade, desde que me transferi para a Universidade Estadual da Pensilvânia, há cinco anos, comecei a adquirir o que hoje se tornou um grupo considerável de colegas e alunos de pós-graduação profundamente interessados em teoria descolonial. Assim, tenho aprendido bastante, o que tem sido maravilhoso. Todavia, meu ponto de entrada nesses debates foi mais através de teóricos pós-coloniais, como Spivak e Chakrabarty, do que, digamos, muitos dos teóricos descoloniais latino-

americanos. Isso provavelmente explica algumas das escolhas que fiz no livro.

Como estava dizendo, o objetivo era a abertura de um diálogo entre a teoria crítica da Escola de Frankfurt e essas outras correntes de teoria crítica – teorias pós-coloniais e descoloniais – que são tremendamente importantes e influentes nos campos da humanidades críticas e ciências sociais. Queria também mostrar que a tradição da Escola de Frankfurt também tem algo a contribuir nesse diálogo, que não é como se não houvesse nada a ser dito desse lado. Porém, parecia-me que o comprometimento com narrativas fortes acerca do progresso nas teorias críticas Habermasianas e pós-Habermasianas constituíam um verdadeiro obstáculo para tal diálogo. Como poderia a teoria crítica da Escola de Frankfurt se abrir para perspectivas pós-coloniais e descoloniais enquanto permanece comprometida com uma concepção forte de modernidade (europeia) como progresso? Portanto, minha ideia era mostrar que há um modo de reler a tradição da Escola de Frankfurt que permite superar esse comprometimento com uma narrativa da modernidade europeia enquanto resultado de um processo de aprendizagem progressivo.

A propósito, esse é um outro ponto no qual o livro tem sido lido de maneira equivocada, penso. Sei que não possuo a última palavra no que concerne à interpretação do meu livro, porém insistira que minha crítica não tinha como intenção um ataque ao *conceito* de progresso. Como eu digo em uma passagem do livro: se você possui um ponto de referência normativo concreto que deseja atingir, é perfeitamente aceitável e sensato

falar em termos de se estar fazendo progresso no que diz respeito à meta ou não, ou se há um regresso em algum sentido. Por exemplo, uma criança aprendendo a usar o sanitário é um objetivo ou ponto de referência na prática de criação de uma criança, e ela pode em alguns momentos progredir na direção do objetivo e em outros pode regredir. Isso é tudo perfeitamente aceitável ao meu ver; não há problema em se falar do conceito de progresso desde que os referenciais pelos quais o progresso é medido estejam claros e acordados anteriormente. O problema reside em pensar a modernidade europeia como resultado de um processo incremental de aprendizagem sócio-evolutiva. Essa proposição é problemática conceitualmente porque ou depende de forma implícita de um ponto de vista metafísico e que transcende o contexto a partir do qual a direção da história pode ser julgada – o que é rejeitado por teóricos críticos como Habermas e Honneth, ou recai em mera autocongratulação; é também problemática politicamente devido ao modo particular como a autocongratulação histórica eurocêntrica tanto emergiu do colonialismo e do imperialismo quanto serviu para justificá-los (e continua a justificar projetos neocoloniais e neo-imperiais ainda em curso). É com esse tipo de narrativa forte que acredito estarem comprometidos Habermas e Honneth, de maneiras diversas. Portanto, após articular essa crítica, a ideia era observar se seria possível reconstruir uma abordagem diferente para a teoria crítica, uma que não dependesse da leitura progressista da modernidade. Ao fazer isso, esperava também fornecer uma abertura para o diálogo entre teorias pós- e decoloniais e a teoria crítica da Escola de Frankfurt. Essa era minha ideia central. O subtítulo

do livro, acredito, captura o aspecto “descolonizador” do meu intuito de forma mais precisa do que outras formulações ao longo do livro; a ambição de descolonizar presente no projeto é essencialmente epstêmica no sentido de repensar o papel que as narrativas da modernidade enquanto fruto do progresso histórico têm em relação às bases normativas da teoria crítica. O ponto desse trabalho todo é justamente remover essa barreira para um diálogo frutífero entre a teoria crítica da Escola de Frankfurt e as teorias pós- e descoloniais.

Isso explica, acredito, o porquê do livro estar estruturado como uma crítica imanente da tradição da teoria crítica. Minha pretensão era realizar um tipo de releitura dessa tradição, mostrando como poderíamos pensar através dela e chegar a lugares novos. É esse o motivo do livro terminar com um retorno a Adorno e Foucault, quem eu ainda estou tentando ler enquanto teórico crítico (tendo sido influenciada no início de minha carreira acadêmica pelo debate Habermas-Foucault). Ainda assim, eu percebo a estranheza de minha escolha, considerando o problema que levanto, de trazer de volta Foucault e Adorno como uma espécie de “solução”. Contudo, eu ainda acredito, como argui no capítulo cinco, que seus trabalhos oferecem recursos importantes que se relacionam com diversas questões conceituais-metodológicas – e políticas! – das teorias pós e descoloniais; acredito que se estivesse escrevendo o livro agora, eu teria ido além e me engajado mais com o trabalho de teóricos pós-coloniais e descoloniais. Desde que o livro foi publicado, tenho feito algum esforço nessa direção. Na verdade, tenho dois artigos para serem publicados, um tratando da *Ética da Libertação* de

Enrique Dussel e outro discutindo a *Crítica da Razão Negra* de Mbembe em relação com a concepção de progresso adorniana, pautada na dialética negativa, que desenvolvi em meu livro. Se eu fosse escrever o livro agora, incluiria muito mais desse material nele. À época em que terminei o livro, ainda não me sentia pronta, porém essa é certamente uma direção para a qual meu trabalho está se desenvolvendo.

Acredito então que minha resposta geral para a pergunta “como o livro tem sido recebido por teóricos descoloniais?” é que, bem, muitas pessoas apontaram uma versão do problema que Lopes identifica e eu acredito ser uma crítica justa – até certo ponto. Como disse, às vezes, essa linha de crítica assume que meu objetivo era oferecer uma teoria crítica plenamente descolonial ou descolonizante, nesse caso a falta de diálogo aprofundado com os principais autores descoloniais seria simplesmente ridícula. Porém, como já expliquei, acredito que isso seja um tanto injusto, visto que depende de uma interpretação pouco caridosa do que eu realmente estava tentando realizar com o livro. Diria também —somente como um aparte, respondendo ao modo como você formulou a pergunta— que não é exatamente verdade que o diálogo com os autores pós- e descoloniais estão restritos ao primeiro e ao último capítulos. Algo que fiz intencionalmente, e que não recebe tanta atenção quanto eu gostaria, foi organizar cada um dos capítulos críticos do livro ao redor de um diálogo entre os teóricos da Escola de Frankfurt e algumas proeminentes autoras pós-coloniais, feministas e da teoria *queer*. Desse modo, o capítulo sobre Habermas o coloca em diálogo com Saba Mahmood, o sobre Honneth com Jasbi Puar e o sobre

Forst com Gayatri Spivak. Para mim esse foi um modo intencional de costurar em todo o livro a perspectiva pós-colonial. Apesar disso, é certo que o peso desses capítulos está mais, por exemplo, na reconstrução do argumento de Habermas, provavelmente, por ser tão complicado que leva um tempo bastante longo para esmiuçar exatamente qual é o argumento. Com tudo isso dito, eu acredito sim que o núcleo dessa crítica é perfeitamente válido e eu tenho tentado o internalizar, escutá-lo e estender esse projeto ainda mais em meu trabalho mais recente através do engajamento mais direto e contínuo com o trabalho de autores pós-coloniais e descoloniais.

Nilton Chagas: *Um dos autores que influenciaram fortemente o seu trabalho é Michel Foucault. Sabemos que os traços marcadamente pós-estruturalistas de Foucault geram uma série de controvérsias vis-à-vis a tradição frankfurtiana, sobretudo, depois de Habermas. Podemos citar, por exemplo, os problemas do conhecimento, da verdade, da agência, da razão e mesmo o desacordo de Foucault com o conceito de ideologia – um tema hoje discutido pelo trabalho de Rahel Jaeggi – como uma práxis supostamente verdadeira, motivo pelo qual os foucaultianos não adotam propriamente a linguagem da “emancipação”. Por trás disso, temos o conflito entre a adoção crítica do universalismo como uma opção emancipatória ou a negação total do universalismo como uma tentativa de normatividade transformadora (isso pode ser visto, por exemplo, no livro*

*Debates Feministas de Butler, Fraser e Benhabib e Cornell*⁴). Mais recentemente, temos a abertura teórica para aquilo que é chamado de “universalismo crítico”, em Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, uma tese parcialmente adotada nos trabalhos mais recentes de Judith Butler sobre a ideia de tradução cultural, e os desenvolvimentos teóricos de Gayatri Spivak a respeito do conceito de “regionalismo crítico”. Na sua visão, e no que se refere à sua ideia de “contextualismo metanormativo”, como a Teoria Crítica deveria enfrentar tais questões? É possível associar pretensões de normatividade, que de alguma maneira exigem um certo grau de usos universalistas da linguagem, com o trabalho de Michel Foucault sem cair em uma aporia?

Amy Allen: Essa é uma pergunta realmente difícil. Acho que isso de certa forma vai ao cerne da parte conceitual do meu livro *The End of Progress*. Eu diria que o livro tem dimensões conceituais e políticas distintas, porém relacionadas. No nível conceitual, o livro tenta fornecer uma solução alternativa ao problema das bases normativas – problema para o qual a narrativa do progresso ofereceu uma solução em Habermas e Honneth. Então, construo o argumento dizendo que a questão do progresso parece atraente porque os teóricos críticos querem evitar os maus gêmeos do fundacionismo, de um lado, e do relativismo, do outro. Queremos evitar o fundacionismo porque achamos que a teoria crítica é um projeto imanente e historicamente situado. Depois de Kant e de Hegel, desistimos da ideia de pureza da razão e, em vez disso, entendemos a razão como algo enredado

4 BENHABIB, S. et al. *Debates feministas: um intercâmbio filosófico*. Trad. F. Veríssimo São Paulo: Unesp, 2018.

na história, no contexto, na linguagem, na cultura, e assim por diante. Mas isso significa abrir mão de qualquer tipo de base normativa metafísica, para fora da histórica, que poderia sustentar nossos juízos normativos. Então acho que a preocupação passa a ser: “tendo desistido do fundacionismo, como podemos evitar recair no relativismo?” E é aí que a noção de progresso começa a parecer atraente, porque se trata de uma visão de história imanente, que identifica um processo de aprendizado que se desdobra e emerge historicamente, mas precisamente por ser um processo de aprendizado, ela [a noção de progresso] justifica a afirmação de que aquilo que emerge desse processo é superior, mais desenvolvido, em relação aos estágios anteriores. E você poderia dizer que a estrutura do meu livro como um todo é um tipo de processo argumentativo por eliminação. Ele começa com: “e quanto a essa ideia de progresso como um fundamento normativo?” Há objeções políticas realmente muito fortes contra essa história da modernidade europeia como um processo de aprendizado progressivo. Mas há também uma objeção conceitual, que diz que isso acaba sendo circular, e essa é a parte do meu argumento no capítulo sobre Habermas: a história da modernidade como progresso acaba não sendo capaz de suportar o ônus que ela tem que suportar para essa teoria. Enquanto o argumento de Habermas acaba sendo circular, o argumento historicista mais direto de Honneth é, penso eu, mais bem-sucedido conceitualmente, mas também é mais vulnerável às objeções políticas. E isso me leva ao capítulo sobre Forst. Forst e eu divergimos sobre várias coisas, e tivemos vários debates públicos acalorados sobre as ideias do meu livro. Ele não concorda com

nenhuma das minhas críticas a ele. Mas nós concordamos, sim, penso eu, quanto a alguns problemas que as estratégias mais historicistas que Habermas (pelo menos em certas leituras da obra dele) e Honneth adotam. Em última instância, contudo, Forst acha que a estratégia historicista de justificação é fraca demais e é por isso que ele recorre ao que eu diria ser uma estratégia mais fundacionalista, voltando à ideia de razão prática kantiana e usando-a como uma base normativa. Acho que existe uma série de problemas com essa estratégia, mas o mais importante deles nesse contexto é que me parece que Forst acaba violando um compromisso metodológico básico da teoria crítica, transformando-a em um projeto transcendental. Sendo assim, se esses argumentos forem convincentes, o que ainda nos resta?

É aí que eu termino o livro, com uma defesa do que chamo de contextualismo metanormativo – que não é uma expressão muito feliz, tenho que dizer! Gostaria de ter colocado algo que soasse melhor, mas, de qualquer forma, a ideia é tentar oferecer uma teoria da justificação que reconheça os problemas do fundacionalismo e os problemas das narrativas do progresso histórico, uma teoria que não aceite nenhuma dessas duas maneiras de justificar a estrutura normativa com que vamos trabalhar. Então, a ideia é aceitar um tipo de contextualismo no nível metanormativo, epistemológico, sem colapsar em um relativismo moral ou político de primeira ordem. Isso é um grande rodeio para responder à sua pergunta, eu sei, mas isso tudo é para dizer o seguinte: a ideia central é distinguir, de um lado, entre contextualismo versus fundacionalismo como um tipo de oposição que opera no nível metanormativo, e entre universalismo e relati-

vismo, do outro, como um tipo de oposição diferente que opera no que eu chamo de “nível de primeira ordem” ou “nível substantivo”. Parece-me que muitos, incluindo Habermas e Forst, confundem universalismo com fundacionalismo. E é por isso que eles pressupõem que, se você for um contextualista quanto à normatividade, então você também deve ser um relativista, porque esses dois níveis colapsam entre si. Em vez disso, tentei mantê-los separados e dizer que se pode ser contextualista quanto às fontes da normatividade e não ter de enredá-las em uma narrativa forte de progresso ou em uma teoria fundacionista da razão prática como um modo de justificá-las, e ainda assim se manter apegado a certos compromissos normativos universais no nível do conteúdo. O universalismo levanta uma questão sobre o *escopo* do compromisso normativo que se tem: quem está incluído? O contextualismo, por outro lado, é uma resposta a uma questão epistemológica: como esses compromissos são fundamentados ou justificados? Seriam eles fundamentados em uma teoria da normatividade que apela para princípios transcendentais ou narrativas de progresso histórico ou para contextos históricos contingentes?

Nesse sentido, eu penso que a minha posição é completamente compatível com algo como a terminologia que Butler usa no seu debate com Laclau e Žižek: Universalismo Contingente. Há certas normas que endossamos que são universais no escopo de sua aplicação, mas que não são transcendentais ao contexto, verdades apriorísticas, e sim verdades históricas contingentes que viemos a sustentar. E acho que isso é compatível com muito do que Foucault ou diz ou deixa subentendido em relação à nor-

matividade. Na verdade, ele não tem muito a dizer sobre a questão da normatividade, pelo menos não diretamente. Todavia, eu o leio como se ele sempre estivesse meticulosamente expondo a contingência histórica de nossas formas de pensar, de nossas maneiras de ordenar as coisas, de nossas categorias normativas etc. Esse é o aspecto genealógico do seu trabalho. Ainda assim, há partes, particularmente no seu trabalho tardio, em que ele explicitamente endossa valores do Esclarecimento, como liberdade e crítica. A forma como eu concilio esses dois aspectos do trabalho de Foucault é lendo-o como se ele implicitamente trabalhasse com alguma versão da distinção que eu articulo entre um universalismo forte no nível metanormativo (ou no nível da epistemologia normativa, se você preferir) e, ao mesmo tempo, compromissos substantivos com a liberdade, a crítica, e até mesmo os direitos humanos, no nível normativo.

Saulo de Matos: *Mudando de assunto novamente, lemos em seu site pessoal da Universidade do Estado da Pensilvânia que você está trabalhando atualmente em um livro sobre a relação entre psicanálise e teoria crítica. Você poderia falar um pouco sobre este projeto? Como devemos entender o papel da psicanálise na tradição da Escola de Frankfurt?*

Amy Allen: O novo livro será lançado em dezembro, então, está basicamente finalizado neste momento. Na verdade, eu acabei de enviar o manuscrito revisado de volta para a editora algumas semanas atrás. É um projeto em que venho trabalhando há pelo menos dez anos. Eu me interessei muito pela psicanálise em

parte pelo trabalho que fiz sobre *A Vida Psíquica do Poder* (1997), de Judith Butler, no capítulo quatro do meu livro *The Politics of Ourselves* (2008). Na época em que estava escrevendo-o, comecei a perceber que precisava saber mais sobre psicanálise, fazer minha própria leitura da psicanálise, para realmente refletir sobre muitas das questões que ela levanta nesse livro. Então foi isso que me colocou nesse caminho.

Eu também percebi – e esta é uma crítica comum à Escola de Frankfurt contemporânea, articulada por pessoas como Joel Whitebook, Jessica Benjamin, Noëlle McAfee, Johanna Meehan e outros – que o fato de a teoria crítica ter deixado, em grande parte, de se envolver com a psicanálise foi uma perda real para a tradição. Sempre simpatizei com essa visão, em parte por achar que ler Freud, ler psicanálise, é muito frutífero e produtivo para pensar sobre as questões e desafios que enfrentamos como teóricos críticos: a relação entre indivíduo e sociedade, o enraizamento de estruturas de opressão na psique, os obstáculos à emancipação e suas perspectivas de realização, e assim por diante. Assim, de certa forma, a pretensão é que o livro sirva como argumento geral do porquê os teóricos críticos, trabalhando especificamente na tradição da Escola de Frankfurt, devem se engajar novamente com a psicanálise, por que precisamos da psicanálise, agora mais do que nunca, para fazer o trabalho crítico que queremos fazer.

Mais especificamente, eu defendo uma vertente em particular da teoria psicanalítica, nomeadamente, a vertente que emprega a noção de pulsões, e em particular, a pulsão de morte entendida como agressão primária. Como vocês provavelmente

sabem, a noção da pulsão de morte é muito controversa mesmo na história da psicanálise; na verdade, muitos contemporâneos de Freud acharam a ideia da pulsão de morte totalmente embaraçosa quando ele a apresentou pela primeira vez, e não quiseram se envolver com isso. E eu acho que a ênfase nas pulsões é uma das principais razões pelas quais os teóricos críticos – Habermas e aqueles que o seguiram – se afastaram da psicanálise, porque é realmente difícil ver como a teoria das pulsões em geral, e a pulsão de morte em particular, pode ser consistente com a metodologia da teoria crítica. Notadamente, este não foi o caso para os teóricos de Frankfurt da primeira geração, como Adorno, Horkheimer e Marcuse; todos estes pensaram que nós precisamos de um conceito como o de pulsão de morte para dar sentido à destrutividade das sociedades modernas. Então, parte do que tento fazer no livro é argumentar que a teoria crítica precisa de um conceito como agressão primária para entender a profundidade do conflito e destrutividade na vida social e política humana, e também que há uma maneira de ler a pulsão de morte e a agressão primária que é compatível com as restrições metodológicas da teoria crítica.

Meu argumento para esta última afirmação centra-se no trabalho de Melanie Klein, que eu considero uma teórica psicanalítica fascinante e um tanto subestimada. Certamente, Klein teve enorme influência no desenvolvimento da psicanálise britânica e movimentos relacionados, como as relações objetais e, mais tarde, a teoria do apego. E tem havido certo ressurgimento do interesse em seu trabalho nos últimos anos, principalmente por pessoas que trabalham com teoria do afeto e

teoria *queer*, incluindo o livro mais recente de Judith Butler. Ainda assim, Klein não recebeu o tipo de atenção que alguém como Lacan gerou na teoria crítica, amplamente interpretado. E quase não houve discussão sobre o trabalho de Klein por teóricos críticos da Escola de Frankfurt. A razão pela qual Klein é tão importante para o meu projeto é que ela é uma teórica da pulsão fortemente comprometida com a dualidade das pulsões e com o que poderíamos chamar de ineliminabilidade da agressão primária, mas ela também é, como eu a leio, uma teórica intersubjetiva. Ela é a principal precursora da teoria das relações objetais, então toda a sua análise da psique baseia-se na relação do bebê com seu objeto primário – tradicionalmente, para Klein, a mãe, e particularmente, o seio da mãe. Toda a sua análise da psique baseia-se na relação com o objeto primário e no tipo de transformações pelas quais essa relação passa no período pré-Edipiano. O que é conceitualmente tão fascinante e original em sua análise é que ela é *tanto* uma teórica da pulsão *quanto* uma teórica intersubjetiva, então ela oferece essa rica análise da fantasia, do inconsciente, das pulsões e do impacto que elas têm em nossas relações com nós mesmos e com os outros, que é ao mesmo tempo completamente social e relacional. Na verdade, as pulsões em si são sociais e relacionais, para Klein – elas são o que eu chamo, seguindo Mitchell e Greenberg, paixões relacionais. É precisamente esse tanto/quanto que eu acho realmente fascinante sobre o trabalho dela.

Então, Klein é a figura central do livro. Em muitos aspectos, o livro é centrado em como a psicanálise fornece à teoria crítica o que Honneth chama de concepção realista de pessoa, ou

seja, uma concepção que não é excessivamente idealizada normativamente, que não espera que as pessoas sejam mais racionais do que são capazes de ser. E eu começo argumentando que Klein oferece tal concepção. Em seguida, nos capítulos posteriores busco investigar as implicações dessa concepção realista de pessoa – e, em particular, o compromisso com a agressão primária – para pensar sobre coisas como progresso, crítica e as perspectivas de emancipação e transformação social.

Saulo de Matos: *Existe alguma relação entre a crítica ao progresso em seu livro *The end of progress* e o seu novo projeto sobre psicanálise?*

Amy Allen: Sim, acabei de mencionar isso brevemente, mas poderia dizer ainda mais algumas coisas sobre esse assunto. Há dois capítulos que tratam especificamente do tema do progresso no livro da psicanálise. Na verdade, existe uma relação muito profunda entre esses dois projetos de livros porque, inicialmente, eu pretendia que eles fossem apenas um único livro. Ambos os livros nasceram desse projeto que comecei há mais de uma década, quando me pediram para escrever um artigo sobre a questão do futuro da teoria crítica – provavelmente, por volta de 2008 – e comecei a pensar, o que mais uma vez não é um pensamento original para mim, que o melhor caminho para a teoria crítica era voltar a alguns dos *insights* dos teóricos da primeira geração da Escola de Frankfurt. Para mim, o texto decisivo continua sendo *Dialética do Esclarecimento*, que é uma obra fantástica,

sobre a qual eu constantemente continuo lecionando e que considero incrivelmente contemporânea.

Destarte, como eu leio, há duas correntes em *Dialética do Esclarecimento*: uma delas é uma crítica da filosofia hegeliana da história e das teorias do progresso e a outra é uma crítica freudiano-nietzschiana ao ego racional. Na medida em que você identifica essas duas correntes, você pode constatar o quanto a teoria crítica contemporânea, partindo de Habermas, deu um passo para trás e repensou ambas as vertentes, defendendo tanto uma visão evolutivo social do desenvolvimento ou progresso histórico quanto um modelo de desenvolvimento do eu (*self*). E, tal qual eu compreendo, esses dois pontos são retomados em conjunto por Habermas, i. e., existe uma homologia estrutural entre os tipos de processos de aprendizagem que ocorrem nesses dois domínios. Portanto, na tradição da teoria crítica, essas questões sobre o progresso histórico e o desenvolvimento do ego racional se unem. E uma das razões pelas quais a teoria crítica deve voltar a se envolver com a psicanálise é que isso pode nos ajudar a questionar um pouco o desenvolvimentismo residual em nosso pensamento sobre a história e sobre o eu (*self*). E, novamente, esta é uma das razões pelas quais Klein é tão interessante, porque sua metapsicologia não depende do modelo clássico freudiano de desenvolvimento psicosssexual, do oral, ao anal, à sexualidade genital. Isso não quer dizer que Klein não aceite a teoria do desenvolvimento psicosssexual de Freud; claramente, ela aceita essa teoria. Mas, como sua versão da psique se concentra nos estágios pré-edípicos de desenvolvimento e nas relações com o objeto primário, sua metapsicologia não tem

nada a ver com essa trajetória de desenvolvimento. Ela tem um modelo posicional da psique em oposição a um modelo de estágio de desenvolvimento rigidamente hierárquico.

Assim, os dois livros estão intimamente ligados temática e conceitualmente. Porém, dois dos capítulos do livro de psicanálise focam explicitamente a questão do progresso. Um deles aborda o papel das teorias da evolução social e do progresso histórico na obra de Freud, e revela como a aderência de Freud a uma forte teoria desenvolvimentista da evolução social e sua defesa da ciência secular e da modernidade europeia se unem em seu uso muito problemático do termo “primitivo” para se referir tanto aos estágios psíquicos arcaicos quanto às sociedades indígenas realmente existentes. Assim, esse capítulo apresenta uma crítica ao desenvolvimentismo de Freud e ao mesmo tempo relê *O mal-estar na civilização* para revelar sua posição não oficial sobre questões de progresso e evolução social, uma posição que é muito mais, para usar meus termos, problematizante do que vindicatória. E assim, nesse capítulo, eu me engajei em várias críticas a Freud por teóricos pós-coloniais e filósofos crítico-raciais, que expuseram as suposições racistas e eurocêntricas embutidas em seu uso do termo “primitivo”, ao mesmo tempo em que descobri recursos no trabalho de Freud para uma crítica radical da própria ideia de progresso histórico (ou regresso).

O outro capítulo se volta para a questão de que tipo de concepção de progresso seria possível, uma vez que levamos em conta uma versão psicanalítica realista de pessoa. Em particular, assume-se frequentemente que adotar o conceito de pulsão de morte significa que o progresso é impossível. Não creio que isso

seja verdade, mas ainda vale a pena perguntar que tipo de progresso podemos prever, que tipo de emancipação pode fazer sentido, à luz do compromisso com a agressão primária que defendo anteriormente no livro. E aqui eu estendo alguns dos argumentos que eu fiz em um artigo anterior chamado: “Emancipação sem Utopia”. A ideia básica é que se pode defender uma concepção significativa de emancipação que é profundamente negatvista no sentido de que ela começa com um diagnóstico de dominação no presente e depois pergunta como essas relações e estruturas de dominação podem ser melhoradas ou transformadas. Em outras palavras, o objetivo é pensar em como, mesmo que aceitemos o postulado da pulsão de morte entendida como agressão primária, isto não significa que não haja possibilidade de progresso no sentido de melhoria moral, social ou política. Isto é assim por uma série de razões. Uma razão é que ainda podemos pensar em formas melhores e piores de administrar a destrutividade e a agressão e, como diria Klein, interromper as formas que a angústia e a agressão se reforçam mutuamente. Outra é que é um erro pensar que a pulsão de morte é totalmente negativa; ela tem um papel positivo a desempenhar também na transformação. Essa é uma percepção que também é central no trabalho de Lacan, ou seja, que parte da transformação é o espaço de desobstrução para algo novo através da quebra ou desmantelamento das estruturas e instituições existentes. Dessa forma, a agressão e a destrutividade têm um papel positivo a desempenhar na medida em que abrem espaço para a mudança. Por essas duas razões, não temos que abrir mão da

possibilidade de progresso no futuro só porque apoiamos a ideia de agressão primária.

Saulo de Matos: *Como você avalia as diferenças em relação à discussão sobre seu trabalho nos Estados Unidos e na Alemanha? Existem diferenças entre o debate sobre Teoria Crítica (Escola de Frankfurt) na Alemanha e nos Estados Unidos?*

Amy Allen: Bom, meu livro sobre progresso acabou de ser traduzido para o alemão. A tradução saiu em novembro de 2019 e Martin Saar, sucessor de Axel Honneth na cadeira de Filosofia Social na Universidade de Frankfurt e um teórico crítico brilhante, escreveu um belo posfácio à edição alemã, introduzindo o livro para a audiência alemã, o que foi uma grande honra para mim. Aconteceu também uma conferência em Bremen, em novembro de 2019, para celebrar a publicação da tradução para o alemão. Então, eu diria que esses foram os primeiros elementos da recepção oficial do livro na Alemanha. É claro, vários colegas alemães leram [o livro] em inglês quando foi publicado pela primeira vez, mas a tradução está lançando uma nova rodada de discussões. Acho essa parte da recepção interessante – e, claro, é muito estranho, de certa forma. Afinal, em alguns aspectos, a Escola de Frankfurt pertence à história e à tradição filosófica da Alemanha, e eu sou uma estranha a ela. Lembro de quando estava me candidatando para uma bolsa pela Fundação [Alexander von] Humboldt em 2009, para financiar o período em Frankfurt que foi o ponto de partida da pesquisa para este livro e também para o livro sobre psicanálise. Quando eu estava traba-

lhando na minha solicitação, tive uma conversa com Tom [Thomas] McCarthy. Ele estava me dando um feedback a respeito de como eu estava definindo minha proposta e eu estava sendo um pouquinho reticente, quando ele me disse algo no seguinte sentido: “Sabe, Amy, você está lhes contando a história deles e você precisa tomar muito cuidado sobre como você se posiciona em relação a essa discussão”. Aquilo foi difícil de ouvir, de certa forma, mas também me ajudou muito a pensar sobre essas questões de tradição e recepção.

Porém, curiosamente, achei a recepção oficial na Alemanha mais amigável do que a nos Estados Unidos da América, o que é um pouco surpreendente. Afinal, o livro é muito crítico a Habermas e à maior parte das figuras pós-habermasianas da Teoria Crítica alemã. Gosto de pensar que é *respeitosamente* crítico. Foi importante para mim apresentar leituras generosas dessas pessoas porque seus trabalhos são realmente importantes. Além disso, Axel Honneth e Rainer Forst são amigos e mentores intelectuais meus – Habermas menos, porque não tenho tanto uma relação pessoal com ele, apesar de tê-lo encontrado várias vezes –, então, eu certamente não queria que o livro fosse um massacre. Eu queria levar o trabalho deles muito a sério, estudá-los com cuidado e então dizer “Certo, acho que os problemas são esses...” E é claro que há desacordos sobre se fui bem-sucedida nisso. Ouvi de alguns habermasianos nos Estados Unidos que estavam bastante chateados com o que eu escrevi e acharam [o texto] pouco generoso com Habermas em particular. Fui acusada de montar um ataque *ad hominem* a Habermas – o que é um pouco ridículo, na minha opinião, e só poderia ter sido dito por

alguém que não entende como funciona a falácia *ad hominem*. Mas, por qualquer que seja a razão, eu não sofri essa reação na Alemanha, e eu não poderia lhe explicar por quê. [risos]

Curiosamente, em certa medida a recepção amigável na Europa pode ser em função do fato de que o tipo de crítica descolonial que foi mais proeminente na discussão norte-americana foi bem menos proeminente na Alemanha. E isso se dá porque, infelizmente, há pouca aceitação de teorias pós- e descoloniais na filosofia alemã, pelo menos até onde posso ver. Acho que isso está começando a mudar, mas de modo geral não tem estado em voga na discussão alemã até agora, e acho que isso diz mais sobre o estado da disciplina de filosofia na Alemanha em comparação com os Estados Unidos do que sobre meu livro. Por outro lado, a Teoria Crítica é bem menos popular nos Estados Unidos. Em vez disso, você tem uma proliferação de uma variedade de teorias críticas. Se você conversar com filósofos ou teóricos políticos e disser “eu trabalho com Teoria Crítica”, eles não necessariamente vão pensar que você quer dizer Escola de Frankfurt. Você tem de dizer “eu trabalho com a Escola de Frankfurt”, “eu trabalho com Adorno”, ou o que quer que seja. Só então eles provavelmente saberiam o que é isso, é claro, mas essa tradição não é tão intimamente relacionada com o termo “teoria crítica”, porque nos Estados Unidos temos o pós-estruturalismo, feminismo, teoria pós-colonial, teoria *queer*, estudos trans, filosofia racial crítica e todas essas outras abordagens que também são teorias críticas no sentido mais abrangente do termo, mesmo que elas não necessariamente se descrevam dessa forma. Até onde posso ver, a situação é bem diferente na Alema-

nha. Eu não passei muito tempo na academia alemã e faz quase uma década que estive lá como bolsista da Humboldt. Mas, não acho que tenha mudado muita coisa. Sequer há muitas professoras mulheres de filosofia, quanto mais filósofas feministas, filósofos estudando raça, teoria *queer*, questões trans, teoria descolonial etc. Isso está começando a mudar, mas o sistema acadêmico alemão é tão hierárquico, tão difícil que demora muito para conseguir uma cadeira de professor. O processo parece para mim – como uma estranha – tender demasiadamente para a tradição. [riso]. É, intelectualmente, um contexto bastante conservador e disciplinar comparado aos Estados Unidos, onde eu considero que há uma proliferação de teorias críticas. Para ser mais precisa, não quero sugerir que tudo é maravilhoso nos Estados Unidos ou que a filosofia como uma disciplina é sempre acolhedora com novas teorias críticas. Ainda assim, eu diria que, apesar de certamente não ter sido fácil, as coisas mudaram dramaticamente em quase trinta anos desde que comecei a graduação. Isso aconteceu em parte devido ao florescimento, em universidades americanas, de disciplinas como estudos feministas, de gênero e sexualidade, estudos afro-americanos, estudos latinos, estudos indígenas e assim por diante. Então, há muita energia nesses campos nos Estados Unidos e isso ajuda a apoiar aqueles de nós que estão tentando trazer os *insights* dessas disciplinas para influenciar a filosofia acadêmica *mainstream*.

Na Alemanha, em contraste, se você disser “Teoria Crítica”, isso significa a Escola de Frankfurt [risos], e eles veem isso como parte da tradição deles. Mas, é claro, ela não pertence apenas a eles e eu acho que muitos trabalhos novos e interessan-

tes em Teoria Crítica estão sendo feitos agora por acadêmicos de fora da Alemanha, que estão repensando essa tradição em relação a diferentes questões, diferentes literaturas e histórias, diferentes contextos políticos e sociais.

Saulo de Matos: *E, finalmente, para os estudantes interessados em teoria crítica, quais seriam os cinco livros que você poderia recomendar para que nos leve para o seu mundo filosófico?*

Amy Allen: Esta é uma excelente questão. Eu não sei se quero estar completamente amarrada a esta lista, mas eu poria, definitivamente, *Dialética do Esclarecimento* no topo dela. Este é um texto que eu tenho ensinado muito durante a última década, relendo e escrevendo sobre, e isto continuamente brota em meu pensamento. Quer dizer, eu ainda não o compreendo por completo; sempre que eu leciono sobre o livro, os estudantes perguntam sobre passagens particulares e eu tenho de dizer: “Eu não tenho a menor ideia do que isso significa”. Este é um texto que é tão denso e difícil, demanda muitas releituras cuidadosas, mas também recompensa essas múltiplas releituras.

Eu também listaria a *História da loucura*, de Michel Foucault, que é um livro verdadeiramente maravilhoso. É tão intimidador ler esse livro e perceber que foi sua tese de doutorado, porque é tão brilhante. E, também, penso eu, o livro guarda consigo de forma germinal muitas, se não a maioria, das ideias que ele passa o resto de sua carreira trabalhando e atravessando, e para mim, isso é simplesmente incrível. Além de ser lindamente escrito, um trabalho incrível do ponto de vista estilístico.

Eu também diria *A vida psíquica do poder*, de Judith Butler. Eu escrevi minha dissertação sobre o conceito de poder na teoria feminista e sempre achei os trabalhos de Butler sobre o poder muito inspiradores e convincentes. Este livro talvez seja o meu favorito dela e eu tenho lido praticamente tudo que ela tem escrito ao longo dos anos.

Pelo fato de ter estado trabalhando por muito tempo com a psicanálise recentemente, o próximo livro que eu incluiria seria *O mal-estar na civilização*, de Freud, que é um livro que eu poderia ler e ensinar todos os anos pelo resto da minha carreira e ser totalmente feliz, eu não acredito que um dia me cansarei dele.

O último é um pouco diferente, mas este é um livro que eu tenho gastado muito tempo lutando em meu atual trabalho sobre psicanálise: *Freud: an intellectual biography*, de Joel Whitebok. É uma majestosa releitura da obra intelectual de Freud com sua vida, que compreende Freud a partir da dupla perspectiva da Psicanálise e da Teoria Crítica, porque Whitebook pisa em ambos os mundos. Mesmo que eu discorde com algumas das posições filosóficas que Whitebook defende, não poderia recomendar mais esse livro; é um livro realmente maravilhoso. São cinco. Eu poderia continuar, mas não o farei [risadas].

Recebido em 24/01/2021

Aprovado em 26/03/2021