



vol.2
n°especial





DISSONÂNCIA

VOLUME 2, NÚMERO ESPECIAL AMY ALLEN,
JUNHO/2018

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

EQUIPE EDITORIAL: Adriano Márcio Januário, Bárbara Santos, Bruna Batalhão, Fernando Bee, Inara Marin, Maria Érbia Cássia Carnaúba (in memoriam), Mariana Teixeira, Olavo Ximenes, Paulo Yamawake, 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: Railway Train (sem data) de Henry Scott Tuke (<http://warburg.chaa-unicamp.com.br/obras/view/15361>)

PARTICIPANTES DO VOLUME

Ana Claudia Lopes é doutoranda em Filosofia pela UNICAMP e suas áreas de pesquisa são Ética e Filosofia Política

Amy Allen é professora de filosofia na *Pennsylvania State University* e autora de *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*

Felipe Gonçalves Silva é professor do departamento de Filosofia da UFRGS e pesquisador do CEBRAP

Inara Marin é pesquisadora do CEBRAP e doutora em *Psychanalyse et Psychopathologie* pela *Université Paris Diderot*

Ingrid Cyfer é professora de Teoria Política do Curso de Ciências Sociais da UNIFESP e pesquisadora do CEBRAP

Rúrion Melo é professor do departamento de Ciência Política da USP e pesquisador do CEBRAP

SUMÁRIO

EDITORIAL

APRESENTAÇÃO, p7

Inara Marin e Ingrid Cyfer

ARTIGOS

O FIM DO PROGRESSO, p14

Amy Allen

RAZÃO, NARRATIVA E CORPO NO MODELO DE SELF DE SEYLA

BENHABIB, p43

Ingrid Cyfer

O QUE É CRÍTICO NA DESCOLONIZAÇÃO DA TEORIA CRÍTICA?

AMY ALLEN E O FIM DO PROGRESSO, p66

Ana Claudia Lopes

DÉFICIT PSICANALÍTICO NA TEORIA CRÍTICA FEMINISTA, p90

Inara Marin

DIMENSÕES POLÍTICAS DO RECONHECIMENTO E SEUS LIMITES,

p112

Rúrion Melo

AMY ALLEN E O EMPODERAMENTO DO MUNDO DA VIDA, p149

Felipe Gonçalves Silva

EDITORIAL

APRESENTAÇÃO

Inara Marin e Ingrid Cyfer

Amy Allen é uma filósofa estaduniense reconhecida internacionalmente como um expoente da teoria crítica. Sua reflexão se encontra na intersecção de diversos campos, tal como proposto pelo modelo interdisciplinar da Teoria Crítica. Allen se preocupa com a crítica da economia política, crítica da cultura, feminismo e com a psicanálise. Além disso, ela é uma importante interlocutora das principais referências da teoria crítica contemporânea, tal como Jürgen Habermas, Axel Honneth, Rainer Forst, Joel Whitebook e Nancy Fraser.

Desde o início de sua trajetória intelectual, Allen integrou-se a um ambiente acadêmico privilegiado do ponto de vista da formação e interlocução no campo da Teoria Crítica, em particular da Teoria Crítica pós-habermasiana. No período em que cursou e escreveu seu doutorado na *Northwestern University*, o Departamento de Filosofia dessa universidade

8 | reunia dois dos mais importantes nomes da teoria crítica dos Estados Unidos, Thomas McCarthy e Nancy Fraser. A tese de Allen, orientada por Fraser, foi impactada por esse contexto, especialmente por um dos elementos preponderantes na reflexão de Fraser da época: a reflexão sobre concepções feministas de poder¹.

No entanto, apesar de ter herdado esse aspecto da agenda de Fraser na tese de doutorado, foi somente em seu segundo livro, *The Politics of Ourselves: Power, Autonomy and Gender in Contemporary Critical Theory* (2008), que se pode observar um engajamento mais direto de Allen com a teoria crítica habermasiana, assim como com o projeto de Fraser de articulá-la ao pós-estruturalismo de Michel Foucault e Judith Butler.

Em março de 2016, Allen veio ao Brasil participar de um ciclo de eventos organizado pelo CEBRAP e pelo Departamento de Filosofia da USP, com financiamento da FAPESP. Dois meses antes, Allen havia lançado seu terceiro livro *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, em que retoma algumas das discussões de seu trabalho anterior, mas aponta menos na

¹ A tese de Allen foi publicada em livro sob o título *The Power of Feminist Theory: Domination, Resistance and Solidarity*. Boulder, Colo.: Westview, 1999.

direção da articulação entre Foucault, Butler e Habermas, e | 9
mais para uma crítica pós-colonial à teoria crítica contemporânea, especialmente a Jürgen Habermas, Rainer Forst e Axel Honneth.

Allen proferiu palestras, a primeira delas no Departamento de Filosofia da USP, a segunda na Faculdade de Direito da USP e a última no Centro de Pesquisa e formação do SESC. Nessas ocasiões, a filósofa apresentou um texto de transição entre seu livro de 2008 e de 2016, cuja tradução foi publicada pela Revista Novos Estudos². No CEBRAP, foi realizado um quarto encontro: o Colóquio *Autonomia, Poder e Gênero*. O evento teve início com a fala de abertura de Amy Allen, seguida de duas mesas em que foram apresentados trabalhos que dialogam diretamente com o pensamento da autora. Os artigos reunidos nesta Edição Especial do Segundo Volume da *Dissonância: Revista de Teoria Crítica* correspondem àqueles que foram apresentados oralmente no Colóquio do CEBRAP³.

² Allen, A. “Emancipação sem utopia: sujeição, modernidade e as exigências normativas da teoria crítica feminista”. (Tradução: Inara Marin, Felipe Gonçalves Silva e Ingrid Cyfer). *Novos estudos CEBRAP*., n. 103, Novembro de 2015.

³ Além dos textos publicados neste número, foi também apresentado no Colóquio o texto de Arthur Bueno “*Power and Autonomy: Sociological Considerations*”.

10 | A primeira mesa teve início com a apresentação do texto “Déficit Psicanalítico na Teoria Crítica Feminista” de Inara Marin. Em sua apresentação, a autora propôs um retorno à teoria lacaniana como forma de superar o déficit psicanalítico na Teoria Crítica Feminista. Com base nas noções lacanianas de identificação simbólica e imaginária e dos conceitos de “ideal do eu” e “eu ideal”, Marin buscou mostrar o modo como a psicanálise pode se revelar uma ferramenta que contribui de modo decisivo para a produção de diagnósticos de tempo, limitação das utopias, e apresentação de formas de subordinação não patológicas.

Em seguida, Ingrid Cyfer apresentou o texto “Razão, narrativa e corpo no modelo de self de Seyla Benhabib”. Partindo da crítica de Amy Allen ao que seria um núcleo racionalista do modelo narrativo de self de Benhabib, o texto propõe, em primeiro lugar, um deslocamento da discussão sobre o “núcleo do self” para a “corporificação do self”. Em seguida, sugere que o modelo de Benhabib pode responder às críticas de Allen, mas que para fazê-lo seria necessário articular a noção de corporificação inscrita na concepção de self de Benhabib com recursos teóricos que “a rede de dependência” de Carol Gilligan não pode oferecer, mas que podem ser encontrados na noção de *corpo como situação* de Simone de Beauvoir.

A segunda mesa teve início com o texto “Amy Allen e o empoderamento do mundo da vida” de Felipe Gonçalves Silva, que discutiu a proposta de Allen de investigar, na obra de Habermas, vestígios de diferentes modos de inscrição do poder na reprodução simbólica do mundo da vida, combatendo uma interpretação preponderante que reduz a crítica do poder em Habermas à tese da “colonização sistêmica”. | 11

Rúrion Melo apresentou o artigo “Dimensões políticas do reconhecimento e seus limites” no qual ressaltou a importância propriamente política do conceito de reconhecimento salientando tanto as contribuições quanto as dificuldades que a concepção de reconhecimento de Axel Honneth apresenta para uma reflexão sobre a política para, então, propor uma maneira frutífera, mas mais modesta, de empregar politicamente o conceito de reconhecimento, admitindo algum grau de indeterminação prática da política.

Ana Claudia Lopes, por sua vez, apresentou uma resenha do livro de Amy Allen publicado em 2016, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. A resenha, intitulada “O que é crítico na descolonização da teoria crítica? Amy Allen e *O Fim do Progresso*”, discute as objeções de Allen às estratégias neo-hegelianas e neokantianas adotadas na teoria crítica a partir de Habermas para, em seguida, analisar

Apresentação

12 | a contraproposta da autora de uma genealogia problematizante e um contextualismo metanormativo.

Esperamos com a publicação do artigo com o qual Amy Allen abriu o Colóquio, juntamente com os textos apresentados nas mesas que se seguiram à sua fala, expandir as discussões ocorridas presencialmente no CEBRAP para um público mais amplo e assim contribuir para intensificar no Brasil debates e pesquisas acerca das questões que a obra de Amy Allen tem suscitado na Teoria Crítica Contemporânea.

Boa leitura!

ARTIGOS

O FIM DO PROGRESSO*

Amy Allen

O título deste artigo é inspirado pelas palestras de Theodor Adorno sobre o progresso, nas quais a afirmação de que o progresso ocorre apenas onde ele chega ao fim é um tema recorrente. Embora as preocupações particulares de Adorno com as alegações sobre o progresso sejam algo diferente das minhas – tendo que ver com o horror de Auschwitz e a ameaça da guerra nuclear –, eu tenho uma fundamental simpatia com o que considero ser a principal ideia que anima sua proposta: que o alijamento de leituras falsas e ideológicas da história em termos de progresso é necessário para que possamos efetuar progresso moral ou político no futuro. Em outras palavras, a ideia-chave é desacoplar as alegações sobre a possibilidade de progresso no futuro – o que eu chamo de progresso como um imperativo – das leituras da história como uma história de

* Este artigo é uma tradução feita por Bárbara Thais de Abreu dos Santos da apresentação pronunciada em inglês por Amy Allen no colóquio *Autonomia, Poder e Gênero*, realizado no CEBRAP em 2016.

progresso – o que chamo de progresso como “fato”. A meu ver, essa maneira de pensar o progresso fornece uma importante correção para o papel que o progresso desempenha na teoria crítica da escola de Frankfurt contemporânea, a qual tende a adotar uma estratégia neo-hegeliana em um sentido amplo para fundamentar a normatividade e, desse modo, enraíza sua visão do progresso enquanto um imperativo moral ou político em uma alegação sobre o progresso como um “fato”. Essa estratégia é vulnerável a objeções tanto conceituais como políticas, que discuto abaixo. No entanto, crucialmente, a visão alternativa de Adorno também evita recorrer à pretensões fundacionalistas, trans- ou não-históricas sobre a validade normativa para fundamentar sua concepção de progresso moral ou político orientada para o futuro. Nesse sentido, ela também fornece uma alternativa às estratégias neokantianas de fundamentação da normatividade segundo as quais o progresso é um conceito normativamente dependente indexado à um direito moral fundamental. Assim, a ideia de Adorno sobre o fim do progresso permanece fiel aos objetivos metodológicos da teoria crítica e melhor evita os problemas conceituais, políticos e metodológicos que assolam as considerações

16 | teórico-críticas alternativas da normatividade e do progresso.

1. PROGRESSO NA TEORIA CRÍTICA (VISÃO GERAL)

Os teóricos críticos da primeira geração da Escola de Frankfurt, particularmente tão somente uma catástrofe em curso que arrasa os destroços aos pés do anjo da história (BENJAMIN 2007: 257-8). Da mesma forma, em suas palestras sobre a filosofia da história, Adorno observa que a catástrofe de Auschwitz “faz com que toda discussão de progresso em direção a liberdade pareça ridícula” e faz com que a “mentalidade afirmativa” que envolve essa discussão pareça “a simples afirmação de uma mente que é incapaz de encarar o terror e, com isso, o perpetua” (ADORNO 2006: 7). Em seu ceticismo com respeito ao discurso do progresso, Benjamin e Adorno foram acompanhados por outros dois grandes pensadores políticos do século XX, que merecem ser chamados de teóricos críticos no sentido mais amplo desse termo, Hannah Arendt e Michel Foucault. Essas críticas teóricas ao progresso, que tendiam a se concentrar na natureza altamente metafísica da filosofia da história que sustentava

tais alegações, coadunam-se com a crítica política ao progresso na obra de teóricos anticoloniais como Frantz Fanon, CLR James, Aimé Césaire e outros, que descobriram o papel altamente ideológico que alegações de progresso e de desenvolvimento desempenharam na justificativa de projetos de imperialismo e de colonialismo. | 17

Com efeito, o coro de vozes que critica a ideia de progresso tem sido tão forte que seria possível pensar que o conceito havia sido relegado ao caixote de lixo da história. E, no entanto, a ideia de progresso tem feito um retorno silencioso na teoria crítica da Escola de Frankfurt. A começar por Jürgen Habermas, os teóricos críticos vêm reformulando o conceito de progresso em uma veia mais pós-metafísica, deflacionária, diferenciada e pragmática, em um esforço para separá-la da filosofia da história tradicional na qual estava incorporada anteriormente. Eles também procuraram responder à crítica política ao progresso como inerentemente eurocêntrico ou imperialista (em especial MCCARTHY 2009). Neste artigo, eu examino algumas das principais estratégias e argumento que estas ainda são vulneráveis às objeções conceituais e políticas. Em seguida, esboço uma alternativa adorniana.

18 | As reformulações recentes do conceito de progresso são motivadas, pelo menos em parte, pelo pensamento de que a teoria crítica de certa forma depende crucialmente da ideia de progresso, de que não se pode ser um teórico crítico sem se comprometer com alguma noção de progresso. Antes de examinar as reformulações recentes do progresso na teoria crítica, quero esboçar os argumentos gerais que tem sido oferecidos para apoiar essa afirmação e falar um pouco mais sobre o que se entende por progresso nesse contexto.

Primeiro, o que se entende por progresso. Pode-se falar sobre o progresso em relação a muitos objetivos ou pontos de referência diferentes; para qualquer objetivo ou meta particular que eu tenha, posso entender-me como me aproximando ou me afastando de alcançá-lo. Nesse sentido, posso falar que fiz progresso em meu treinamento para uma maratona ou na finalização do manuscrito de meu livro, e tudo o que preciso para dar sentido a essas afirmações é um sentido claro do padrão mediante o qual o progresso está sendo medido. O discurso tradicional do progresso histórico, tal como surgiu na tradição do Esclarecimento europeu, tendeu a fazer uma reivindicação muito mais ampla sobre o avanço geral da humanidade,

desde alguma condição primitiva ou bárbara até um estado | 19
mais desenvolvido, avançado, esclarecido ou civilizado. Como Reinhardt Koselleck nos lembra, o termo progresso, como foi usado por Kant, “ordenou de forma inteligente e diversificada o múltiplo dos significados científicos, tecnológicos e industriais de progresso e, finalmente, também aqueles significados que envolvem a moralidade social e até a totalidade da história, sob um conceito comum” (KOSELLECK 2002: 229). Essas noções tradicionais de progresso dependem, portanto, de uma ideia metafísica sólida da totalidade da história e, no mínimo, postulam um ponto de vista a partir do qual essa ideia pode ser compreendida.

As reformulações mais recentes da noção de progresso são, sem dúvida, muito menos ambiciosas metafisicamente e muito mais diferenciadas. Embora alguns defensores da noção de progresso ainda queiram defender a ideia de que houve progressos demonstráveis não só nos domínios técnico-científico, mas também em domínios político-morais (notadamente HABERMAS 1984: 7; e também MCCARTHY 2009), eles, no entanto, os veem como fenômenos desagregados. Para Habermas, por exemplo, não há razão para pensar que o progresso

20 | técnico-científico deveria levar ao progresso político-moral (muito menos para a felicidade humana), ou vice-versa, e mesmo dentro do domínio político-moral, o progresso econômico pode não vir acompanhado do progresso moral, e assim por diante. E, em todos os domínios, o progresso é entendido numa veia pós-metafísica, como uma conquista histórica contingente, resultado da agência humana e, assim, sujeita a reversões e regressões.

Dois tipos distintos de argumentos foram oferecidos para a afirmação de que a teoria crítica carece de uma ideia de progresso para ser verdadeiramente crítica. O primeiro argumento é que precisamos da ideia de progresso em direção a algum objetivo, a fim de nos dar algo para lutar politicamente, a fim de tornar nossa política genuinamente progressiva (MCCARTHY 2009: 240). O progresso entendido nesse sentido está ligado à famosa terceira questão de Kant: o que posso esperar? Para que uma teoria seja crítica, ela deve estar conectada à esperança de uma sociedade significativamente melhor – mais justa, ou ao menos menos opressora. Essas esperanças servem para orientar nossas lutas políticas, e, para contar como esperanças genuínas, elas devem estar fundamentadas em uma crença na possibilidade de

progresso. Seria possível interpretar esse argumento como um tipo de argumento transcendental: sempre que uma teórica ou teórico é crítico de alguma característica existente do mundo político ou social, ela já necessariamente pressupõe um ideal à luz do qual faz essa crítica e, além disso, já está comprometida com a alegação de que a realização desse ideal constituiria o progresso moral ou político (ou talvez apenas normativo pois nada em particular persiste nessas distinções, ao menos não por enquanto). | 21

A segunda razão pela qual se pensa que a teoria crítica se baseia numa ideia de progresso envolve um tipo de argumento transcendental distinto mas relacionado. A ideia aqui é que, na medida em que teóricos críticos estimam certos eventos políticos de seu próprio tempo – com a postura de Kant sobre a Revolução Francesa tomada como exemplar – necessariamente se comprometem a ver esses eventos como melhores dos que os antecederam e, assim, comprometem-se com a ideia de que pelo menos determinadas características de seu mundo político e social são o resultado de um processo de desenvolvimento progressivo ou de aprendizagem histórica.

Esses dois argumentos estão muitas vezes

22 | intimamente interligados, de maneiras que eu vou discutir abaixo. Por ora, quero destacar que existem dois conceitos distintos de progresso que estão implícitos nesses argumentos. A primeira concepção é prospectiva, orientada para o futuro. Dessa perspectiva, o progresso é um imperativo político-moral, um objetivo normativo que estamos nos esforçando para alcançar, um objetivo que pode ser capturado pela ideia da sociedade boa ou no mínimo mais justa. A segunda concepção é retroativa, orientada para o passado; nessa perspectiva, o progresso é um juízo sobre o processo de desenvolvimento que conduziu até “nós”, um julgamento que considera “nossa” concepção de razão, “nossas” instituições político-morais, “nossas” práticas sociais, “nossa” forma da vida como resultado de um processo de desenvolvimento sociocultural ou de aprendizagem histórica. Eu vou chamar a concepção prospectiva de progresso de “progresso como um imperativo” e a concepção retrospectiva de “progresso como ‘fato’”¹. Ambas as concepções de progresso estão,

¹ Note-se que ‘fato’ está aqui entre aspas porque esse não é um julgamento meramente empírico, mas é também um julgamento normativo. Minha referência ao termo “fato” do progresso é proveniente da discussão de Thomas McCarthy sobre o “fato” da modernidade global em seu *Race, Empire, and the Idea of Human Development*.

obviamente, profundamente vinculadas a afirmações sobre a normatividade e a possibilidade de padrões ou princípios que permitem julgamentos normativos trans-históricos, e, nesse sentido, essas concepções necessariamente convergem. Ambos os argumentos para o porquê de a teoria crítica precisar de uma concepção do progresso dependem da possibilidade ou da realidade de um tipo específico de progresso, a saber, o progresso político-moral em lugar do progresso técnico-científico ou o progresso *überhaupt*. É nessa questão que vou me concentrar agora. | 23

2. PROGRESSO E NORMATIVIDADE DA TEORIA CRÍTICA: DUAS ESTRATÉGIAS

Em muitos dos trabalhos na teoria crítica recente, o que eu chamo de uma concepção retrospectiva de progresso como um “fato” desempenha um papel crucial, embora muitas vezes não reconhecido, na fundamentação da normatividade da teoria crítica e, portanto, na justificação de noções de progresso como um imperativo. Isso se segue mais ou menos diretamente da combinação de dois compromissos: primeiro, com a ideia de que a perspectiva normativa da teoria crítica deve ser

24 | fundamentada de modo imanente, no mundo social real; e, segundo, com o desejo de escapar do dilema entre fundacionalismo e relativismo. Esses dois compromissos estão em tensão um com o outro, na medida em que a resolução de fundamentar a perspectiva normativa da teoria crítica no interior do mundo social existente suscita preocupações sobre convencionalismo e distorção ideológica. A estratégia neo-hegeliana em sentido amplo privilegiada por Habermas e Honneth para fundamentar a normatividade constitui uma tentativa de resolver essa tensão. A ideia básica é que os princípios normativos que encontramos no interior do nosso mundo social – enquanto herdeiros do projeto do Esclarecimento europeu ou do legado da modernidade europeia, que tem como seu núcleo uma certa concepção de autonomia racional (Habermas) ou liberdade social (Honneth) – são justificados – ao menos em parte –² na medida em que

² Existem diferenças importantes entre as estratégias de Habermas e Honneth bem como muitas nuances internas às suas estratégias, às quais não me deterei detalhadamente devido ao tempo. Em geral, a estratégia normativa de Habermas combina uma história da evolução social e da modernidade com uma reconstrução racional da normatividade inerente ao discurso político-moral. Conseqüentemente, a análise da linguagem universal e pragmática (que mais tarde floresce em seu discurso ético neokantiano) constitui um elemento importante na fundamentação da normatividade em Habermas. A estratégia de Honneth é mais

podem ser entendidos como o resultado de um processo de | 25
evolução social progressiva ou de aprendizagem
sociocultural (ver OWEN 2002; ISER 2008). Assim, essa
concepção de progresso normativo permite que a teoria
crítica compreenda os padrões normativos que encontra
dentro do seu mundo social existente não como padrões
meramente contingentes ou arbitrários, mas sim como
padrões justificados na medida em que são os resultados de
um processo de aprendizagem ou de desenvolvimento
histórico.

Mas se fundamentação imanente da teoria crítica dos
princípios normativos no interior do mundo social se
baseia em uma alegação sobre a evolução social ou sobre
os processos de aprendizagem sociocultural, isso significa
que os padrões normativos que nos permitem vislumbrar
uma sociedade boa ou mais justa – o princípio do discurso,
por exemplo, ou a ideia de liberdade social – são eles
mesmos justificados – novamente, pelo menos em parte –

consistentemente hegeliana, embora também, ele, às vezes, apele à uma
antropologia filosófica abstrata e universal com vistas a evitar as
preocupações de convencionalismo. O ponto central, para meus objetivos, é
apenas que no domínio normativo a história da aprendizagem histórica ou
do progresso é um elemento crucial de suas concepções de normatividade, de
tal modo que se essa história é minada, assim também são minadas aquelas
concepções.

26 | na medida em que são o resultado de um processo de aprendizagem ou de desenvolvimento sociocultural. Em outras palavras, as duas concepções de progresso delineadas acima estão relacionadas, visto que, para Habermas e Honneth, o progresso enquanto imperativo político-moral está fundamentado na orientação normativa básica que é sustentada pela concepção do progresso como um “fato” histórico. A perspectiva normativa que serve para orientar a concepção prospectiva de progresso é justificada pela história retroativa sobre como “nossos” ideais políticos e “nosso” vocabulário moral, modernos, europeus e esclarecidos, são o resultado de um processo de aprendizagem e, portanto, não são meramente convencionais nem fundamentados em alguma concepção de razão pura a priori e transcendental. Essa orientação normativa, por sua vez, nos fornece uma concepção da “boa” ou “mais justa” sociedade, a qual fornece a base para nossos esforços político-morais.

Isso sugere que, ao menos como a ideia de progresso é usada nos trabalhos de Habermas e de Honneth, essas duas concepções de progresso – a noção prospectiva de progresso como um imperativo político-moral e a ideia retrospectiva de progresso como um “fato” sobre os

processos de aprendizagem histórica e evolução sociocultural que levaram a “nós” – não podem ser facilmente separadas. Em outras palavras, uma vez que a normatividade da teoria crítica seja assegurada por meio dessa história sobre a evolução sociocultural ou a aprendizagem histórica, não é possível que esta versão da teoria crítica assuma o progresso como um imperativo político-moral sem acreditar no progresso como um “fato”. Portanto, a teoria crítica contemporânea, como Habermas e Honneth a concebem, só poderia ser desemaranhada (*disentangled*) de seu compromisso com o progresso caso também repense sua compreensão da normatividade.

Mas por que pensar que esse desemaranhamento (*disentangling*) é necessário? O que, afinal, é problemático sobre a ideia de progresso como um “fato” e o papel que essa ideia desempenha na justificação da normatividade da teoria crítica? Dois tipos de objeções são particularmente dignas de atenção aqui, a primeira é conceitual e a segunda é política.

A objeção conceitual versa sobre o seguinte tipo de pergunta: sobre que base reivindicamos saber o que conta como progresso em nossas leituras da história? Um julgamento sobre o progresso normativo não presume

28 | conhecimento do que conta como ponto final ou meta do desenvolvimento histórico? Nesse sentido, todos os juízos sobre o progresso normativo ou pressupõem algum padrão normativo independente, não histórico, transcendente ao contexto, ou então descambam no convencionalismo que procuram evitar? A preocupação aqui é que sem um tal padrão independente, os julgamentos sobre o progresso normativo se tornem, como Charles Larmore colocou, “irremediavelmente paroquiais”, não sendo muito mais do que “um instrumento de autocongratulação” (LARMORE 2004: 47)³.

A objeção política diz respeito ao entrelaçamento da ideia de progresso como um “fato” com os legados do racismo, do colonialismo e do imperialismo e com suas formas informalmente imperialistas ou neo-coloniais. A ideia de que os ideais normativos do Esclarecimento europeu são o resultado de um processo de aprendizagem desenvolvimental e progressivo por meio do qual a modernidade emergiu das formas de vida tradicionais está desconfortavelmente próxima da lógica eurocêntrica que justificou o colonialismo e a chamada missão civilizadora.

³ Para registro, Larmore continua a defender a ideia de progresso contra essa objeção.

Como James Tully acertadamente pontuou⁴. Em outras palavras, a noção de progresso histórico como “fato” está ligada a relações complexas de dominação, exclusão e silenciamento de sujeitos colonizados e subalternos. | 29

Esses dois tipos de objeções podem vir e com frequência vêm juntas, particularmente nas críticas pós-coloniais ao progresso que se inspiram em Foucault e na ideia do entrelaçamento entre poder e conhecimento (ver, por exmplo, CHAKRABARTY 2002; MIGNOLO 2011; SAID 1994). Na verdade, a segunda objeção poderia ser vista como uma especificação adicional da primeira, isto é, da forma particular de autocongratulação endêmica às concepções europeias de progresso. (Complicando um pouco mais essa discussão está a questão de se a ideia de progresso é ela própria de origem europeia moderna, como argumenta Koselleck; mas não vou entrar nessa questão).

À luz dessas objeções, seria possível favorecer uma segunda estratégia para compreender a relação entre progresso e normatividade. A estratégia construtivista neokantiana avançada por Rainer Forst mantém a ideia de progresso como um imperativo, mas não se fia em uma

⁴ James Tully, em comunicação pessoal.

30 | história retroativa neo-hegeliana sobre o progresso como um “fato”. Em contrapartida, Forst articula um padrão político-moral universal – o direito básico à justificação – que não está fundamentado em uma história retroativa de progresso histórico, mas sim em uma consideração independente [*freestanding*] de razão prática (FORST 2012). Além disso, Forst argumenta que o progresso é um conceito normativamente dependente, no sentido de que esse conceito depende de um padrão normativo universal que possa fornecer uma referência clara para alegações sobre o progresso histórico (FORST 2012a). Assim, a estratégia neo-kantiana de Forst *permite* alegações sobre o progresso como um “fato” – talvez até as necessite, no sentido de que uma vez que foi articulado um padrão normativo universal, determinados julgamentos sobre progresso e regresso são implicados por esse padrão –, mas essa estratégia não *conta com* tais reivindicações para a justificação de seus padrões.

Essa maneira de compreender a relação entre normatividade e alegações sobre o progresso histórico evita o emaranhamento das considerações prospectivas e retrospectivas sobre o progresso histórico que afligem as considerações de Habermas e Honneth. Assim, evita a

objeção conceitual detalhada acima. Mas, para tanto, abre-se a uma versão diferente da objeção política, a qual está enraizada na preocupação de que todos e quaisquer padrões normativos pretensamente universais e transcendentais ao contexto ou concepções de razão prática são, na verdade, concepções de bem densas e substantivas disfarçadas. Colocando de forma muito esquemática por uma questão de tempo, a preocupação é que a moralidade kantiana abstrata e a razão prática sejam, na verdade, apenas eurocentrismo disfarçado, parte e parcela da tendência do ocidente de se considerar universal, como Linda Martín Alcoff contundentemente argumentou (ALCOFF 2012). Uma variação desta objeção sustenta que a noção de razão prática faz muitos trabalhos substantivos aqui e que os juízos sobre quem é ou não razoável – quem é capaz de ser um interlocutor discursivo – também fazem muito trabalho político em favor dos poderosos. A noção de razão prática, para ser densa e substantiva o bastante para fazer o trabalho normativo que Forst precisa que ela faça, provavelmente excluirá “figuras subalternas como mulheres, orientais, negros e outros ‘nativos’” que tiveram de fazer muitos ruídos não razoáveis antes de que fossem considerados dignos para se juntar à comunidade de seres

32 | que argumentam (SAID 1989: 210); para ser genuinamente universal, será muito fraca [*thin*] e abstrata para fazer o tipo de trabalho normativo substantivo que Forst precisa que ela faça.

Uma segunda objeção, mais metodológica, sustenta que a abordagem de Forst sacrifica o caráter distintivo da teoria crítica enquanto uma abordagem metodológica, pois renuncia ao compromisso teórico crítico com a ideia de que nossos princípios normativos devem ser encontrados interno a realidade social existente e adota uma abordagem fundacionalista para normatividade que está em conflito com as razões pelas quais os teóricos críticos inicialmente se voltaram para o discurso do progresso como um “fato”. Essas duas objeções são distintas, mas estão enraizadas em uma visão comum: de que a tentativa de articular um ponto de vista de fora das relações de poder – seja o ponto de vista numênico ou o ponto de vista da razão prática “enquanto tal” – não é apenas metodologicamente problemático para a teoria crítica, mas também é potencialmente um ardil dos poderosos (ver BUTLER 1995).

3. A ALTERNATIVA ADORNIANA

À luz dessas objeções, defendo uma maneira diferente de desemaranhar o progresso como um imperativo político-moral do progresso como um “fato”. Estou chamando essa estratégia de adorniana não só porque está inspirada em sua ideia de que o progresso ocorre onde ele termina, mas também porque se serve de sua tentativa de desenvolver uma filosofia da história que não é progressiva nem tampouco é uma *Verfallsgeschichte* [história da decadência] regressiva, bem como de sua tentativa de enraizar essa compreensão da história em uma abordagem da normatividade antifundacionalista e historicamente situada. A respeito desses dois últimos pontos, considero que a obra de Adorno é bastante compatível com a concepção de Foucault sobre história e normatividade; sendo assim, minha estratégia também poderia ser chamada adornianofoucaultiana.

Minha estratégia procura se satisfazer com uma concepção de normatividade muito mais contextualista e antifundacionalista. Uma tal concepção ainda possibilita aspirações prospectivas de progresso moral e político, mas também compreende todas as pretensões de progresso

34 | como altamente provisórias, enraizadas em uma posição metanormativa contextualista e que, por isso, sempre carecem de uma problematização genealógica contínua. Assim, essa compreensão poderia aceitar o argumento transcendental de que só se pode ser contra o progresso sendo a favor dele (FORST 2012a) – isto é, que mesmo a crítica pós-colonial à concepção ideológica do progresso como um “fato” está implicitamente comprometida com a afirmação de que seria melhor se nos desvencilhássemos daquela concepção, e, desse modo, se compromete com uma visão de progresso – no entanto, essa compreensão enfatizaria que todas e quaisquer alegações prospectivas sobre o que conta como progresso deveriam ser continuamente problematizadas⁵. Se aceitarmos a ideia de que a teoria crítica é um projeto imanente e reconstrutivo que extrai seu conteúdo normativo da realidade social existente, e se rejeitarmos a estratégia neo-hegeliana para afirmar essa postura ao mesmo tempo em que evitamos o fundacionalismo, somos necessariamente empurrados na direção de uma concepção mais contextualista de normatividade no nível metaético ou metanormativo.

⁵ Tal como Foucault afirma, a crítica está sempre na posição de começar de novo (FOUCAULT 1997: 317).

Obviamente, muito mais poderia e deveria ser dito aqui sobre se e como essa concepção de normatividade não descamba em relativismo ou convencionalismo de primeira ordem. A meu veré preciso ter cuidado aqui para resistir à confusão, proeminente em boa parte da literatura da teoria crítica sobre normatividade, entre teoria normativa de primeira ordem e metaética; pois princípios normativos universais podem ser fundamentados em uma variedade de posições metaéticas, incluindo posições contextualistas e coerentistas. Ainda assim, trabalhando de outra direção, pode-se argumentar que os compromissos normativos de primeira ordem da teoria crítica com igual respeito moral, inclusão, e assim por diante, realmente empurram na direção de uma metaética mais modesta e mais discreta [*self-effacing*] do que as estratégias neo-hegelianas ou neokantianas discutidas acima (sobre este ponto LADEN 2013). A ideia aqui é que se partimos de um compromisso normativo provisório com igual respeito moral, inclusão e abertura para o outro, e em seguida procuramos desenvolver, a partir daqui, o tipo de posição metanormativa mais compatível com esses compromissos e com nossa admissão de que são provisórios, então terminamos em uma posição metanormativa contextualista

36 | e epistemologicamente humilde. Tal posição reconheceria, como afirma Judith Butler, glosando Adorno, que “se o ser humano é qualquer coisa, parece ser um duplo movimento, no qual nós afirmamos normas morais ao mesmo tempo em que questionamos a autoridade por meio da qual fazemos essa afirmação” (BUTLER 2005) Essa posição metanormativa requer uma espécie de humildade epistêmica que vá além do mero falibilismo – a consciência do fato de que podemos acabar estando errados – porque implica uma problematização crítica ativa e contínua de nosso próprio ponto de vista, em nome da realização mais completa de seus ideais de liberdade, igual respeito, abertura, inclusão [*inclusiveness*], e assim por diante.

Quanto à ideia de progresso como um “fato”, ainda que uma concepção de normatividade contextualista e antifundacionalista permita afirmações retroativas sobre o progresso como um “fato”, estas seriam necessariamente alegações modestas sobre o progresso “pelas nossas luzes” ou “para nós”, isto é, seriam feitas à luz de certos padrões normativos com os quais nos comprometemos. Embora tais alegações até sejam conceitualmente coerentes, elas ainda são vulneráveis aos tipos de objeções à tendência para a autocongratulação conservadora e até mesmo para

o eurocentrismo discutidas acima. O antídoto apropriado para essa tendência à autocongratulação é uma compreensão diferente da genealogia e seu papel dentro da teoria crítica. Nessa concepção, a genealogia não visa nem a mera subversão nem a depreciação de nossos conceitos ou princípios normativos, tampouco a sua mera reivindicação⁶. Em vez disso, a genealogia visa o que chamo de problematização crítica do nosso ponto de vista normativo, sendo que essa problematização requer uma combinação de leituras da história que sejam reivindicatórias e subversivas, ou progressivas e regressivas⁷.

Com base em Foucault e Adorno, eu argumento que

⁶ Para essa distinção entre formas de genealogia reivindicatória, subversiva e problematizante (KOOPMAN 2013: Cap. 2). Para Koopman, o caso paradigmático de genealogia subversiva é Nietzsche, e o caso paradigmático de genealogia reivindicatória é Bernard Williams. Eu gostaria de acrescentar aqui que a reconstrução racional de Habermas e a reconstrução normativa de Honneth me parecem reivindicatórias em seus objetivos, pois, ainda que ambos reconheçam regressões e desenvolvimentos desviantes, o ponto da reconstrução racional ou normativa é reivindicar os padrões normativos que nós encontramos em nosso mundo social (autonomia racional, no caso de Habermas, e liberdade social no caso de Honneth). Contra Koopman, que apresenta a problematização como uma terceira alternativa, distinta da genealogia subversiva e reivindicatória, eu entendo a problematização como um trabalho por meio de uma contraposição de padrões subversivos e reivindicatórios.

⁷ Contra Koopman, que apresenta a problematização como uma terceira alternativa, distinta da subversiva e reivindicatória, e sem objetivos normativos.

38 | o escopo adequado da genealogia problematizante inclui não apenas as instâncias empíricas de nossos ideais normativos e concepções de razão, mas também os tipos de violência epistêmica contidos nesses mesmos ideais normativos e concepções de razão⁸. No entanto, em uma outra torção reflexiva, eu argumento que esse modo problematizante de genealogia desempenha um papel importante na efetivação do tipo genuíno de respeito e abertura para o outro que, sem dúvida, são centrais para a herança normativa do Esclarecimento. Assim, um tanto paradoxalmente, argumento que a problematização de todas e quaisquer pretensões de progresso como “fato” são, na verdade, uma maneira de estar à altura do legado normativo da modernidade, particularmente de suas noções de liberdade, inclusão e igual respeito moral. Assume-se que a objeção política ao discurso do progresso como um “fato” discutida acima é persuasiva, aceitando que a noção de progresso desenvolvimental e progressiva como um “fato” é inconsistente com a incorporação do valor de igual respeito moral porque nos compromete a

⁸ Contra Honneth (2009) e McCarthy (2009) que tendem a equiparar genealogia à genealogia subversiva e afirmam que o ponto metacrítico da genealogia é nos mostrar como nossos princípios normativos podem falhar na prática.

considerar alguns de nossos concidadãos globais como imaturos, subdesenvolvidos e, portanto, ainda não capazes de autorregulação autônoma [*autonomous self-rule*]. O respeito genuíno e abertura para o outro, portanto, demanda a contínua problematização crítico-genealógica de nossa autocompreensão enquanto herdeiros do projeto normativo do Esclarecimento. Isso requer o que Gayatri Spivak chamou de “crítica contínua, vigilante e persistente sobre o que não podemos querer” (SPIVAK 1999: 110). | 39

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor. *History and Freedom: Lectures 1964-1965*. Editado por Rolf Tiedemann. Tradução de Rodney Livingstone. Cambridge: Polity Press, 2006.

ALCOFF, Linda Martín. “Philosophy’s Civil Wars.” <http://www.alcoff.com/articles/presidential-address-apa-eastern-2012>. Acesso em 11 de fevereiro de 2015.

BENJAMIN, Walter. *Illuminations: Essays and Reflections*. Tradução de Harry Zohn. New York: Schocken Books, 2007.

BUTLER, Judith. “Contingent Foundations: Feminism and the question of ‘postmodernism’”. In *Feminist*

40 | *contentions: A Philosophical Exchange*, por Seyla Benhabib, Judith Butler, Nancy Fraser, e Drucilla Cornell, organizado por Linda Nicholson. New York: Routledge, 1995.

_____. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

FORST, Rainer. *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. Tradução de Jeffrey Flynn. New York: Columbia University Press, 2012.

_____. “Zum Begriff des Fortschritts”. In *Vielfalt der Moderne – Ansichten der Moderne*, organizado por Hans Joas. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2012.

FOUCAULT, Michel. “What is Enlightenment?”. In *Ethics: Subjectivity and Truth: Essential Works of Michel Foucault*. Vol 1. Editado por Paul Rabinow. New York: The New Press, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. 2 vols. Tradução de Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984 e 1987.

HONNETH, Axel. “Reconstructive Social Criticism with a

Genealogical Proviso: On the Idea of ‘Critique’ in the Frankfurt School.” In *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. Traduzido por James Ingram. New York: Columbia University Press, 2009. | 41

ISER, Mattias. *Empörung und Fortschritt: Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2008.

KOOPMAN, Colin. *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.

KOSELLECK, Reinhart. “‘Progress’ and ‘Decline’: An Appendix to the History of Two Concepts”. In *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Tradução de Todd Samuel Presner. Stanford: Stanford University Press, 2002.

LARMORE, Charles. “History and Truth.” *Daedalus* 133, no. 3 (Primavera de 2004): 46-55. doi: 10.1162/0011526041504498.

LADEN, Anthony Simon. “Constructivism as Rhetoric.” In *A Companion to Rawls*, organizado por Jon Mandle and David A. Reidy (London: Blackwell, 2013).

MCCARTHY, Thomas. *Race, Empire and the Idea of Human Development*. Cambridge: Cambridge University

42 | Press, 2009.

MIGNOLO, Walter. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (Durham, NC: Duke University Press, 2011).

OWEN, David S. *Between Reason and History: Habermas and the Idea of Progress*. Albany, NY: SUNY Press, 2002.

SAID, Edward. *Orientalism*. 25th anniversary edition. New York: Vintage, 1994.

_____. “Representing the Colonized: Anthropology’s Interloctuors.” *Critical Inquiry* 15, no. 2 (Inverno de 1989): 205-225. <http://www.jstor.org/stable/1343582>.

SPIVAK, Gayatri. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RAZÃO, NARRATIVA E CORPO NO MODELO DE SELF DE SEYLA BENHABIB

Ingrid Cyfer

Resumo: O ponto de partida deste artigo é a crítica de Amy Allen a um resíduo racionalista que teria persistido no “núcleo do self” proposto por Seyla Benhabib. Meu primeiro argumento será o de que para se buscar uma resposta a esse tipo de questão é preciso que se desloque a controvérsia sobre o “núcleo do self” para um debate sobre “a corporificação do self”. Em seguida, sustentarei que a corporificação do self em Benhabib pode responder às críticas de Allen, mas que para fazê-lo é necessário apreender sua noção de corporificação com recursos teóricos que a “ética do cuidado” de Carol Gilligan não é capaz de fornecer. Finalmente, sugiro que no corpo como situação de Simone de Beauvoir podem ser encontradas ferramentas que captam com mais precisão a complexidade e abrangência da noção de corpo inscrita no modelo narrativo de self de Seyla Benhabib.

PALAVRAS-CHAVE: self, narrativa, corpo, teoria crítica, feminismo

REASON, NARRATIVES AND THE BODY IN SEYLA BENHABIB'S MODEL OF THE SELF

Ingrid Cyfer

ABSTRACT: The present paper departs from Amy Allen's critique to a rationalist residue in Seyla Benhabib's "core of self". My first claim is that in order to search for a response to that sort of critique we should shift the dispute over "the core of the self" to a debate on "the embodiment of the self". Secondly, I argue that Benhabib's account of embodiment might respond to Allen's critique, but in order to do so it would be necessary to grasp it with theoretical resources that Carol Gilligan's "ethics of care" cannot provide. Finally, I suggest that in Simone de Beauvoir's conception of the body as situation we can find better tools to capture the complexity and comprehensiveness of the account of the body inscribed in Benhabib's narrative model of the self.

KEYWORDS: self, narratives, body, Critical Theory, Feminism

O projeto de contestar o excessivo racionalismo das teorias política e moral é um ponto para o qual convergem múltiplas vertentes da teoria feminista¹. Nessas contestações, a corporificação, a finitude e a vulnerabilidade pressionam concepções de razão e autonomia que estão pressupostas nas “ilusões metafísicas do iluminismo, [...] nas ilusões de uma razão auto-transparente e auto-fundamentada, [na] ilusão de um de um sujeito descorporificado e desenraizado, e [na] ilusão de encontrar um ponto de vista arquimediano, situado além da história e das contingências culturais” (BENHABIB 1992: 4).

A teoria crítica de Benhabib toma essas questões como centrais. No entanto, suas críticas às ilusões metafísicas do iluminismo não a conduzem a uma rejeição do universalismo, mas sim ao comprometimento com sua reformulação. Seu primeiro passo nessa empreitada é recorrer à reformulação pragmática-universal da filosofia transcendental proposta por Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas. Para Benhabib, um dos grandes méritos dessa reformulação está em propor uma posição universalista pós-metafísica que se distancia de concepções substancialistas de razão, substituindo-as por um conceito de racionalidade comunicativa (BENHABIB 1992: 4-

¹ Este texto corresponde a uma apresentação oral proferida no Colóquio “*Autonomy, Power and Gender*”, realizado no CEBRAP, em março de 2016.

46 | 5). Sua etapa seguinte é salientar a dimensão corpórea, frágil e finita dos sujeitos. Essa dimensão, quase sempre negligenciada pela teoria política e moral, exige que se matize a autonomia com a dependência e vulnerabilidade corpórea do sujeito. Nas palavras de Benhabib, seu principal ponto aqui é salientar que o “sujeito racional é uma criança humana cujo corpo somente pode se manter vivo, cujas necessidades somente podem ser satisfeitas, e cujo self somente pode se desenvolver dentro da comunidade em que nasceu” (BENHABIB 1992: 5). A fim de dar conta dessas etapas, Benhabib propõe seu modelo narrativo de self, que ela desenvolve especialmente ao longo do livro *Situating the Self* (1992) e do artigo “*Sexual Difference and Collective Identities*” (1999).

No entanto, apesar de Benhabib articular seu projeto de situar o self questionando concepções desenraizadas e descorporificadas de racionalidade, Amy Allen sustenta que:

Apesar de ela [Benhabib] criticar Habermas pelo fato de ele "descartar muito facilmente insights centrais de Gilligan e de outras feministas, a saber, o de que somos crianças antes de sermos adultos, de que o cuidado e a responsabilidade pelos outros é essencial para o desenvolvimento de indivíduos moralmente competentes e auto-suficientes" e de insistir que "essas redes de dependência e teias de relações humanas, nas quais estamos imersos, não são simplesmente como roupas que

descartamos ou como sapatos que deixamos para trás [...]”; ela não extrai todas as conseqüências relevantes de sua própria concepção de self narrativo. [...]. [Apesar de seu projeto de situar e corporificar o self], eu acredito que haja um resíduo racionalista que a leva a uma visão implausível de que haja um núcleo do self não generificado (ALLEN 2008: 159).

Moira Gatens contesta essa crítica de Allen a Benhabib sustentando que Allen, ao exigir a “generificação do núcleo do self” de Benhabib, estaria assumindo o gênero como o marcador de identidade central (“*core identity marker*”), mais fundamental e saliente no self do que outros marcadores de identidade como raça, sexualidade, idade, etc (GATENS 2014: 43). Ao responder a Gatens, Allen argumenta que seu ponto nunca foi propor um “núcleo generificado do self” no lugar de um “núcleo racional do self”. Ao invés disso, ela afirma ter apenas pretendido salientar que “o gênero não é apenas uma narrativa [...], mas é também uma pré-condição para se formar uma narrativa (ALLEN 2014: 65). No entanto, apesar de insistir em sua crítica a Benhabib, Allen concede que “provavelmente não seja muito produtivo conceituar o gênero dessa forma dicotômica – núcleo/não núcleo [*core/noncore*] do self” (ALLEN 2014: 65).

Meu ponto de partida é justamente essa afirmação de

48 | Allen que, de certo modo, sugere que a crítica que fez a Benhabib em seu livro *The Politics of Ourselves* possa ter, eventualmente, errado o alvo. De fato, me parece que reflexões sobre o núcleo do self costumam ser falaciosas, uma vez que apontam para disputas acerca daquilo que seria o elemento central, primário da subjetividade, o mais básico ao processo de formação do sujeito, seja esse elemento entendido como racionalidade, gênero, raça, classe, nacionalidade ou qualquer outro. Em síntese, sempre que se levanta a questão do “núcleo do self” a propósito da relação entre subjetividade e política, torna-se mais difícil, a meu ver, abordá-la em toda a sua complexidade.

Assim sendo, eu gostaria de propor uma discussão do modelo narrativo de self de Seyla Benhabib apresentando o problema de modo distinto do que fez Allen. Ao invés de investigar sobre como seria o núcleo do self em Benhabib, eu gostaria de perguntar sobre sua *corporificação*. Ao fazer isso, pretendo salientar que a relação entre corpo, subjetividade e autonomia deve ser pensada como uma forma de síntese particular que combina corpo, mente, razão e emoção, sem estabelecer nenhum tipo de hierarquia entre tais elementos. Desse ponto de vista, acredito que indagações sobre o que vem antes, qual é o núcleo ou elemento mais fundamental da

identidade perdem o propósito. A questão central passa, então, | 49
a ser: como formular um modelo de self que emerge de uma
síntese entre diferentes aspectos da experiência humana
corporificada e enraizada, sem prejuízo de uma concepção de
autonomia?

O principal argumento deste artigo é o de que essa
síntese já está inscrita, embora não teoricamente articulada, no
modelo de self narrativo de Seyla Benhabib. O entrave a essa
articulação reside, a meu ver, no fato de Benhabib confiar
demasiadamente na “ética do cuidado” de Carol Gilligan para
lidar com a corporificação do self e sua vulnerabilidade. Por isso,
o objetivo aqui é fazer uma crítica imanente ao modelo de self
narrativo de Seyla Benhabib, com a qual pretendo salientar que
uma resposta à acusação de Allen de que o núcleo do self
narrativo seria muito racionalista e abstrato depende da
articulação da concepção de corporificação inscrita na reflexão
de Benhabib, mas uma articulação que exige uma noção de
corpo mais complexa do que a que Carol Gilligan pode oferecer.
Minha sugestão é a de que, abrindo espaço para a concepção de
corpo como situação de Simone de Beauvoir, Benhabib pode
encontrar ferramentas teóricas mais potentes para corporificar
seu self narrativo ².

² Sustentei o mesmo argumento em Cyfer, “Afiml, O que é Uma Mulher: Simone de Beauvoir e a Questão do Sujeito na Teoria Crítica

50 | **REDES DE DEPENDÊNCIA E TEIAS DE RELAÇÕES HUMANAS:
CORPO, VULNERABILIDADE E NARRATIVAS**

Carol Gilligan e Hannah Arendt cumprem um papel fundamental na crítica de Benhabib ao self descorporificado e desenraizado das teorias políticas e morais universalistas. A principal contribuição do pensamento de Gilligan, segundo Benhabib, é chamar atenção para a interdependência entre justiça e cuidado, uma relação que complexifica a conexão entre autonomia e vulnerabilidade. A influência de Arendt, por sua vez, atravessa uma boa parte da obra de Benhabib, sendo particularmente evidente na relação entre subjetividade, narrativa e ação política. Nas palavras de Benhabib:

como seres concretos e corporificados, com necessidades e vulnerabilidades, emoções e desejos nós passamos nossas vidas capturados em **“redes de relações humanas”, nas palavras de Hannah Arendt, ou em redes de “cuidado e dependência”, nas palavras de Carol Gilligan.** A filosofia moral moderna, e particularmente as teorias morais universalistas da justiça, enfatizaram nossa dignidade e valor como sujeitos morais à custa de esquecer e reprimir nossa vulnerabilidade e dependência como selves corporificados (BENHABIB 1992: 188-9, grifos meus).

Feminista” (2015: 41-77). Esse artigo corresponde a um dos resultados de meu projeto de pesquisa de pós-doutorado (BPE- FAPESP 14/09589-0), que desenvolvi entre 2014 e 2015 em *Dartmouth College*, sob a supervisão da professora Amy Allen.

Gilligan e Arendt combinadas contribuem, como se vê, | 51
para a formulação de um modelo de self em consonância
com as problematizações que a teoria feminista costuma fazer
sobre os excessos racionalistas das teorias políticas e morais.
Mas, além disso, contribuem também para enfrentar tais
excessos sem comprometer a capacidade de ação do sujeito,
capacidade esta que Benhabib define como uma “habilidade de
fazer sentido [ability to make sense]” (BENHABIB 1999: 347).

É essa habilidade, porém, que leva Allen a desconfiar de
um resíduo racionalista no núcleo do self narrativo de
Benhabib, pois essa habilidade não seria genericada. O
principal argumento de Allen, ancorado em pesquisas de
psicologia do desenvolvimento, é o de que as identidades de
gênero nos são atribuídas muito antes de adquirirmos a
capacidade de narrar nossa própria história, ou seja, muito
antes de desenvolvermos a “habilidade de fazer
sentido” (ALLEN 2008: 165-6).

No entanto, Benhabib não parece sugerir que “a
habilidade de fazer sentido” seja anterior ou independente de
narrativas de gênero, uma vez que essa habilidade se constitui
em meio a teias de relações humanas cujos valores, tradição e
critérios para distribuição dos papéis sociais, inclusive aqueles
atinentes aos papéis de gênero, já estão postos quando

52 | nascemos. Assim, a habilidade de fazer sentido é ela própria produto de narrativas tecidas em redes incrustadas nesses códigos, e não uma capacidade de um sujeito desenraizado, com pleno controle de suas narrativas e imune às desigualdades de gênero subjacentes a valores sociais hegemônicos. “Fazer sentido” em Benhabib remete a uma capacidade muito mais modesta, a saber:

a capacidade psicodinâmica de seguir em frente, de recontar, de re-lembrar, de reconfigurar. Recontar, relembrar e reconfigurar implicam sempre mais de uma narrativa; tudo isso ocorre em meio a “redes de interlocução”, que são também uma conversação com os outros. Os outros não são apenas assunto para minha história; eles são também contadores de sua própria história, que compete com a minha, desestabiliza minha auto-compreensão, e frustra minha tentativa de premeditar [*mastermind*] minhas próprias narrativas (BENHABIB 1999: 348).

Esse self que não tem controle total de suas narrativas, pois jamais esteve fora de teias de relações humanas, é um self situado em interações intersubjetivas mediadas por códigos estabelecidos por contextos históricos e culturais, contextos estes que limitam nossa capacidade de variar o código. Mas essa limitação não elimina a inovação, pois tais códigos funcionam como as regras gramaticais da linguagem que, depois de

adquiridas:

| 53

não exaurem nossa capacidade de construir um número infinito de sentenças bem formadas na linguagem [...]. Do mesmo modo, a socialização e o processo de acumulação não determina a história de vida de nenhum indivíduo nem tampouco sua capacidade de iniciar novas ações e novas sentenças em uma conversação (BENHABIB 1999: 348).

Além das constrictões históricas e culturais às narrativas, Benhabib salienta também que as redes de interlocução não são cegas à dimensão corporal do self. O self não é, portanto, puro discurso. É também materializado em um corpo vulnerável, que exige cuidados para sua sobrevivência. Assim, aos condicionantes históricos, culturais e dialógicos da narrativa, somam-se aqueles relacionados à vulnerabilidade do corpo, que se expõe e se exprime nessas teias. É principalmente para tratar da vulnerabilidade corpórea do self que Benhabib busca inspiração em Carol Gilligan.

A ÉTICA DO CUIDADO DE CAROL GILLIGAN E O SELF CORPORIFICADO EM BENHABIB

Na teoria feminista, corporificação e enraizamento do sujeito são frequentemente indissociáveis. No caso de Benhabib,

54 | não é diferente. Para a autora, a concretude e corporificação do sujeito remetem à relação da dependência, cuidado e mutualidade com concepções de autonomia e justiça. A fim de abordar essa questão, Benhabib reconstrói o debate entre Carol Gilligan e Lawrence Kohlberg acerca do lugar da vulnerabilidade corpórea e do cuidado em teorias do desenvolvimento moral e da justiça (BENHABIB 1995: cap. 5).

O tópico central de Gilligan é a distinção entre uma “orientação ética para justiça e direitos” e uma “orientação ética para o cuidado e a responsabilidade pelo outro”. Pesquisas empíricas, que Gilligan e sua equipe realizaram com vinte e seis estudantes de graduação, segundo os critérios e métodos propostos por Kohlberg (GILLIGAN 1993: 25ss), apontaram que boa parte das pessoas entrevistadas teriam regredido, nos seus patamares de desenvolvimento moral, na passagem da adolescência para a fase adulta, diagnóstico este que sugeriria a necessidade de reformulação da ideia de maturidade moral concebida por Kohlberg.

Além da alta percentagem de regressão moral, as pesquisas de Gilligan destacaram outra distorção que resultaria da teoria de Kohlberg: a pontuação das mulheres e de homens em relação a seus respectivos índices de desenvolvimento moral eram, em geral, diferentes, sendo que quase sempre a

pontuação das mulheres era mais baixa. A razão disso, diz | 55
Gilligan, residiria em uma tendência de o julgamento moral das
mulheres ser mais contextual e imerso em relações e afetos do
que o dos homens, tendência esta que estaria relacionada aos
diferentes modos de socialização de meninos e meninas.

Assim, teorias do desenvolvimento moral, como a de
Kohlberg, que consideram que o mais alto estágio está
relacionado a concepções de justiça, imparcialidade e
reflexividade, tenderiam a classificar o desenvolvimento moral
característico do tipo de socialização a que as mulheres
costumam estar expostas como uma deficiência.

Contra esse tipo de hierarquização, Gilligan ressalta o
papel da empatia e do cuidado no desenvolvimento moral, o
que não apenas implicaria uma revisão da hierarquia entre os
estágios da teoria de Kohlberg, mas também questionaria a
própria noção de desenvolvimento moral (GILLIGAN 1993:
25ss).

As críticas de Gilligan a Kohlberg desencadearam debates
entre ambos, assim como intervenções de Habermas em favor
deste último. Benhabib, por sua vez, se envolve na discussão
para salvaguardar o que considera ser uma contribuição
feminista indispensável de Gilligan acerca da relação entre
vulnerabilidade corpórea e maturidade moral, contribuição esta

56 | que Kohlberg e Habermas teriam descartado precipitadamente:

a nutrição, o cuidado e a responsabilidade pelos outros é essencial para nós nos desenvolvermos como indivíduos moralmente competentes e auto-suficientes. Ontogeneticamente, nem a justiça nem o cuidado são primários, cada um deles é essencial para o desenvolvimento do adulto autônomo e individual a partir da criança humana frágil e dependente. [...] O self autônomo não é o self descorporificado; as teorias universalistas devem reconhecer as profundas experiências de cuidado e justiça na formação do ser humano (BENHABIB 1992: 189).

Assim, Benhabib alia-se a Gilligan contra Habermas e Kohlberg porque estes últimos desconsiderariam o impacto que relações de dominação no estágio convencional da formação do self pode produzir tanto no auto-respeito como no respeito aos demais participantes. Em outras palavras, Benhabib evoca as concepções de corpo, vulnerabilidade e cuidado de Gilligan a fim de integrá-las a seu modelo crítico, articulando-as a uma concepção narrativa de self que, por sua vez, é fortemente inspirada na “teia de relações humanas” de Arendt.

Essa formulação parece bastante atraente para o propósito de combinar corporificação, enraizamento, poder e autonomia no processo de formação do sujeito. No entanto, conforme mencionado anteriormente, acredito que a escolha de

Carol Gilligan para apreender a corporificação do self narrativo | 57
é limitadora, pois o corpo aparece invariavelmente associado à vulnerabilidade e à dependência.

Sem dúvida, essa é uma dimensão do corpo importante, mas não me parece que seja suficientemente abrangente para integrar a corporificação do self em teorias morais e políticas. Por isso, sugiro que uma concepção de corpo fenomenológica, como a de Beauvoir, seria mais produtiva para o modelo de Benhabib do que a de Gilligan. Afinal, mais do que “o corpo que precisa de cuidados”, o modelo de Benhabib parece exigir uma concepção de corporificação capaz de aglutinar sua dimensão física a uma experiência vivida intersubjetiva, experiência esta que ao mesmo tempo restringe e viabiliza nossa “habilidade de fazer sentido”.

O CORPO COMO SITUAÇÃO: CORPORIFICAÇÃO ALÉM DA ÉTICA DO CUIDADO

Trazer a concepção de corpo de Beauvoir para teoria crítica feminista não é nenhuma novidade. Iris Young, em seu importante livro *On Female Body Experience: Throwing Like a Girl and Other Essays* é um exemplo de destaque do potencial da apropriação de Beauvoir na teoria crítica feminista para o

58 | tema da corporificação. No entanto, a meu ver, apesar da importante contribuição de Young, essa concepção de corpo me parece ainda mais produtiva no contexto do modelo crítico de Benhabib³.

É importante esclarecer, porém, que Beauvoir não oferece recursos teóricos para pensar alguns tópicos centrais para a teoria crítica de Benhabib, como democracia, narrativa e conflitos culturais. Para essas temáticas, para as quais Benhabib vale-se sobretudo de Habermas e Arendt, Benhabib pode, a meu ver, dispensar Beauvoir. No entanto, no que se refere à relação entre *corpo e narrativa*, acredito que Beauvoir capta melhor a concepção de self corporificada de Benhabib do que a

³ A pergunta óbvia que decorre da tentativa de trazer Beauvoir para a teoria crítica de Benhabib é: por que não defender simplesmente o modelo crítico de Iris Young contra o de Benhabib? Afinal, a primeira não realizou exatamente o tipo de integração teórica que está sendo sugerida a Benhabib? Até certo ponto, sim. No entanto, acredito que existam razões importantes para insistir no modelo de Benhabib. Essa questão exige um outro artigo, mas aqui posso esboçar uma resposta a essa pergunta evocando as próprias críticas de Benhabib a Young: “A tentativa de Young de querer transformar a linguagem do império da lei em uma forma de comunicação mais parcial, afetiva e contextualizada teria como consequência conduzir à arbitrariedade, pois quem poderia dizer até que ponto pode se estender o poder de uma saudação? Além disso, criaria um caráter caprichoso – o que dizer sobre aqueles que não podem simplesmente entender minha história? Isso acabaria por limitar em vez de expandir a justiça social, pois a retórica persuade as pessoas e conquista resultados sem ter de apresentar uma explicação das razões que persuadem as pessoas a engajarem-se em determinados cursos de ação, e não em outros”. (BENHABIB 2007: 73-4).

“rede de dependência” de Carol Gilligan.

A fim de explorar essa possibilidade é preciso, inicialmente, precisar o conceito de *corpo como situação* em Beauvoir:

Se o corpo não é uma coisa, ele é uma situação; ele é nossa relação com o mundo e o esboço de nossos projetos. E se definirmos o corpo através da existência, a biologia se torna uma ciência abstrata, uma vez que qualquer dado psicológico assume um significado e esse significado depende de um contexto (BEAUVOIR 1980: 54).

Conforme observa Toril Moi, Beauvoir explicita, nessa passagem, sua recusa em separar o corpo em componentes objetivos e subjetivos, científicos e culturais. Ao invés disso, o corpo é entendido como parte crucial e inseparável da experiência vivida construída daquilo que o mundo faz de mim e do que faço do mundo. O corpo em Beauvoir, portanto, não é redutível à sua dimensão física, nem tampouco à sua dimensão cultural; é, sim, entendido como “uma consolidação histórica de nosso modo de viver no mundo e do mundo viver conosco” (MOI 2001: 68). Acredito que Benhabib não discordaria disso. No entanto, tampouco me parece que as ferramentas teóricas que Benhabib encontra na “ética do cuidado” de Gilligan levariam a uma concepção de

60 | corporificação como essa. Isto porque nesta última o escopo da experiência corpórea privilegia o corpo no contexto de relações de dependência e cuidado.

Além disso, a “rede de dependência” de Gilligan parece ter sido muito rapidamente associada à “teia de relações humanas” de Arendt, indicando uma certa complementaridade entre a corporificação de Gilligan e a narrativa de Arendt. Mas me parece que essa combinação entre Gilligan e Arendt enfrenta alguns difíceis impasses. O mais evidente deles diz respeito ao corpo nas narrativas arendtianas.

Há muita controvérsia acerca da relação entre corpo, narrativa e política em Arendt. Uma interpretação mais literal de sua obra quase sempre aponta para um corpo entendido como ameaça à pluralidade, como aquilo que nos prende ao ciclo incessante da natureza, a um lócus que nos impõe necessidades escravizantes, previsíveis, que nos isola e nos concentra na atividade de mantê-lo em funcionamento (ARENDR 2016: 98-101). Assim, por estar imerso em um ciclo vital do qual nada novo emerge, o corpo seria entendido como meramente biológico e, por isso, radicalmente distinto e apartado da política.

Essa interpretação, porém, é bastante questionada. Linda Zerilli, por exemplo, considera que a “cegueira de gênero” em

Arendt sugere uma espécie de corpo performativo *avant la lettre*, ou seja, uma concepção discursiva de corpo que remete à desconstrução do corpo biológico e que, assim, questiona, ainda que não intencionalmente, a estabilização do significado de gênero (ZERILLI 1995: 188)⁴. | 61

John Tambornino, por sua vez, salienta que há ao menos duas concepções de corpo em Arendt, e que uma delas poderia ser frutífera para relacionar corpo e política. Para o autor, uma referência a Merleau Ponty, em *A vida do Espírito*, ao abordar a “boa ambigüidade”, ou seja, a condição de sermos simultaneamente sujeito e objeto, corpo e mente (ARENDDT 2002: 27) poderia ser uma sugestão de um corpo concebido como mais do que mero organismo que nos escraviza a ciclos vitais. No entanto, o próprio autor não leva essa ideia muito adiante, reconhecendo que Arendt, “ao invés de explorar a interpenetração entre sociedade, política e corpo, [...] afasta-se deste último, definindo pensamento e política em oposição ao corpo” (TAMBORNINO 1999: 185).

Assim, é em razão da dificuldade de se incluir o corpo nas narrativas de Arendt, e a limitação da concepção de corpo nas “redes de dependência” de Gilligan, que, ao contrário de Allen, localizo a fragilidade remanescente do modelo de

⁴ Discuto essa questão em mais detalhes em Cyfer (2015: 41-77).

62 | Benhabib não em um resíduo racional do self, mas na dificuldade de articular a concepção de corpo inscrita em sua concepção de self narrativo a partir da “ética do cuidado” de Gilligan.

É importante ressaltar, porém, que Benhabib está ciente das limitações de Gilligan para seu projeto. Entre elas, destaca-se o peso excessivo que esta última atribui aos sentimentos de empatia em teorias morais. Contra isso, Benhabib respalda-se na concepção de “mentalidade alargada” de Arendt:

A habilidade de levar em conta o ponto de vista do outro não é empatia, embora esteja relacionada a ela, [uma vez que] indivíduos bastante empáticos podem também ser aqueles aos quais falta uma “mentalidade alargada”. [...] [Afinal,] sua natureza empática pode obstar sua disposição de traçar fronteiras entre o self e o outro de modo a viabilizar a emergência do “outro concreto”. Ironicamente, eu concordo aqui mais com Rawls do que com Okin ou Gilligan, pois como os objetos de benevolência- e eu acrescentaria a empatia- se opõe um ao outro, nós precisamos de princípios, instituições e procedimentos para permitir a articulação da voz do outro (BENHABIB 1992: 168).

Essa ponderação, porém, se de um lado atenta para o problema da ética do cuidado de Gilligan para uma teoria moral universalista como a de Benhabib, de outro, ela não me parece

ser suficiente para abordar, nem tampouco sanar, o caráter excessivamente restrito de corpo em Gilligan. A razão pela qual a “mentalidade alargada” de Arendt é frutífera para “corrigir” eventuais excessos particularistas de Gilligan é justamente porque a questão corporal não é o foco. Se fosse, dificilmente Arendt seria a melhor resposta ou complemento à ética de Gilligan. | 63

Em suma, no que se refere à corporificação do self não me parece que a estratégia de Benhabib de integrar a “rede de dependência” de Gilligan à “teia de relações humanas de Arendt” atenda plenamente a seu próprio projeto. Nem mesmo se considerarmos a estratégia de Benhabib de expandir as categorias de Arendt sem contradizê-las, ou seja, de “fazer perguntas arendtianas a Hannah Arendt”. Afinal, no que se refere à corporificação, as questões arendtianas não parecem nos levar muito longe. Por isso, a fim de seguir adiante com o projeto de Benhabib, eu gostaria de sugerir, parafraseando a própria autora, que fizéssemos “questões benhabibianas a Seyla Benhabib”, ou seja, que desafiássemos a concepção de self de Benhabib com o mesmo tipo de questões que ela apresentou a teorias morais e políticas universalistas. Em suma, concluo reivindicando que é mobilizando-se “Benhabib contra Benhabib” que se pode vislumbrar a importante contribuição

64 | que o *corpo como situação* de Beauvoir é capaz de trazer para a articulação da concepção de corpo inscrito no modelo de self de Seyla Benhabib.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEN, AMY. *The Politics of our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2008.

_____. “Normativity, Power and Gender: A Reply to Critiques.” *Critical Horizons* 15, no. 1 (março de 2014): 52-68. doi:10.1179/1440991713Z.00000000018.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo, revisão de Adriano Correa. Rio de Janeiro: Forense, [1958] 2016.

_____. *A Vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [1949], 1980.

BENHABIB, Seyla. “Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation.” *Signs* 24, no. 2 (1999): 335-61. doi:10.1086/495343.

_____. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992.

_____. “Sobre um Modelo Deliberativo de Legitimidade Democrática”. In *Democracia Deliberativa*, organizado e traduzido por Rúrion Melo e Denilson Werle, 47-79. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

CYFER, Ingrid. “Afimial, o que é Uma Mulher: Simone de Beauvoir e a ‘Questão do Sujeito’ na Teoria Crítica Feminista”. *Lua Nova* 94 (2015): 41-77. doi:10.1590/0102-64452015009400003.

GATENS, Moira. “Let’s Talk story: Gender and the Narrative Self”. *Critical horizons* 15, no. 1 (março de 2014): 40-51. doi: 10.1179/1440991713Z.00000000019.

GILLIGAN, Carol. In a *Different Voice: Psychology Theory and Women’s Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press, [1982] 1993.

MOI, Tori. *What is a Woman? And Other Essays*. Oxford/ Nova York: Oxford University Press, [1999] 2001.

TAMBORINO, John. “Locating the Body: Corporeality and Politics in Hannah Arendt”. *The Journal of Political Philosophy* 7, no. 2 (1999): 172-90. doi:10.1111/1467-9760.00072.

ZERILLI, Linda. “The Arendtian Body”. In: *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, organizado por Bonie Honnig, 167-93. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.

O QUE É CRÍTICO NA DESCOLONIZAÇÃO DA TEORIA CRÍTICA? AMY ALLEN E O FIM DO PROGRESSO

Ana Claudia Lopes

Resumo: Em *The End of Progress*, Amy Allen afirma que para ser verdadeiramente crítica a teoria crítica deve ser descolonizada. No que se segue, recupero o programa do livro, tendo em vista suas objeções às estratégias neo-hegelianas e neokantianas adotadas na teoria crítica a partir de Habermas e a contraproposta da autora de uma genealogia problematizante e um contextualismo metanormativo. Depois, pretendo apontar, primeiro, que o projeto de Allen sofre de um déficit histórico e político que contrariaria suas intenções. Segundo, que o diálogo interdisciplinar que o livro aponta pode ser mais frutífero. Por fim, questiono a restrição do âmbito metanormativo a posturas como humildade e modéstia e algumas de suas implicações para a filosofia prática na teoria crítica.

Palavras-chave: teoria crítica, descolonização, poder, normatividade

WHAT'S CRITICAL ABOUT DECOLONIZING CRITICAL THEORY? ON AMY ALLEN'S THE END OF PROGRESS

Ana Claudia Lopes

Abstract: In *The End of Progress*, Allen asserts that in order to be truly critical, critical theory must be decolonized. In what follows, I outline Allen's argument against the neo-Hegelian and neo-Kantian strategies for grounding normativity adopted in critical theory since Habermas, as well as her proposal of a problematizing genealogy and a metanormative contextualism. I contend, first, that Allen's project is impaired by a historical and political deficit; second, that there is a more fruitful path to the kind of interdisciplinary dialogue sketched in the book; finally, I also challenge the restriction of the metanormative level to stances such as epistemic humility and modesty in view of its philosophical implications for a critical theory.

Keywords: critical theory, decolonization, power, normativity

DO PROGRESSO, QUANDO TERMINA¹

A teoria crítica deve ser descolonizada e isso exige uma transformação radical da relação entre normatividade e história. Essa é a tese que Amy Allen procura desenvolver em *The End of Progress*². A partir de um conjunto de críticas extraídas de estudos pós-coloniais, decoloniais, subalternos e queer, a autora confronta as estratégias de justificação normativa da teoria crítica contemporânea, em particular as elaboradas por Habermas, McCarthy, Honneth e Forst. Seu argumento é que as estratégias neo-hegelianas e neokantianas de justificação e fundamentação não respondem às críticas ao falso universalismo que nutre o imperialismo (Said), que adotam acriticamente a episteme eurocêntrica que considera os “outros” como “encarnações humanas do princípio de anacronismo” (Chakrabarty), e que contribuem para o silenciamento sistemático de grupos subalternos (Spivak), entre outras críticas como as levantadas por Jasbir Puar, Chatterjee, Bhambra, Quijano, Dussel e Fanon.

¹ Este texto é uma versão ligeiramente modificada da discussão apresentada no colóquio “Autonomy, Power, and Gender”. São Paulo, Cebrap, 11 de março de 2016. Agradeço à FAPESP pelo apoio à pesquisa da qual este texto é um resultado indireto. Processo no. 15/11540-1, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP)

² Todas as citações dos textos de Allen são de tradução própria.

Para ser verdadeiramente crítica, a teoria crítica deve | 69 responder a essas objeções e deve, para isso, ter sua metodologia e o estatuto de seus pressupostos normativos transformados. Em lugar das estratégias reconstrutivas neo-hegelianas e construtivistas neokantianas, Allen propõe uma *genealogia problematizante*. Em lugar de pressupostos normativos purificados de relações de poder, ela propõe um *contextualismo metanormativo*. Modéstia, desaprendizagem e humildade epistêmica tomam o lugar da arrogância, do autoritarismo e da autocongratulação eurocêntrica. Mas o fim do progresso, que dá título ao livro, refere-se apenas ao fim do progresso considerado como um *fato*, enquanto uma concepção de progresso voltada para o passado, como a presente nas estratégias neo-hegelianas. O progresso enquanto um *imperativo* que olha para o futuro, não em um sentido teleológico, mas como um compromisso com uma “sociedade significativamente melhor — mais justa ou no mínimo menos opressora” (ALLEN 2016: 12), tem seu lugar em uma teoria crítica historicamente consciente, autorreflexiva e descolonizada; desde que responda pela afirmação de Adorno, raptada como mote no livro, de que “o progresso se dá no ponto em que termina” (ALLEN 2016: vii, 5, 163; ADORNO 1992: 225).

70 | Parte considerável do texto é dedicada à reconstrução e ao questionamento das estratégias de justificação normativa de Habermas, Honneth e Forst. Para Allen, o problema central das estratégias reconstrutivas neo-hegelianas de Habermas e Honneth é o recurso à noção de processos de aprendizagem social. Ambos os autores criticaram a filosofia da História, que considera o processo histórico como um desdobramento das capacidades de um macrossujeito e orientado para um fim. Porém, teriam mantido a visão autoconglutatória da modernidade europeia e noções problemáticas de progresso. A teoria crítica de Habermas, neokantiana apenas na superfície, por conta das reconstruções pragmático-universais da ética do discurso, adotaria a estratégia neo-hegeliana quando busca sua fundamentação em uma teoria da evolução social que está, por sua vez, baseada em uma teoria da modernidade. Uma vez que a modernidade é entendida como resultado de um progresso cognitivo e moral, isto é, como resultado de um processo de racionalização e de aprendizado sociocultural, a narrativa imperialista não seria abandonada. Esse problema permaneceria inclusive na recente formulação de Habermas de um paradigma de múltiplas modernidades (ALLEN 2016: Cap. 2). Já a teoria crítica de Honneth se apoiaria em noções muito fortes de progresso e aprendizagem social. O papel que a

concepção robusta de progresso histórico opera na crítica imanente de Honneth colocaria seu projeto diante de um dilema: ou recorre a uma antropologia filosófica a-histórica, ou incorre em um contextualismo radical e, por conseguinte, em convencionalismo. Em qualquer dos casos, Honneth também permaneceria comprometido com a pretensa superioridade cognitiva e moral da modernidade europeia, a despeito de seus esforços em contrário (ALLEN 2016: Cap. 3). | 71

A estratégia construtivista neokantiana de Forst tem por mérito reconhecer as armadilhas da filosofia da História que permanecem nas estratégias neo-hegelianas, e, num primeiro momento, parece não se sujeitar aos problemas das estratégias anteriores. Mas, ao fundamentar “recursivamente” um princípio de justificação em uma concepção de razão prática pretensamente “independente”, o projeto de Forst incorreria em fundacionalismo. Sua concepção de razão prática seria abstrata e ignoraria que a constituição da mesma é sempre entrelaçada com relações de poder e dominação. Por outro lado, por pressupor um contexto moral também independente e superior a outros contextos, a estratégia de Forst se converteria em um contextualismo disfarçado. Também Forst não responderia adequadamente às acusações de eurocentrismo e imperialismo e ainda transformaria a metodologia da teoria crítica em ética

72 | aplicada (ALLEN 2016: Cap. 4).

O erro fundamental dessas estratégias, para Allen, é ignorar os investimentos de poder imperialistas, (pós-, neo-) coloniais e racistas implicados em suas próprias estratégias para justificar o aspecto normativo da teoria crítica. Em resumo, por não considerarem que *normatividade* e *poder* estão intrincados nos princípios morais pretensamente independentes ou na herança normativa da modernidade ou do Esclarecimento. Contudo, Allen não pretende recusar integralmente os ideais e os recursos teóricos dessa tradição e propõe-se a reformulá-los de um modo “radicalmente transformador” (ALLEN 2016: 209). Para transformar a relação da teoria crítica com a história, ela propõe como passo metodológico a genealogia problematizante, que encontra amparo no pensamento de Adorno e Foucault (ALLEN 2016: Cap. 5). Essa metodologia é diferente das genealogias “reivindicatórias”, que procuram, como fez Habermas, recuperar as ambiguidades do legado da modernidade europeia para justificar historicamente seu ponto de vista normativo (ALLEN 2013: 234-72). É também diferente das genealogias “subversivas”, que recuperam a emergência desses ideais para rejeitá-los (ALLEN 2016: 190-94). Para Allen, a genealogia problematizante incorpora ambas as genealogias ao reconstruir a “história como uma história de progresso e

regresso ao mesmo tempo” (ALLEN 2016: 166). Esta | 73
metodologia é orientada pelo “ponto normativo” da “realização plena da herança normativa do Esclarecimento, em particular das normas de liberdade e respeito pelo outro” (ALLEN 2016: 166), em nome “da solidariedade com aqueles que sofrem” (ALLEN 2016: 208), mas nunca perde de vista os investimentos de poder, dominação e o imperialismo que constituem esses ideais (e não apenas na sua aplicação).

Nesse sentido, os critérios normativos herdados do Esclarecimento não poderiam mais ser entendidos como pressupostos de segunda ordem, metanormativos, ou transcendentais ao contexto. Liberdade – “valor central da modernidade” (ALLEN 2016: 196) – e “respeito mútuo, reciprocidade igualitária, inclusão e assim por diante” (ALLEN 2016: 216) devem ser considerados não apenas como princípios substantivos, mas como princípios de *primeira ordem*. O falibilismo típico da teoria habermasiana não seria suficiente, pois carrega em si a pretensa superioridade cognitiva e moral da modernidade. À teoria crítica, restariam apenas fundamentos (radicalmente) contingentes e de primeira ordem. Pretender mais do que isso é não responder à “abertura para o outro”, exigência fundamental para a descolonização da teoria crítica. Desse modo, no nível metanormativo caberia apenas

74 | uma *postura* [*stance*] de abertura moral e epistêmica. Assim, entram em cena exigências como “humildade epistêmica” e “desaprendizagem”, que Allen afirma encontrar em teorias pós-coloniais e decoloniais, particularmente nos trabalhos de Saba Mahmood e Valter Mignolo. Estas, por sua vez, afinam-se com a modéstia da única filosofia moral que teria sido defendida por Adorno, a saber, uma filosofia moral que só é possível enquanto crítica à filosofia moral (ALLEN 2016: 196), que recusa o rigorismo e o absolutismo dos princípios morais, enquanto se orienta para a “realidade do sofrimento” (ALLEN 2016: 217).

Reconhecido pela autora como uma empreitada quixotesca, o livro tem por méritos recuperar diligentemente os projetos de Habermas, Honneth e Forst, oferecer um referenciamento cuidadoso e atualizado da bibliografia secundária e construir objeções que ainda precisam ser respondidas. Também é feito um referenciamento cuidadoso da teoria crítica para além das fronteiras habermasianas. No entanto, o objetivo declarado como central não é discutido de maneira detida. Primariamente porque Allen não aprofunda a discussão da literatura que convoca para seu confronto com as estratégias neo-hegelianas e neokantianas, e porque deixa a discussão de sua própria proposta apenas para as páginas finais do volume. Seria possível responder que o livro assume um tom

programático e que deveríamos esperar os desdobramentos e a repercussão dessa obra. Pode ser o caso. Porém, eu gostaria de interrogar o projeto de “descolonizar a teoria crítica” a partir da justificativa apresentada até aqui. Pretendo apontar, primeiro, que o projeto de Allen sofre de um déficit histórico e político que contrariaria suas intenções. Segundo, que o diálogo interdisciplinar esboçado no livro pode ser mais frutífero. Por fim, questiono sua proposta tendo em vista a sua restrição do âmbito metanormativo a posturas como humildade epistêmica e modéstia. | 75

POR QUE A TEORIA CRÍTICA DEVE SER DESCOLONIZADA?

Allen pretende vincular seu programa à filosofia crítica de Marx, tal como recuperada por Fraser, e assume as “lutas por descolonização” e a “política pós-colonial” como ponto de partida para a transformação radical da teoria crítica contemporânea. Ela afirma:

Se aceitamos a definição de Nancy Fraser inspirada em Marx de que a teoria crítica consiste ‘no autoentendimento da época sobre suas lutas e desejos’, e se assumimos que as lutas em torno da descolonização e da política pós-colonial estão entre as lutas e os desejos mais significativos de nossa época, então a demanda pela descolonização da teoria crítica se segue diretamente da própria definição da teoria crítica (ALLEN 2016: 4).

76 | A meu ver, contudo, a conclusão não se segue tão diretamente. Cabe lembrar que, quando recupera a filosofia crítica de Marx, Fraser enfatiza seu “caráter francamente político” (FRASER 1991: 38). Naquele momento, Fraser criticava a divisão habermasiana entre sistema e mundo da vida porque esta não contribuía para a compreensão das especificidades e bases da subordinação das mulheres. O cerne de sua proposta era que a teoria crítica deveria desenvolver conceitos que pudessem explicar de modo mais adequado a opressão social com vistas a clarificar os potenciais transformadores imanentes às demandas de atores sociais e políticos no presente³. Lutas políticas reais eram o princípio e o fim desse projeto.

Em contrapartida, Allen parece substituir as lutas políticas por *batalhas epistêmicas*. É verdade que ela escreve, em uma nota de rodapé vinculada à passagem citada, que:

ondas de descolonização formal na África, na Índia e em outras partes da Ásia no início da Segunda Guerra e a consequente ordem mundial neocolonial e informalmente imperialista que vigora ao menos desde os anos 1970 constituem e são *loci* das lutas e dos desejos políticos mais significativos de nossa época (ALLEN 2016: 232, n.11).

³ Para um tratamento crítico desse projeto, cf. COOKE (2006: Cap. 8). Para uma análise das mudanças na relação da teoria crítica com os movimentos sociais, cf.: MELO (2013: Cap. 6) e AZMANOVA (2014: 351-365).

Todavia, Allen não menciona quais lutas, atores e reivindicações particulares são por ela considerados como parte desse processo de descolonização formal e informal do último século em diferentes países, ou de que modo esses processos diferentes ecoam na geopolítica contemporânea. Com efeito, ao longo de todo o livro, por “lutas por descolonização” e “política pós-colonial” Allen se refere de modo mais direto à “contundente articulação e teorização das lutas contemporâneas sobre o significado, os limites e as falhas da colonização” (ALLEN 2016: xiv) encontradas nos diferentes estudos que são por ela unificados a partir de suas críticas ao eurocentrismo e à violência epistêmica inerente aos ideais do Esclarecimento.

Além disso, Allen mobiliza uma vasta gama de estudos de disciplinas, campos e metodologias diferentes, e, se não ignora essas diferenças e, sobretudo, os inúmeros debates entre os autores que convoca, é apenas porque os menciona – mas, novamente, em uma nota de rodapé. Ela também arremata seu livro argumentando, em uma página, que pretendeu mostrar como os estudos pós-coloniais podem ser “criticalizados” (ALLEN 2016: 230). Não se encontrará, pois, em *The End of Progress*, uma discussão cuidadosa dos conceitos e dos debates que teriam mobilizado o projeto. Para a autora,

78 | importa que as teorias pós-coloniais e decoloniais são “projetos críticos aliados” ao “objetivo primário de conduzir uma *crítica interna* à tradição da teoria crítica” (ALLEN 2016: 233, n. 16). Mas que tipo de aliança é essa? Allen, que está certa ao acusar uma falta de engajamento com esses debates da parte dos teóricos críticos, ao menos dos mais proeminentes na Alemanha (ALLEN 2016: xiv), e que também está certa em acusar uma deficiência no tratamento de processos históricos para além do mundo europeu, ela mesma não considera adequadamente esses processos, os conflitos, os atores sociais, as instituições políticas e nem mesmo os próprios trabalhos que reúne sob um grande – e controverso – guarda-chuva. Antes, ela destaca suas críticas e as alça ao caráter de reivindicação (teórica) a um tratamento teórico (crítico) na medida em que impõem, externamente, exigências para as quais a transformação interna e radical da metodologia e do estatuto dos princípios normativos responderiam. Os recursos para a transformação radical, no entanto, são oferecidos por essa mesma tradição: por Adorno e por Foucault, como apontado, e também por Linda M. Alcoff, Michael Williams e, em maior medida, Antony S. Laden (ALLEN 2016: Cap. 6).

Com que direito Allen se autointitula *representante* dessa vasta gama de discussões diante dos teóricos críticos

frankfurtianos contemporâneos, ou, mais importante, o que há de efetivamente contundente nas alegações dos teóricos pós-colonialistas e decolonialistas, ela não nos conta. Desse modo, Allen não só esvazia a concretude política que orientava Fraser, como faz uma apropriação bastante questionável das teorias e teorizações de seus interlocutores. Do ponto de vista do diálogo que pretende estabelecer, uma das consequências é reduzir um debate que pode ser mais frutífero do que ela sugere. | 79

MAIS ESPAÇO PARA O DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR

A humildade, que se afina com a modéstia e a desaprendizagem, é entendida por Allen como “uma postura epistêmica e metanormativa exigida para o tipo de abertura genuína para os outros subalternos que é requerida se vamos descolonizar a teoria crítica” (ALLEN 2016: 77). A despeito dos usos (ou abusos) de “outros subalternos” (tal como de “não-Ocidentais”, “o Outro”, “colonizados”) ao longo do livro, cabe sublinhar que Allen afirma extrair essa postura da obra de Saba Mahmood. Allen oferece um exemplo de seu funcionamento nos seguintes termos: um diálogo “intercultural” que acontece em uma “esfera pública transnacional ou global” entre “uma participante habermasiana” e uma pessoa x “não

80 | ocidental” (ALLEN 2016: 74). Tendo em vista as discussões de Habermas na *Teoria da Ação Comunicativa* a respeito da impossibilidade de uma descrição neutra, pois a compreensão exigiria sempre uma posição de sim/não (mesmo que incipiente) do intérprete ou do observador social, por um lado, e, por outro lado, a teoria da evolução social habermasiana, Allen conclui que “a participante habermasiana” (a “participante ocidental”) não estaria apta a tomar parte de modo adequado desse “diálogo intercultural” pois tem “obstáculos cognitivos insuperáveis” (ALLEN 2016: 74). “Contra Habermas,” ela afirma, “Mahmood sugere não apenas que compreender uma outra *cultura ou forma de vida* não exige que eu adote uma posição de sim ou não sobre a validade de suas crenças fundamentais e práticas, mas que uma tal postura de julgamento ativamente *impede essa compreensão*” (ALLEN 2016: 76. Grifo meu).

Mais uma vez, Allen parece se apressar em suas conclusões. Em sua etnografia sobre a participação das mulheres nos movimentos de avivamento islâmico no Egito, publicada em 2002, Mahmood convocou o que Allen nomeia humildade epistêmica em explícita contraposição a uma visão política e prescritivista característica do secularismo. Mahmood questiona particularmente o arraigamento desse preconceito no

marxismo e no feminismo, pois a posição secularista tenderia a considerar a religião exclusivamente como falsa consciência, e, precisamente por isso, obstaría uma compreensão mais robusta dos processos éticos, jurídicos e políticos que acontecem num âmbito imediatamente entendido como religioso. Esse autoquestionamento, reflete Mahmood na introdução de seu livro, foi crucial em seu trabalho etnográfico (MAHMOOD 2005: x-xii, 195ss). Além disso, Mahmood recusa o termo *cultura*, pois procura compreender o Islã como uma tradição discursiva (MAHMOOD 2009: 147). Com isso, evita enquadrar as tradições discursivas que investiga em termos de unidades homogêneas e autocontidas, em favor da compreensão a partir das disputas de significado da perspectiva dos praticantes da religião e suas consequências para o imbricamento entre ética, direito e política. Finalmente, Mahmood não é e não se coloca como uma participante per se do contexto que investiga. Ainda que empregue uma metodologia de observação-participante, Mahmood é uma antropóloga, uma investigadora social, e é extremamente consciente dessa posição. Não é por outra razão que ela faz as reflexões sobre os obstáculos do secularismo para a investigação e análise etnográficas. Allen, por sua vez, descontextualiza a obra de Mahmood e desconsidera as preocupações teóricas e políticas que lhe são constitutivas. | 81

82 | Contra Allen, penso que o trabalho de Mahmood poderia ser muito mais frutífero para *problematizar* as conceitualizações de ação e agência política, sociedade e espaço público do que para oferecer um experimento mental de um diálogo “intercultural” imaginário e irreal. Essas são conceitualizações cruciais dentro do projeto habermasiano, *pace* Allen. Por exemplo, Mahmood questiona a separação de ética e política e, particularmente, a concepção de política que abarca apenas “argumentação racional e avaliação de princípios morais” (MAHMOOD 2005: 152). Não seria possível partir de sua etnografia para questionar o enfoque que Habermas deu recentemente para a relação entre discursos religiosos e seculares, e a separação entre questões de justiça, de um lado, e questões existenciais, éticas e religiosas, de outro, que se mantém em sua obra? (HABERMAS 2011: 15-23) Ainda, do ponto de vista de uma discussão bastante específica (e limitada) sobre critérios normativos e metanormativos, não seria possível mostrar que Mahmood, ainda que não admita, opera com um universalismo moral e político aos moldes daqueles que as propostas de Benhabib, Cooke e McCarthy reivindicam? Isto é, não seria possível mostrar que a autora partilha de um universalismo que leva a sério seu ponto de vista e que, nas mãos da filosofia, será justificado em termos de critérios

metanormativos e normativos que, no mínimo, se opõem à exclusão e ao silenciamento de *outros concretos*? Para Allen, curiosamente, esta seria uma posição arrogante (ALLEN 2015). | 83

CRÍTICA E HUMILDADE

O contextualismo metanormativo apresentado em *The End of Progress* é uma reelaboração do “contextualismo baseado em princípios” discutido por Allen em *The Politics of Our Selves* (2008). Naquele livro, o contextualismo baseado em princípios fora estabelecido em diálogo com as críticas de McCarthy, Benhabib e Cooke à ética do discurso habermasiana e suas respectivas propostas de enfraquecimento dos critérios normativos e metanormativos. McCarthy ofereceu uma versão mais pragmática e contextualista; Benhabib propôs um universalismo *iterativo*, um universalismo historicamente autoconsciente que deve abarcar as perspectivas dos outros concretos (singulares e coletivos); e Cooke articulou uma visão não autoritária do aspecto transcendente ao contexto. Allen escreveu que, com eles, pretendia

rejeitar a falsa oposição entre o contextualismo radical e o compromisso com a capacidade real da razão de transcender sua situacionalidade ao desenvolver [...] uma forma de contextualismo baseada em princípios que

84 | sublinha a nossa necessidade tanto de postular ideais transcendentais ao contexto como de continuamente desmascarar seu status enquanto ilusões enraizadas em contextos constituídos por poder e interesses (ALLEN 2008: 148).

Em *The End of Progress*, Allen é menos otimista. Para ela, agora, essas tentativas desconsideram o intrincamento incontornável entre norma e poder e, portanto, não podem se desfazer da visão autocongratatória do Esclarecimento. Esse entrelaçamento entre norma e poder é também uma premissa de seu livro anterior. Lá, como aqui, Allen questiona “as dicotomias normativo/empírico ou ideal/real que presumem que o normativo possa ser purificado de relações de poder” (ALLEN 2016: 206). Porém, enquanto em *The Politics*, Allen diferencia cuidadosamente, por exemplo, relações de subordinação e relações de dependência (ALLEN 2008: Cap.4), em seu livro mais recente esse tipo de reflexão se perdeu. Ela não oferece uma conceitualização de poder e de norma, mas toma seu intrincamento como axioma ao qual deve responder, e responderia, a sua reformulação da relação entre história e normatividade. Curiosamente, Allen recorre a uma noção de raciocínio prático segundo a qual o raciocínio moral deve ser entendido como “uma prática contínua de sintonia mútua e

recíproca por meio das quais espaços de razão são construídos e cartografados” (ALLEN 2016: 221). Acompanhando Antony S. Laden, Allen enfatiza as *virtudes* da reciprocidade e da mutualidade. De que modo essa construção exigente de raciocínio prático intersubjetivo não carece de uma justificação de princípios *metanormativos* de orientação universalista; quais são os recursos sociais e políticos para o aprendizado das virtudes desse tipo de raciocínio moral; e de que modo, com tudo isso, mantém-se o intrincamento inexorável do aspecto normativo com relações de poder, quaisquer que sejam elas, são perguntas que o texto não se coloca.

Mais importante, Allen escreve que: “esse contextualismo metanormativo oferece um melhor caminho para instanciar as virtudes da humildade e da modéstia que são exigidas para uma abertura genuína para a alteridade” (ALLEN 2016: 211). Mas quais são os potenciais críticos da humildade epistêmica, da modéstia e da desaprendizagem para além de seu significado crucial para que se aprenda com os outros e, conseqüentemente, para que se adote uma posição autorreflexiva? Com efeito, essas “virtudes” ou “posturas” são fundamentais para a crítica: ao menos desde Kant, todas as empreitadas críticas se confrontam com as armadilhas do pensamento dogmático. Nesse sentido, o argumento de Allen

86 | corretamente chama atenção para reminiscências possíveis de impulsos dogmáticos dentro das formulações da teoria crítica contemporânea. No entanto, ainda que essas posturas sejam cruciais, não podem ser mais do que a antecâmara de qualquer empreitada que se reivindique crítica, que dirá de uma teoria 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. Allen, que se coloca como *representante* das teorias pós-coloniais e decoloniais, descontextualiza essas teorias. Além disso, ela também ignora a (modestíssima) importância das distinções filosóficas. Se não ignorasse as últimas, por exemplo, não se esqueceria que debates de “primeira ordem” quando colocam em questão critérios como respeito moral e reciprocidade igualitária não o fazem em termos metanormativos: são alegações, para não falar de práticas, racistas, machistas, xenofóbicas, de

preconceito e ódio de diversas formas que cada vez menos são | 87
mascaradas com uma pretensão universalista. Allen também parece se esquecer de distinguir normatividade, norma e normalização, e assimetria, poder, violência (não apenas a epistêmica) e dominação. Finalmente, propõe uma reformulação da relação entre história e normatividade na teoria crítica que se orienta para “uma solidariedade para com os *outros subalternos*” (ALLEN 2016: 77), com o “sofrimento dos colonizados” (ALLEN 2016: 209), e para a abertura de “um espaço de distanciamento crítico às instituições, práticas e assim por diante, [que] por conseguinte, nos libera com relação a estas, liberando-nos com relação a *nós mesmos*” (ALLEN 2016: 197. Grifo meu). A quem serve mesmo a descolonização da teoria crítica?

Porque parece voltada apenas para Frankfurt, Allen não percebe a dificuldade que sua proposta impõe quanto à separação entre critérios normativos também herdados do Esclarecimento e as legítimas críticas ao imperialismo e aos limites das democracias liberais, por um lado, e aquele tipo de crítica que é moeda corrente nas afirmações de líderes e grupos autoritários — de sul a norte —, por outro. No melhor dos casos, Allen parece desdenhar do mundo real, e, no pior, pode se aliar a posições antidemocráticas que aniquilam, efetivamente, a

88 | vida política, social e íntima. Se a teoria crítica deve ser descolonizada, suspeito que a via quixotesca esboçada por Allen contribua apenas com aquela humildade que, com Nietzsche (!), recusaríamos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. “Progresso.” Tradução de Gabriel Kohn. *Lua Nova* 27 (dezembro de 1992): 217-36. doi:10.1590/S0102-64451992000300011.

ALLEN, Amy. “Emancipação sem Utopia.” Tradução de Inara Luisa Marin, Ingrid Cyfer, e Felipe Gonçalves Silva. *Novos Estudos* 103 (novembro de 2015). doi:10.1111/hypa.12160.

_____. “Having One’s Cake and Eating It, Too: Habermas’s Genealogy of Post-Secular Reason.” In *Habermas and Religion*, organizado por Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, e Jonathan VanAntwerpen, 234-72. Cambridge: Polity Press, 2013.

_____. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2016.

_____. *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*. Columbia University Press, 2008.

AZMANOVA, Alben. "Crisis? Capitalism is Doing Very Well. How is Critical Theory?" *Constellations* 21, no 3 (setembro de 2014): 351-65. doi:10.1111/1467-8675.12101. | 89

COOKE, Maeve. *Re-presenting the Good Society*. Cambridge, Mass: MIT Press, 2006.

FRASER, Nancy. "O que é Crítico na Teoria Crítica? O Argumento de Habermas e o Gênero." In *Feminismo como Crítica da Modernidade*, organizado por Seyla Benhabib e Drucilla Cornell, tradução de Nathanel da Costa Caixeiro, 38-65. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

HABERMAS, Jürgen. "'The Political': The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology." In *The Power of Religion in the Public Sphere*, organizado por Eduardo Mendieta e Jonathan VanAntwerpen, 15-23. Nova York: Columbia University Press, 2011.

MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

_____. "Reply to Judith Butler." In *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech*, por Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler, e Saba Mahmood, 146-53. Berkeley: University of California Press, 2009.

MELO, Rúrión. *Marx e Habermas: Teoria Crítica e os Sentidos da Emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013.

DÉFICIT PSICANALÍTICO NA TEORIA CRÍTICA FEMINISTA

Inara Marin

Resumo: O objetivo deste texto é apontar um déficit psicanalítico na teoria crítica feminista e oferecer uma alternativa a esse déficit com um retorno à teoria lacaniana. A partir das noções lacanianas de identificação simbólica e imaginária e dos conceitos de "ideal do eu" e "eu ideal", apresento elementos da psicanálise que auxiliam a teoria crítica feminista a solucionar esse déficit. Tais elementos destacam sua relevância, principalmente, por posicionar a psicanálise enquanto ferramenta capaz de contribuir para diagnósticos de tempo, limitar as utopias e apresentar formas de subordinação não patológicas.

Palavras-chave: Déficit psicanalítico; Teoria Crítica feminista; Lacan; identificação simbólica

A PSYCHOANALYTIC DEFICIT IN FEMINIST CRITICAL THEORY

Inara Marin

Abstract: The aim of this paper is twofold. First, to highlight a psychoanalytic deficit in feminist critical theory. Second, to provide an alternative path to overcome this deficit by drawing upon on Lacanian theory. Focusing on notions such as symbolic and imaginary identification as well as on the concepts of "ideal ego" (*moi idéal*) and "ego ideal" (*idéal du moi*), I present the conceptual tools that may help feminist critical theory to solve this deficit. Such tools prove to be relevant mainly because they show how psychoanalysis can contribute to a time-diagnosis and to thematize self-limiting utopias as well as non-pathological forms of subordination.

Keywords: psychoanalytic deficit; feminist critical theory; symbolic identification

92 | Este título tem duas questões subjacentes¹: como devemos entender o termo déficit? E quem são as teóricas críticas feministas? Não terei tempo de discutir a segunda questão aqui, já que este é um tópico muito amplo. Cabe mencionar que este déficit se aplica principalmente aos trabalhos de duas das mais conhecidas representantes da terceira geração da teoria crítica, Seyla Benhabib e Nancy Fraser, uma vez que a discussão das gerações subsequentes se apoia em debates e problemas iniciados por estas teóricas². Se formos falar de um déficit psicanalítico na teoria crítica feminista pode-se assumir que ele deriva da ausência da psicanálise nos primeiros trabalhos dessas autoras, especialmente se considerarmos a influência foucaultiana no pensamento de Fraser e a de Habermas no pensamento de Benhabib.

Eu diria então que, sim, há de fato um déficit psicanalítico na teoria crítica feminista, se entendermos déficit não no sentido de que a psicanálise está completamente ausente da teoria crítica feminista, mas como algo que ainda não se desenvolveu plenamente. Onde então se evidencia o déficit

¹ O presente texto corresponde à fala proferida no Colóquio “*Autonomy, Power and Gender*”, no CEBRAP em 17 de março de 2017.

² Para quem se interessar em saber quem são as teóricas e teóricos críticos e como situá-los em gerações ver o prefácio de Allen (2016: xi-xviii).

psicanalítico da teoria crítica feminista? A meu ver, ele se configura na questão da subjetivação da dominação. Tendo isso em vista, a principal questão deste texto é com a formação do sujeito. Este é um dos principais problemas que a teoria crítica feminista tem enfrentado, o qual pode ser elaborado da seguinte forma: por que não abandonamos as formas de subordinação que nos dominam e nos ferem? No que se segue, pretendo apontar que podemos mobilizar o quadro conceitual da psicanálise lacaniana para pensar uma forma de nos livrarmos da dominação. | 93

Há dois momentos teóricos importantes quando falamos da teoria crítica em geral e da teoria feminista em particular: o primeiro é o *diagnóstico*, que, em relação ao processo de formação do sujeito, implica encontrar as condições de subordinação; o segundo, é a orientação para a emancipação, isto é, pensar em como superar as atuais relações de dominação. A princípio considero que – e aqui já se trata de um dos lados do déficit – o processo de formação do sujeito tal como pensado pela terceira geração das teóricas críticas feministas foi enquadrado a partir de conceitos foucaultianos, os quais são muito hostis à psicanálise. Ainda que Foucault tenha travado um diálogo bastante próximo com essa disciplina, compartilhando seus problemas inclusive, ele trabalhou as

94 | dimensões éticas, estéticas e políticas da subjetividade de outra forma que não aquela da psicanálise (BIRMAN 2007: 52). O outro lado do déficit reside naquilo que passou a se chamar de “French feminism” nos Estados Unidos. Cabe notar que a recepção da psicanálise lacaniana nos Estados Unidos se deu por meio do “French feminism”, porém não deixa de haver uma grande discussão na própria França a respeito do que seja este “French feminism”. Como diz Christine Delphy em “A Invenção do French Feminism”:

as teses do “French Feminism”, e o próprio “French Feminism”, não podem ser encontradas no conjunto de trabalhos a que seus agentes se referem, mas sim nos trabalhos destes próprios agentes. Em outras palavras, quero dizer que o “French Feminism” não é somente — ou principalmente — uma construção anglo-americana na medida em que ele seleciona, distorce e descontextualiza escritos franceses. Isso implicaria em ter de encontrar o que é esse “ele”, o que nos faria adentrar em ainda mais comentários, distorções e seleções; em suma, teríamos que jogar seu jogo e correr atrás de nosso próprio rabo até o dia do juízo final. O que eu quero dizer, na verdade, é que ele é literalmente uma invenção americana: escritos americanos “sobre” ele são ele (DELPHY 2000: 194).

Claire Moses apresenta um argumento similar:

Deve-se reconhecer que esta versão que os americanos chamam de “French feminism” nos diz mais sobre os

Estados Unidos do que sobre a própria França [...]. É nas lutas por poder dentro do feminismo acadêmico americano que se deve buscar por possíveis explicações (MOSES 1996: 10).

Gostaria de dizer que não vou tomar partido nessa discussão. O que eu quero é deixar claro que esta leitura americano-francesa de Lacan não é a minha. Pretendo abordar os conceitos de identificação, eu-ideal [ideal du moi] e ideal do eu [moi ideal] e me apoiarei nessas categorias lacanianas com meu olhar voltado para uma teoria da socialização. Em contraposição a uma vertente linguística lacaniana, defenderei uma teoria da socialização na qual o discurso encontrado pelos recém-nascidos, que antecede a existência da criança, é, na verdade, um discurso concreto, situado tanto historicamente quanto no interior da família, e não um discurso abstrato e universal.

A estrutura de meu argumento será a seguinte: começo traçando os contornos do conceito lacaniano de identificação – que inclui elementos como desconhecimento e a questão do eu-ideal e ideal do eu – a fim de apresentar um processo de formação do sujeito que pode ser identificado como uma perspectiva sociológica das ideias de Lacan ³. Em seguida,

³ Isto quer dizer que não irei tomar as preocupações ontológicas tradicionais inspiradas por Heidegger. Aqui o viés ontológico foi substituído pelo

96 | procurarei mostrar como os conceitos de Lacan discutidos aqui podem servir como uma base alternativa para a teoria crítica feminista.

Parece-me que até agora a teoria crítica feminista não foi capaz de responder à seguinte questão: por que nos prendemos a algo que nos domina? Existem muitos instrumentos fornecidos pelo quadro conceitual lacaniano que nos ajudam a abordar esta questão. Dentre elaborações feitas por teóricas feministas, pode-se mencionar o tratamento dado por Joan Scott para o conceito de fantasia (SCOTT 1999), a problematização do sintoma e do laço social como discutida por Judith Butler e Monique David-Ménard (2015), ou mesmo o conceito de angústia e a noção de desamparo como desenvolvidos pela filósofa e psicanalista francesa Monique Schneider (2011).

Minha opção será por trabalhar com o conceito de identificação. Sou guiada aqui pela ideia de uma *falta* que estrutura todas as relações humanas e que tem sua origem na dependência primeira da criança humana quanto ao Outro.

sociológico. Devo esta interpretação a Simonelli (2000). Ao destacar o aspecto sociológico e não o ontológico no pensamento de Lacan procurarei tornar central para Lacan o principal tema da teoria crítica, a saber, a emancipação.

Essa dependência é experimentada tanto como muito prazerosa | 97
(na presença da completude ilusória), mas também como muito frustrante (em sua ausência). As relações sociais dos seres humanos nas sociedades modernas consistem em maneiras de lidar com esta falta e se o sujeito é capaz ou não de aceitar essa falta em si mesmo e no Outro sem ter que negar seja a si mesmo seja ao Outro.

Ao longo de toda a história da teoria crítica feminista, sua relação com a psicanálise foi sempre escrita com ajuda de Jessica Benjamin e sua teoria intersubjetiva que se diz uma teoria das relações de objeto. Esta foi a base da abordagem da psicanálise feita por Seyla Benhabib e Nancy Fraser⁴. Lacan, por sua vez, considera que a teoria das relações de objeto se baseia numa concepção de identificação que é ilusória⁵. Para Lacan, o processo de identificação não é um processo intersubjetivo, ou seja, não acontece entre dois sujeitos vivos e distintos tal como a teoria das relações de objeto concebe.

⁴ Ver Benhabib (1999). Outro caso é o de Nancy Fraser, que por partir de Foucault e de uma forte crítica ao “French Feminism”, não se engajou diretamente com a psicanálise. Ainda assim, considero que Fraser é simpática à abordagem de Jessica Benjamin.

⁵ Os processos identificatórios na obra de Lacan são três, a saber, o imaginário, o simbólico e o com a fantasia. Entretanto, neste artigo, serão abordados apenas os processos identificatórios imaginário e simbólico. É possível fazer a economia desse terceiro processo sem que meu argumento seja invalidado.

98 | Antes, é o processo identificatório que cria uma nova instância psíquica, ou um novo sujeito. Este sujeito é único, mas descentrado⁶. Na verdade, esta é a lição que Lacan aprendeu de Freud, que é apresentada em termos de uma ruptura quando Lacan substitui a máxima filosófica de Descartes, *cogito ergo sum*, por uma psicanalítica: “eu penso onde não sou, logo sou onde não penso”⁷.

Para Lacan, o processo de identificação simbólica começa antes do sujeito entrar no mundo. O futuro sujeito é falado e desejado, e, portanto, já está subordinado ao desejo do outro antes mesmo de se tornar um sujeito. Entretanto, quando o sujeito vem ao mundo, a primeira forma de identificação será a imaginária⁸, e a instância psíquica produzida aqui é o eu (*moi*). Brevemente, o estágio do espelho provê a experiência da

⁶ Utilizo aqui o termo “sujeito” conforme a conceitualização lacaniana. Cabe notar que, de modo geral, as teóricas críticas feministas utilizam intercambiavelmente os conceitos de self, identidade e sujeito — ora parecem falar do ponto de vista psicanalítico, ora do ponto de vista filosófico. Esta confusão conceitual será discutida em um artigo que estou elaborando em conjunto com Ingrid Cyfer, Marcos Nobre e Felipe Golçalves.

⁷ “*je pense ou ne je suis pas, donc je suis ou je ne pense pas*” (LACAN 1966: 516-517).

⁸ Neste caso é a identificação freudiana que está em questão com a imagem do objeto. Freud diz que esse processo identificatório acontece, por exemplo, na melancolia: “uma criança, infeliz com a perda de seu gato, declarou simplesmente que era o gato, e conseqüentemente passou a andar de quatro, não quis mais sentar-se à mesa para comer etc. Outro exemplo dessa introjeção do objeto nos é dado pela análise da melancolia, afecção que tem,

unificação, isto é, quando a criança antecipa a formação de uma imagem dela mesma no registro imaginário e esta imagem funciona como uma promessa: *a promessa de que ela é uma imagem no espelho*. A imagem, no entanto, requer ratificação, que é alcançada quando o bebê se volta para o adulto e procura confirmação de que a imagem representada no espelho é de fato uma imagem de si mesmo. Isto agora envolve o registro simbólico.

A identificação imaginária é um processo de satisfação intensa que envolve uma grande quantidade de libido. O bebê se vê no espelho e se percebe como uma forma completa. Este é o momento em que o bebê organiza seu sentimento de prazer em uma única imagem e faz a experiência da completude. Este momento da identificação imaginária é aquele em que o bebê se constitui como um eu (*moi*). O que deve ser destacado aqui com a categoria da identificação imaginária é a função de desconhecimento do eu (*moi*). Um desconhecimento que é

entre suas causas mais notáveis, a perda real ou afetiva do objeto amado. Uma característica maior de casos assim está na cruel autodepreciação do Eu, unida a uma implacável autocrítica e amargas recriminações a si próprio. As análises revelaram que essa avaliação e esses reproches se aplicam ao objeto, no fundo, representando a vingança do Eu frente a ele. A sombra do objeto caiu sobre o Eu, afirmei em outro lugar. A introjeção do objeto, aqui, é inconfundivelmente clara. (FREUD 2012: 52). A sombra do objeto com a qual o Eu se identifica é uma imagem, e é por isso que Lacan usa o termo identificação imaginária.

100 | constituído através da agressividade que provém da natureza dual da identificação que constitui este eu (*moi*). No estágio do espelho, a criança encontra um caminho para fora da relação dual com a mãe. É este processo subjetivo que garante para a criança o acesso à dimensão simbólica. Além do mais, através da formação do eu (*moi*) o sujeito entra na dimensão imaginária. Esta subjetivação alienante depende da existência do outro, uma vez que o eu (*moi*) tem o valor de uma representação imaginária somente graças a sua relação com outro, e é por isso que pode-se dizer que ele é um eu-ideal (*moi idéal*).

Para Freud, o Eu tinha uma função positiva como o lugar ativo da razão, da síntese, definido em oposição ao Id como lugar das paixões e do irracional. Já para Lacan, essa função “emancipatória” do Eu é deslocada. Isto não quer dizer que o potencial “emancipatório” esteja perdido, pois para Lacan o ideal-do-eu (*ideal du moi*) torna-se o guardião deste potencial “emancipatório” deslocado.

Agora, para saber no que consiste o ideal-do-eu (*idéal du moi*) temos que olhar para a identificação simbólica, pois este tipo de identificação, na perspectiva sociológica em que leio o texto lacaniano, é outro termo para o ideal-do-eu (*ideal du moi*). Na identificação simbólica, a instância psíquica a ser produzida

é o sujeito do inconsciente. Os elementos desta identificação simbólica são o significante e o sujeito do inconsciente. Para esta categoria, Lacan reformula o *einzigiger Zug* [traço único] de Freud como “traço unário”. O que Freud tem a dizer é o seguinte:

Ouvimos que a identificação é a mais antiga e original forma de ligação afetiva; nas circunstâncias da formação de sintomas, ou seja, da repressão, e do predomínio dos mecanismos do inconsciente, sucede com frequência que a escolha de objeto se torne novamente identificação, ou seja, que o Eu adote características do objeto. É digno de nota que nestas identificações o Eu às vezes copia a pessoa não amada, outras vezes a amada. Também nos chama a atenção que nos dois casos a identificação seja parcial, tomando apenas um traço da pessoa-objeto (FREUD 2012: 64)⁹.

A reformulação lacaniana enfatiza que a função da identificação simbólica é principalmente distinguir o sujeito ao invés de unificá-lo. No caso desta identificação simbólica, o

⁹ Identificação simbólica é uma categoria equivalente à identificação parcial com um traço do objeto, pensada por Freud, que usa o exemplo de uma tosse para a identificação com o traço. Este exemplo mostra claramente que a identificação é sempre ambivalente, porque ela pode ser a expressão de ternura ou uma forma de desejo hostil. Freud explica que a garota pode desenvolver uma tosse em identificação com sua mãe, mas que isto viria do desejo hostil da garota em tomar o lugar de sua mãe. Neste caso, o sintoma (a tosse) expressaria o objeto de amor que é o pai. Este pode ser o caso de Dora, cuja identificação era com a pessoa amada (neste caso, a tosse do pai)

102 | objeto com o qual a pessoa se identifica é reduzido a um traço, porque ele está sob a intervenção do significante. Dessa maneira, o “traço unário” não apenas dá destaque ao objeto, mas também o apaga. É a repetição de uma diferença que cobre alguma coisa que está faltando, o movimento do desejo de um significante a outro em uma cadeia metonímica. E o nascimento do sujeito do inconsciente, o resultado desse processo identificatório, pode ser aprendido como um traço distintivo que persiste na história do paciente. Mas por conta de a natureza do significante ser a linguagem, e a linguagem tem suas formas metonímicas, nesta medida nos é permitido chamar este “traço unário” de ideal-do-eu (*ideal du moi*).

O próximo ponto a ser considerado é a diferença entre os conceitos de eu-ideal (*moi-idéal*) e ideal-do-eu (*idéal du moi*). As identificações simbólicas e imaginárias, como descritas acima, ocorrem uma vez na vida. Mas elas irão se manter no sujeito como um processo que se desdobra durante toda a vida. A libido presente em cada sujeito e que tomou parte em cada um dos processos de identificação irá se mover para outros objetos ao longo da vida de cada sujeito. Quando a libido se move para uma formação imaginária, toma a forma do eu-ideal. Por exemplo, quando o sujeito se identifica com a figura do líder de uma organização de massa de modo que a libido fica

completamente capturada por este objeto e a identidade do sujeito se mistura completamente com esse objeto. Ademais, quando a libido se move de um significante para outro, esta identificação toma forma de um ideal-do-eu. Nesse caso, o sujeito se identifica com um traço da figura do líder ou de uma organização sem estar completamente dominado por ela. | 103

O ideal-do-eu revela o potencial emancipatório que está no processo de identificação, pois, ao invés de absoluta subordinação, ele permite uma identificação que abre a possibilidade para outras identificações, portanto, para a criação do novo. Esta é também a razão pela qual o ideal-do-eu é o mantenedor, no léxico lacaniano, de uma instância psíquica responsável pela escolha de valores éticos e morais, enquanto o eu-ideal é responsável pela fixação em uma imagem como o amor ou adoração por um líder. Mesmo se um sujeito tem possibilidades quase infinitas para sua própria identificação, tornadas possíveis pela dialética entre os processos de identificação simbólica e imaginária, alguma coisa ainda irá sobrar que não pode ser completamente apreendida; esta é a verdadeira dimensão da pulsão. Portanto, o desejo ainda continuará a ser conectado pela mesma força pulsional articulada pela fantasia de cada indivíduo. Isso significa que, mesmo após a cura analítica, isto é, a mudança de posição de

104 | *assujeitado (assujetti)* para *sujeito (sujet)*, o sujeito ainda estará definido pela dimensão da pulsão. Para o sujeito, isso quer dizer não mais sofrer como vítima, ou seja, não contribuir inconscientemente para o gozo que o prende ao sintoma; a libido envolvida previamente na captividade do sujeito no imaginário e implicada na manutenção da fantasia agora se faz livre dos sintomas. Essa é a resposta para nossa questão anterior: por que nos prendemos a algo que nos domina e nos fere?

O que está em questão nesta leitura sociológica de Lacan é a consideração da possibilidade de uma formação do sujeito que abandone a expectativa da completa satisfação prometida pela identificação imaginária, promessa que só poderia ser paga com o completo desconhecimento do eu (eu-ideal [*moi-idéal*]). O sujeito que renuncia ao gozo completo da identificação imaginária é aquele que experiencia diversos momentos distintos de identificação; ele pode ainda ser vítima da identificação imaginária, mas isso não quer dizer que toda sua libido seja investida nesta identificação. Suas experiências de gozo nunca serão completas, como aquela satisfação de júbilo do bebê no estádio do espelho; seu gozo será sempre parcial, experienciado em múltiplas situações sublimes.

A relação que o sujeito estabelece com a lei imaginária é

aquela da dominação, sendo a formação psíquica correspondente aquela do eu-ideal. A partir daí, a relação que o sujeito estabelece com a lei simbólica é aquela da subordinação, na qual ele não é vítima, mas começa a ser agente do processo de subordinação, o que corresponde ao ideal-do-eu. O sujeito dispõe então de uma sensibilidade cognitiva que é dada com a subordinação e que define sua nova relação com a lei. | 105

A reintrodução do quadro da teoria crítica feminista em conjunto com o que foi apresentado acima irá demandar a consideração de ambos os lados do processo de identificação. Este processo é sempre transitório, ainda que haja momentos de captura imaginária ou sintomática, assim como momentos de captura simbólica como as metáforas. Haverá também um movimento ao longo da cadeia de desejo ou do processo metonímico, aquele processo dialético da existência humana, ainda que isto não seja evidente para o agente envolvido, seja este um sujeito psíquico ou um agente social. Em meio a este quadro conceitual parece que a psicanálise lacaniana pode fornecer à teoria crítica feminista uma abordagem bastante efetiva e realista dessa atividade ou um diagnóstico muito preciso.

106 | Para concluir irei explorar mais uma razão para um possível interesse da teoria crítica feminista na psicanálise lacaniana. Qual questão a psicanálise deve responder? Recolocando o problema com o qual comecei, estou perguntando a partir do quadro conceitual lacaniano se há uma maneira de deixar que a dominação do desejo do Outro se vá. Mediante este quadro acredito que as noções de identificação simbólica e imaginária, eu-ideal e ideal-do-eu tornam possível postular uma noção de *utopia limitada*, no sentido em que a utopia é um ideal. Como vimos com Lacan, ideais são necessários para pensar a formação do sujeito, e eles também são necessários se no situarmos no terreno da teoria crítica, uma vez que a orientação para a emancipação deve estar em vista. Esta utopia limitada revela um certo tipo de autonomia. Claro que não estou me referindo aqui à noção kantiana de moralidade na formação do sujeito como uma entidade que transcende cada um e todo agente social historicamente situado, mas sim a uma noção descentralizada de autonomia. Uma discussão em termos tradicionais poderia vincular a ideia clássica de autonomia e autodeterminação individual, mas isso não faria sentido no quadro conceitual lacaniano, como vimos antes.

Nesse quadro, assume-se que a ideia de uma lei à qual

todo sujeito está sempre subordinado. Esta lei da linguagem é | 107
uma lei simbólica, mas a existência de tal lei não quer dizer que aqueles a ela submetidos estão privados para sempre da autonomia. Ao contrário, autonomia e subordinação são constituídas através da relação que o sujeito estabelece com esta lei. Para Lacan, não se pode renunciar *completamente* à subordinação, mas deve-se estar apto a evitar a dominação pelo outro¹⁰. Claro, como se pode ver nos sintomas e nas patologias psicológicas em indivíduos, bem como na falta de solidariedade do liberalismo individual, tal dominação pode prevalecer na relação de subordinação. Entretanto, não é esta forma patológica de subordinação¹¹ que interessa aqui, mas sim outra, uma versão mais emancipada da subordinação presente no conceito lacaniano de identificação simbólica ou eu-ideal.

Se olharmos para as principais preocupações políticas e aporias da teoria crítica feminista e se a questão em

¹⁰ As ideias expressas aqui são a versão em português daquilo que vem do francês: *Assujettissement au désir de l'Autre et être sujet de son proper désir*.

¹¹ Rousseau em suas *Considerações Sobre o Governo da Polônia* evidencia esta forma de identificação que chamo aqui de patológica, no sentido que ela não é orientada para a emancipação. Ele fomenta a identificação imaginária quando adverte os poloneses de que, a fim de se tornarem cidadãos, eles deveriam se identificar de modo imaginário com os valores de sua terra natal. Não se trata de criar um novo tipo de laço social, um simbólico, mas sim de aproveitar aquele que já existe, que não é mal em si mesmo. O mal na sociedade, ou a patologia, existe quando o valor da individualidade está acima de tudo, quando é colocado como fim. Talvez aqui haja algo a ser aprendido deste velho e louco filósofo genebrino.

108 | consideração é agência, autonomia, orientação para emancipação, utopia, normatividade, intersubjetividade, ou conflito, creio que a perspectiva lacaniana tem muito a contribuir para *cada uma delas*. O processo de formação do sujeito no quadro lacaniano – como visto da perspectiva da identificação e de seus dois momentos do ideal-do-eu e do eu-ideal – sustenta uma ideia de autonomia que não é nem abstrata nem predeterminada e que não pressupõe simetria e liberdade de autodeterminação. Esse processo ajuda a criticar a subordinação de gênero predominante e a dominação baseada e centrada no eu-ideal totalizante. Assim, considero que pensar o processo de formação do sujeito via Lacan tem em vista uma redefinição de utopia, onde a autonomia não se apresenta como pré-condição. *Ainda assim, a autonomia, como suporte do próprio desejo, pode ser alcançada como resultado*. Isto é possível por conta de uma desmistificação inicial ou desidealização da ideia de uma agente autônomo e racional. Em outras palavras, a autonomia não é alcançada apenas através da capacidade de dar razões, mas também envolve a dimensão afetiva de se aceitar o que é determinado pelas próprias pulsões, para assim se transformar os próprios limites imaginários. Isso significa dizer que o próprio processo de subjetivação da dominação, para Lacan, carrega consigo os potenciais de

resistência.

Todavia, é sempre bom ressaltar que a teoria crítica feminista é uma teoria por excelência *crítica*. Pois, tem por preocupação os problemas da dominação, da subjetivação da dominação e a emancipação, eu não vejo como falar nessa teoria sem falar em crítica. Por isso, acho importante apontar possibilidades frente a esse déficit de psicanálise que essa corrente vem apresentando, de modo que eu possa complementá-la, entretanto não acredito que devemos abrir mão da potencialidade do trabalho que vem sendo elaborado até agora pelas teóricas e teóricos críticos feministas.

Antes de concluir, eu gostaria apenas de considerar a relação entre a psicanálise e a teoria crítica numa perspectiva mais ampla, ou seja, que não é apenas relacionada à teoria crítica feminista. Se retornarmos para nosso ponto de partida, ou seja, as duas características que distinguem a teoria crítica – a crítica diagnóstica e a orientação para a emancipação – vemos que o papel da psicanálise é muito mais pronunciado no aspecto de auxílio do diagnóstico.

A psicanálise pode ajudar a teoria crítica a diagnosticar quais são os processos de identificação em curso numa dada sociedade. A identificação simbólica resguarda uma força emancipatória, pois ela nos permite pensar em formas não-

110 | patológicas de subordinação. Considero que o conceito lacaniano de identificação deva ser retomando como elemento chave para uma teoria social. A identificação simbólica pode ser a base de novos laços sociais, laços que não têm um conteúdo pré-determinado. A psicanálise, na verdade, não é capaz de preencher o conteúdo destes laços, de dizer como eles deveriam ser; ela pode, contudo, indicar se e onde ocorrem laços sociais baseados na identificação simbólica. Esta não é uma tarefa que Lacan atribui à psicanálise e tampouco foi enfrentada pela teoria crítica feminista. De todo modo considero que é esta a tarefa ainda a ser cumprida pela teoria social crítica, a qual, se quiser permanecer verdadeiramente crítica, não pode deixar a psicanálise lacaniana de fora do jogo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEN, Amy. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2016.

BENHABIB, Seyla. "Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation." *Signs* 24, no. 2 (1999): 335-61. doi:10.1086/495343.

BIRMAN, Jöel. *Foucault et la Psychanalyse*. Lyon: Parangon/VS, 2007.

BUTLER, Judith, Monique David-Ménard, Beatriz Santos, Sarah-Anaïs Crevier-Goulet, Nayla Debs, e Elsa Polverel. “Judith Butler et Monique David-Ménard: D’Une Autre à l’Autre.” *L’Évolution Psychiatrique* 80, no. 2 (April 2015): 317–30. doi:10.1016/j.evopsy.2015.02.002.

DELPHY, Christine. “The Invention of French Feminism: An Essential Move.” *Yale French Studies*, no. 97 (2000): 166-97. doi: 10.2307/2903219.

FREUD, Sigmund. “Psicologia das massas e análise do Eu.” In *Obras Completas* [1920-1923]. Vol. 15. Traduzido por Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

LACAN, Jacques, “L’Instance de la Lettre dans l’Inconscient ou la Raison depuis Freud.” In *Écrits*. Paris, Éditions du Seuil, 1966.

MOSES, Claire. “La Construction Du ‘French Feminism’ Dans Le Discours Universitaire Américain.” *Nouvelles Questions Féministes* 17, no. 1 (1996): 3-14.

SCOTT, Joan Wallach. “Some More Reflections on Gender and Politics.” In *Gender and the Politics of History*. Ed. rev. New York: Columbia University Press, 1999.

SCHNEIDER, Monique. *La Détresse aux Sources de l’Éthique*. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

SIMONELLI, Thierry. “La Critique du Moi et Les Sens de la Cure.” In *La Théorie de Lacan*. Paris: Éditions du Cerf, 2000.

DIMENSÕES POLÍTICAS DO RECONHECIMENTO E SEUS LIMITES

Rúrion Melo

Resumo: Com a finalidade de ressaltar a importância propriamente política do conceito de reconhecimento, pretendo apresentar o que entendo ser a principal contribuição de Axel Honneth para uma reflexão a respeito da gramática dos conflitos sociais, a saber, a investigação acerca das experiências de desrespeito e da motivação moral da luta. Em seguida, exponho as dificuldades que o conceito apresenta para uma reflexão sobre a política, considerando tanto pressupostos normativos muito fortes quanto um problema de abrangência empírica. Por fim, gostaria de sugerir brevemente uma maneira frutífera, mas mais modesta, de empregar politicamente o conceito de reconhecimento, admitindo algum grau de indeterminação prática da política.

Palavras-chave: reconhecimento, teoria crítica, déficit político, Axel Honneth

POLITICAL DIMENSIONS OF RECOGNITION AND ITS LIMITS

Rúrion Melo

Abstract: In order to emphasize the properly political importance of the concept of recognition, first, I intend to present what I understand to be Axel Honneth's main contribution to a reflection on the grammar of social conflicts, namely the investigation into the experiences of disrespect and the moral motivation of the struggle. Next, I address the difficulties that this concept imposes to a reflection on politics, considering both its strong normative assumptions and a problem of empirical application. Finally, I intend to suggest a fruitful but modest manner of politically employing the concept of recognition, admitting some degree of practical indeterminacy of politics.

Keywords: recognition, critical theory, political deficit, Axel Honneth

114 | O presente texto* tem o intuito de discutir de que maneira o conceito de reconhecimento, tal como utilizado na teoria crítica e na filosofia política contemporânea, está vinculado a certas gramáticas do conflito social. Na formulação de seu mais importante expoente, Axel Honneth, o conceito de reconhecimento esteve intimamente atrelado à noção de *luta* e, de modo mais significativo, pretendeu abarcar a gramática moral que acompanha a diversidade de demandas dos movimentos sociais (HONNETH 2003)¹. Contudo, precisamente na medida em que este conceito deriva de diferentes dimensões das lutas políticas, levanta-se a dificuldade de seu escopo empírico. Se a virtude teórica do reconhecimento reside em seu ancoramento na práxis política (vinculado sempre ao paradigma da “luta”), por outro lado, é preciso estar ciente do risco de transformar o reconhecimento na gramática de *todos* os conflitos sociais.

Com a finalidade de ressaltar a importância propriamente política do conceito de reconhecimento, pretendo

* Este artigo foi apresentado pela primeira vez no Colóquio “*Autonomy, Power, and Gender*”, no dia 11 de março de 2017 no CEBRAP, organizado pelo Núcleo Direito e Democracia especialmente por ocasião do debate com a prof^a Amy Allen. Embora o presente artigo consista em uma versão levemente modificada daquele mesmo texto discutido na respectiva ocasião, optei por manter o tom mais informal do texto original.

¹ Para uma análise crítica mais ampla da relação entre reconhecimento e movimentos sociais, cf. Melo (2014).

apresentar inicialmente o que entendo ser a principal contribuição de Axel Honneth para uma reflexão a respeito da gramática dos conflitos sociais (I). Em seguida, exponho as dificuldades que o conceito apresenta para uma reflexão sobre a política, considerando tanto pressupostos normativos muito fortes quanto um problema de abrangência empírica. Identifico neste ponto, ao elucidar as consequências de algumas dificuldades conceituais, o perigo de um déficit político na teoria do reconhecimento (II). Por fim, gostaria de sugerir brevemente uma maneira frutífera, ainda que bem mais modesta, de empregar o conceito de reconhecimento sem que seu fundamento teórico-normativo bloqueasse outras experiências sociais e aspirações normativas que também compõem a dinâmica efetiva dos processos políticos. Neste ponto, seria preciso admitir algum grau de indeterminação prática da política que a pretensão sistemática da teoria do reconhecimento não deveria pretender preencher (III).

1 – EXPERIÊNCIA SOCIAL DE DESRESPEITO E MOTIVAÇÃO MORAL DA LUTA

A teoria do reconhecimento passou a fazer parte de maneira decisiva da história recente da teoria crítica. Ela abriu,

116 | por assim dizer, um “novo paradigma”² para que a teoria crítica continuasse contribuindo com a renovação de diagnósticos críticos do tempo presente. Além da sofisticação conceitual, ela tem demonstrado acima de tudo grande interesse e potencial explicativo para os estudos políticos, particularmente para os estudos de conflitos sociais e abordagens culturais de diferentes tipos. O reconhecimento marca assim um diagnóstico “pós-socialista” da justiça e do imaginário emancipatório dos novos movimentos sociais³. Em seu aspecto paradigmático e renovador, é possível afirmar que as lutas por reconhecimento não possuem apenas uma dimensão cultural, mas dizem respeito também às políticas de classes, ou seja, às lutas “materiais”⁴. Além disso, temos visto novos estudos que se

² Sobre a teoria do reconhecimento e o significado de sua renovação em uma teoria crítica da política, cf. Thompson (2006). Cf. a exposição do reconhecimento como importante paradigma filosófico e político em Zürn (2010: 1-19).

³ No mesmo sentido utilizado por Nancy Fraser: “A luta pelo reconhecimento tornou-se rapidamente a forma paradigmática de conflito político no fim do século XX. Demandas por ‘reconhecimento das diferenças’ alimentam a luta de grupos mobilizados sob bandeiras da nacionalidade, etnicidade, raça, gênero e sexualidade. Nesses conflitos ‘pós-socialistas’, identidades grupais substituem interesses de classe como principal incentivo para mobilização política. Dominação cultural suplanta a exploração como injustiça fundamental. E reconhecimento cultural desloca a redistribuição socioeconômica como remédio para injustiças e objetivos da luta política” (FRASER 2001: 245).

⁴ Não entendo que o “reconhecimento” tenha sido utilizado contemporaneamente, principalmente na versão de Honneth, limitado tão

voltam para gênero, raça e sexualidade (considerando as intersecções entre estas experiências e recorte de classe) e que encontram na teoria do reconhecimento uma referência adequada para a investigação das fontes dos conflitos, sofrimentos e patologias sociais, uma referência que também poderia revelar muitas das aspirações emancipatórias da sociedade⁵. | 117

Não pretendo entrar em detalhes deste já abrangente e significativo debate que a teoria do reconhecimento proporcionou. Meu intuito se limitará a pensar determinados aspectos da versão desta teoria elaborada por Axel Honneth, principalmente no seu mais conhecido livro, *Luta por Reconhecimento*⁶. Estou interessado mais especificamente no

somente à dimensão meramente cultural das injustiças e aspirações das lutas políticas, como sugere, em parte corretamente, a crítica de Fraser. A versão de Charles Taylor é certamente mais culturalista que a de Honneth (cf. TAYLOR 2000). Para as críticas de Fraser a Honneth, e a possível relação entre reconhecimento e as questões de justiça material ligadas à “distribuição”, cf. especialmente o debate de ambos Fraser e Honneth (2003). Para as diferenças entre os autores mencionados na linguagem do reconhecimento, cf. novamente Thompson (2006).

⁵ Adequada não apenas conceitual, mas empiricamente para uma série de experiências e conflitos sociais contemporâneos. Cf. O’Neill e Smith (2012).

⁶ Para importantes e abrangentes análises sobre sua obra, cf. Deranty, *Beyond Communication; Petherbridge, The Critical Theory of Axel Honneth*. Em português, temos a excelente tese de Mariana Teixeira, *Patologias Sociais, Sofrimento e Resistência*. Cf. também a coletânea dedicada à obra de Honneth em Melo, *A teoria crítica de Axel Honneth*.

118 | modo como Honneth compreendeu o conceito de reconhecimento enquanto gramática moral dos conflitos sociais. O núcleo de sua versão me parece bastante proveitoso para as teorias preocupadas em elaborar um diagnóstico mais plural a respeito dos novos tipos de conflito social, uma vez que relaciona cuidadosamente a gramática do reconhecimento com certas formas de dominação e, nesse sentido, de resistência e luta. No entanto, se retomarmos o rumo que a teoria do reconhecimento trilhou em sua obra, podemos notar que Honneth desenvolveu um conceito de reconhecimento que foi para além da tentativa específica de abarcar o conflito social e sua dinâmica específica: ainda que sempre tivesse defendido que “reconhecimento” significava um diagnóstico abrangente de época, ancorado diversamente no “social”⁷, Honneth não se limitou, entretanto, a entender o reconhecimento a partir de uma dimensão propriamente política. Foi ficando mais claro o propósito sistemático da teoria na mesma medida em que o conceito de reconhecimento se distanciou do paradigma da “luta” e, por conseguinte, da dinâmica intrinsecamente conflitiva das interações sociais. E este propósito criou déficits ou efeitos colaterais concernentes à gênese social do

⁷ Sobre a reconstrução do “social” na obra de Honneth, considerando mudanças significativas entre a obra *Luta por Reconhecimento* e seus escritos posteriores, cf. Nobre (2013: 11-54).

reconhecimento e à maneira com que tal teoria se vincula às lutas políticas⁸. | 119

Mas qual seria o núcleo da versão honnethiana da luta por reconhecimento e como pretende estar relacionado com a dinâmica dos conflitos sociais? Eu gostaria de mencionar dois aspectos: primeiro, o ponto de partida de uma espécie de fenomenologia negativa, em que os padrões normativos de reconhecimento encontram sua gênese nas experiências negativas de desrespeito; segundo, a compreensão dos conflitos sociais como sendo motivados moralmente pela gramática do reconhecimento.

É comum entender que a parte principal do livro de Honneth, *Luta por Reconhecimento*, consiste na apresentação e análise dos três padrões intersubjetivos que estruturam normativamente as relações de reconhecimento, a saber, o amor, o direito e a solidariedade no Capítulo 5. No entanto, do ponto de vista da ordem de exposição, são as experiências de desrespeito investigadas no Capítulo 6 que, a nosso ver, deveriam anteceder a análise dos padrões intersubjetivos⁹. Isso

⁸ Tenho ressaltado especificamente os riscos de um “déficit político” na teoria honnethiana do reconhecimento, principalmente em Melo (2012: 25-32), e Melo e Werle (2013, 317-335). Sobre outros “déficits” identificados no desenvolvimento da teoria do autor, cf. Teixeira (2016: 19-24).

⁹ Sobre a relação entre modo de pesquisa e modo de apresentação no livro de Honneth, cf. Nobre (2013: 30).

120 | porque, segundo o próprio Honneth, o ponto de partida da análise teórica se apoia inicialmente nas experiências cotidianas de *desrespeito* social. Em outros termos, a fenomenologia negativa das formas de reconhecimento recusado faz parte da gênese dos próprios padrões normativos de reconhecimento que são reconstruídos conceitualmente (HONNETH 2003: 214).

De acordo com Honneth, experimentamos na formação de nossa personalidade e autonomia relações plenas de conflito, tanto na dimensão primária de nossas relações afetivas intersubjetivas (cuja experiência é investigada nas interações elementares entre a mãe e seu bebê ao longo dos primeiros meses de vida) quanto em esferas sociais mediadas pelo direito ou por critérios de estima social. O conceito de reconhecimento pressupõe como ponto de partida de sua reconstrução um conjunto de experiências práticas negativas que aludem a sentimentos de violações morais. Ficamos moralmente incomodados ou mesmo sofremos ao vivenciar alguma forma de injúria social (envolvendo maus tratos, ofensas, rebaixamentos ou exclusões estruturais) porque pressupomos que as relações intersubjetivas são carregadas de pretensões normativas que foram de algum modo violadas por formas de desrespeito social. Portanto, categorias morais ligadas a

experiências cotidianas, como ocorre quando alguém se sente ofendido ou rebaixado por outras pessoas, referem-se a formas de desrespeito na qualidade de “formas de reconhecimento recusado”: “Daí nossa linguagem cotidiana conter referências empíricas acerca do nexó indissolúvel existente entre a incolumidade e a integridade dos seres humanos e o assentimento por parte do outro. É do entrelaçamento de individuação e reconhecimento [...] que resulta aquela vulnerabilidade particular dos seres humanos, identificada com o conceito de ‘desrespeito’” (HONNETH 2003: 213) | 121

O sentimento de injustiça e de violação moral depende, certamente, da tipologia da experiência de desrespeito vivenciada por indivíduos e grupos. Estas perpassam graus diversos em que pressupostos normativos (as aspirações morais) são violados. Honneth se refere a maus tratos e violação física, à privação de direitos ou à exclusão da participação na vida política da coletividade, e à degradação ou ofensa sofrida por aqueles cujo valor social (por hierarquias vigentes de valores, visões de mundo e modos de crença) são depreciados e desrespeitados porque impossibilitados de atribuir um valor social às suas próprias capacidades e autorrealizações. Portanto, a denegação de pretensões jurídicas iguais e a degradação valorativa de determinadas formas de

122 | autorrealização constituem experiências sociais negativas caracterizadas pelo não reconhecimento. Tais experiências levam a “reações emocionais negativas” na medida em que um sujeito é capaz de perceber que o reconhecimento social lhe foi denegado de maneira injustificada, sentindo-se com vergonha, desprezado e injustiçado. Daí, afirma Honneth, “a experiência de desrespeito estar sempre acompanhada de sentimentos afetivos que em princípio podem revelar ao indivíduo que determinadas formas de reconhecimento lhe são socialmente denega-das” (HONNETH 2003: 220).

Desse modo, o próximo passo da reconstrução teórica de Honneth consiste em demonstrar que os conflitos sociais poderiam resultar exatamente destas formas de desrespeito, ofensa, humilhação e privações experimentadas cotidianamente por certos indivíduos. Tal como a entendo, esta é uma premissa importante e passível de ser teoricamente justificável, além de se mostrar em muitos momentos empiricamente frutífera. Pois a experiência da falta de reconhecimento produziu na história uma gramática política forte que poderia ser observada em muitos conflitos sociais contemporâneos em torno da exploração de classe, da discriminação racial, da desigualdade de gênero, de direitos de minorias, aspirações étnicas etc. Muitos destes conflitos sociais parecem envolver lutas que

visam superar algum tipo de fonte de degradação e ou de exclusão percebida. A tese forte de Honneth consiste em mostrar que as experiências negativas são capazes de *desencadear* atitudes políticas e culturais motivadas por uma demanda apropriada em prol do reconhecimento dos indivíduos e grupos socialmente desrespeitados¹⁰.

O vínculo das experiências negativas com a gramática normativa do reconhecimento nos leva, finalmente, à tese mais central do livro de Honneth, de acordo com a qual a denegação ou privação do reconhecimento deve poder motivar os sujeitos à resistência social e levar ao conflito. Esta formulação da teoria do reconhecimento depende então de um esclarecimento bem-sucedido sobre a passagem da experiência cotidiana de desrespeito à luta social moralmente motivada por reconhecimento, isto é, do “nexo que não raro existe entre o

¹⁰ Tese que foi discutida criticamente por Mattias Iser (2013). Para este autor, Honneth liga de maneira muito pretenciosa a ideia de uma revolta social moralmente justificada à noção de uma autorrealização individual bem-sucedida mediante o reconhecimento recíproco. Iser quer mostrar que as revoltas são causadas por descontentamentos morais que não necessariamente se reportam às estruturas éticas violadas da vida boa e da autorrealização individual. Sigo a crítica de Iser neste ponto, isto é, no que diz respeito a deslocar a fonte de indignação (vínculo central entre revolta e justiça) dos pressupostos éticos da autorrealização individual. É importante notar que esta crítica se reporta também às considerações de Fraser quanto à possibilidade de pensar injustiças com as gramáticas “distributivas”, por exemplo.

124 | surgimento de movimentos sociais e a experiência moral de desrespeito” (HONNETH 2003: 255). É preciso salientar que, na exposição do livro de 1992, os conflitos primários das relações afetivas não provocam diretamente desdobramentos em termos de conflitos coletivos. Honneth exige que algumas experiências morais de injustiça sejam capazes de ser interpretadas como afetando grupos inteiros, transformando a indignação moral em revolta socialmente compartilhada e em aspiração coletiva por relações ampliadas de reconhecimento. Tal é o caso com as dimensões do direito e da solidariedade no que concerne aos sentimentos de injustiça provocados tanto pela privação jurídico-política quanto pelo rebaixamento social. Portanto, “um modelo de conflito que começa pelos sentimentos coletivos de injustiça é aquele que atribui o surgimento e o curso das lutas sociais às experiências morais que os grupos sociais fazem perante a denegação do reconhecimento jurídico ou social” (HONNETH 2003: 261).

Os aspectos aqui resumidos (as formas de desrespeito e a motivação moral da luta) mostram que a gramática do reconhecimento tem de emergir do domínio do social, isto é, que precisa produzir uma expectativa normativa (por exemplo, tendo em vista prover a proteção contra os prejuízos advindos do desrespeito e da humilhação perante os quais os seres

humanos são constitutivamente vulneráveis) que seja interna aos próprios conflitos. Em outras palavras, a experiência da falta de reconhecimento ou do reconhecimento denegado e a motivação moral que produz não podem ser externas às interações sociais. Assim, a teoria do reconhecimento garantiria, de maneira a princípio bem fundamentada, a desejada imanência social de suas categorias crítico-normativas¹¹. | 125

2 – UMA INTERPRETAÇÃO PARA O DÉFICIT POLÍTICO

Ainda que o ancoramento social dos padrões de reconhecimento tenha sido fundamentado cuidadosamente por Honneth de modo a evitar pressupostos incompatíveis com as condições pós-metafísicas da atual crítica social (HONNETH 2003: 117-23), muitos aspectos da teoria do reconhecimento ainda requerem explicação. Afinal, o reconhecimento necessitaria de algum tipo de enraizamento antropológico? Para identificar as formas de desrespeito, Honneth precisaria pressupor estruturas intersubjetivas originárias ou eticamente admitidas de reconhecimento recíproco? Haveria então a

¹¹ Sobre o ancoramento da teoria do reconhecimento nas práticas sociais, cf. Stahl (2013: 157-181). Para uma visão geral do problema, cf. Celikates (2009). Ver ainda Boltanski e Honneth (2009).

126 | necessidade de contar com noções substantivas prévias de cultura e de identidade que seriam depreciadas pela falta de reconhecimento? É possível aplicar de maneira fortemente sistemática o conceito de reconhecimento a todas as formas de interação social? Qual seria então o potencial interseccional do conceito? E o que dizer sobre uma de suas hipóteses mais importantes concernente à gramática moral dos conflitos sociais, seu papel na motivação afetiva e psicológica das lutas sociais e diferentes formas de indignação? Neste caso, todas as experiências de desrespeito estariam vinculadas a danos à integridade psíquica? E, por fim, de que maneira a reconstrução dos padrões normativos de reconhecimento recíproco poderiam incorporar na gênese de sua conceituação processos históricos e culturais não circunscritos à realidade da qual parte? Em termos políticos, como incorporar as experiências de dominação e de lutas sociais sublinhadas, por exemplo, por perspectivas teóricas pós-coloniais ou *queer* na justificação de seus padrões normativos?

Não seria possível enfrentar cada uma dessas questões separadamente no espaço deste artigo. Por esta razão, tentarei pensar em suas implicações tão somente no que concerne às dimensões políticas do reconhecimento. A questão mais abrangente implica entender os custos de estabelecer o

diagnóstico geral das formas de dominação na sociedade e sua | 127
superação prática a partir do conceito único de reconhecimento. Mais especificamente, implica saber, nos termos da teoria do reconhecimento, se os conflitos sociais produzidos como reação às experiências negativas de desrespeito permitem que compreendamos todas as possíveis gramáticas dos conflitos sociais a título de lutas por reconhecimento.

Ora, não me parece problemático afirmar que a teoria de Honneth permite mostrar que *determinadas* experiências sociais *poderiam desencadear* lutas por reconhecimento. O verdadeiro problema surgiria caso o reconhecimento tivesse de ser aceito como gramática moral de *todos* os possíveis conflitos sociais. Quais seriam, nesta hipótese, os pressupostos extremamente fortes e pretensiosos da teoria do reconhecimento que levariam a inviabilizar gramáticas mais plurais, alternativas e concorrentes de conflitos e disputas sociais? E uma vez compreendendo tais pressupostos, não estariam eles se chocando com uma descrição empiricamente mais plausível a respeito da complexidade da dinâmica política? Mas antes de chegar a esta questão, importa perguntar se uma determinação normativa muito forte na constituição do conceito de reconhecimento não levaria a um efeito indesejado

128 | de despolitização, já que em vez de o reconhecimento ser constituído mediante conflitos intersubjetivos (pressupostos na experiência relacional da “luta” em todas as suas dimensões), seu ponto de partida seria uma infraestrutura ética originária (no limite, antropológicamente assegurada). Neste caso, seus pressupostos bloqueariam dimensões diferentes dos conflitos intersubjetivos, levando a um certo déficit político causado pelo vínculo normativo entre uma certa concepção acerca da natureza ética dos conflitos da interação social e a solução prática dos mesmos, como que dada de antemão, mediante o reconhecimento recíproco.

Por que o reconhecimento produziria um efeito colateral desse tipo, reduzindo as expressões sociais em sua diversidade e complexidade? Segundo Danielle Petherbridge, Honneth é forçado a lidar com uma “consequência infeliz” decorrente do fato de que “intersubjetividade” e “reconhecimento” são conceitos mutuamente definidos e usados de maneira intercambiável (PETHERBRIDGE 2013: 82). Esta equação entre ambos os termos tornaria o reconhecimento uma categoria baseada em uma noção de intersubjetividade originária da vida humana. De acordo com a autora, Honneth “conceitualiza o reconhecimento mútuo como uma condição originária, um ‘nexo’ pré-existente de relações éticas que

constitui o social. Neste esquema, a própria luta não é uma condição (co)constitutiva, mas de fato é vista ‘como um distúrbio e violação das relações sociais de reconhecimento’” (PETHERBRIDGE 2013: 82). | 129

Para Petherbridge, este risco de uma constituição intersubjetiva, em que a luta e o conflito ficariam praticamente ausentes do momento constituinte do social, revela que a teoria do reconhecimento dependeria muito de determinados pressupostos antropológicos. Ou seja, a antropologia filosófica não explicitada criaria uma imagem insuficiente da interação social na medida em que deixa em segundo plano as complexidades das relações intersubjetivas em disputa. No argumento que estou defendendo no presente artigo, esta redução ético-antropológica levaria a uma diminuição da capacidade normativa e explicativa do reconhecimento em sua dimensão política. Pois não podemos contar com uma garantia antropológica para tornar o reconhecimento a característica normativa principal de todas as relações intersubjetivas e, por conseguinte, da gramática moral de todos os conflitos sociais. Contudo, talvez seja exatamente isto que, em sentido forte, a teoria do reconhecimento tenha de pressupor, porque o conceito de reconhecimento foi elaborado com o intuito de prover uma *infraestrutura moral* para analisar as condições

130 | sociais da autorrealização individual e o desenvolvimento das relações sociais e das instituições.

Na verdade, a fundamentação normativa do reconhecimento parece se basear conceitualmente em uma noção originária de intersubjetividade intacta (um dos efeitos da antropologia filosófica pressuposta), que é compreendida para garantir as pré-condições fundamentais para a formação exitosa do sujeito e o desenvolvimento imanente da vida ética¹². Assim, as pretensões normativas estruturalmente inscritas na relação de reconhecimento não refletem somente aspectos produzidos de maneira relacional em lutas próprias às interações intersubjetivas, mas estas lutas resultariam de uma disposição dos sujeitos humanos à autorrelação prática bem-sucedida. A teoria padeceria aqui de um “romantismo da autenticidade pré-social”, para usar os termos de Rahel Jaeggi (2013: 122).

A discussão sobre a base antropológica da teoria do reconhecimento, que não posso continuar desenvolvendo

¹² A crítica de Petherbridge na verdade não se dirige à fundamentação antropológica enquanto tal, mas a uma que reduz a complexidade relacional da constituição das práticas sociais. “A articulação de uma antropologia mais complexa indica que as características normativas não devem ser justificadas como se fossem um dado antropológico [...] A teoria normativa, portanto, deve ser informada por possibilidades antropológicas, mas não derivar diretamente delas” (PETHERBRIDGE 2013: 200).

aqui¹³, deve ser encarada, insisto, tendo em vista suas | 131
consequências políticas. Primeiro porque, ao final, é mais fácil para Honneth reconstruir as formas normativas de socialização nos termos do reconhecimento do que compreender as várias modalidades de interação, incluindo não apenas outras gramáticas normativas, mas também formas “não-livres” de ação. De um lado, a intersubjetividade e a socialização são concebidas tão somente no quadro dos termos normativos do reconhecimento. De outro lado, Honneth reduz o poder e a dominação sempre às patologias do próprio reconhecimento na qualidade de deturpação dos padrões intersubjetivos normativamente elaborados. Desta objeção decorre a necessidade de comprovar que o reconhecimento, como pretende Honneth, não pressupõe identidades culturais prévias postas em xeque pelo desrespeito. Honneth oscilaria em especificar se as identidades são formadas por expectativas conflitivas de reconhecimento intersubjetivo ou se sua denegação é moralmente sentida de modo negativo porque atinge a eticidade pressuposta. Na crítica de Nancy Fraser, o reconhecimento está apoiado fortemente na gramática normativa de uma eticidade ameaçada, já que “o que exige

¹³ Cf. Deranty, *Beyond Communication* (2009), sobretudo a primeira parte. Ver também Melo (2013: 145-180).

132 | reconhecimento é a identidade cultural específica de um grupo. O não reconhecimento consiste na depreciação de tal identidade pela cultura dominante e o conseqüente dano à subjetividade dos membros do grupo. Reparar este dano significa reivindicar ‘reconhecimento’” (FRASER 2007: 106). Portanto, o reconhecimento contaria com a identidade de grupo como seu objeto prévio e as disputas políticas ficariam atreladas ao modelo da identidade.

Em segundo lugar, a despolitização ocorreria porque a teoria parece perder os elementos da “negatividade” na constituição genética da categoria. Ainda que o ponto de partida da teoria honnethiana da luta por reconhecimento sejam os fenômenos negativos do desrespeito social, Honneth não conseguiria explicar como e em que medida o reconhecimento bloquearia a luta e a capacidade crítica de resistência dos sujeitos, em vez de sempre tratar de explicar a motivação positiva subjacente às experiências de reconhecimento denegado¹⁴. Afinal, as cristalizações dos

¹⁴ Cf. a tese da “negatividade latente” na teoria de Honneth em Mariana Teixeira (2016). Segundo a autora, na passagem para o livro *Sofrimento de Indeterminação*, Honneth passaria a se preocupar com bloqueios estruturais à possibilidade de transformar as experiências de injustiça em lutas emancipatórias por reconhecimento. Honneth, segundo a formulação precisa de Teixeira, não buscaria mais responder à pergunta “Por que as pessoas lutam?”, mas passaria a se preocupar com a negatividade do social, colocando agora no seu centro a pergunta oposta: “Por que as pessoas *não*

padrões de reconhecimento não poderiam reproduzir o poder social de tal modo que tornaria impossível experienciar as interações como dominação e, ao mesmo tempo, sentir-se moralmente motivado à luta?¹⁵ Neste sentido, a motivação para a resistência e luta social não seria produzida justamente *contra* o reconhecimento social, contra os efeitos de dominação social decorrentes da própria gramática do reconhecimento?¹⁶

Em terceiro e último lugar, a relação entre processos políticos geradores de conflito social e o ponto de vista da experiência emocional e afetiva do desrespeito criaria uma sobredeterminação da política pela dimensão psicológica. Sem dúvida, a experiência psíquica é importante para a teoria crítica e pode explicar alguns dos elementos de fato relevantes na gênese da indignação social e da aspiração mais ampla de justiça. Porém, como lembra Mattias Iser, ela não pode ser uma

lutam?”. Também em sua tese Mariana Teixeira sublinha os efeitos colaterais desta mudança para a relação da teoria do reconhecimento com os conflitos sociais e o paradigma da luta. Para esta discussão, cf. Honneth (2007).

¹⁵ Sobre a dificuldade de localizar a experiência da opressão social e da dominação como parte da gramática do próprio reconhecimento, cf. Allen (2010).

¹⁶ É neste sentido que argumenta José Arthur Giannotti em sua resenha sobre o livro *Sofrimento de indeterminação*, de Honneth. O problema não seria a indeterminação prática constitutiva da nossa sociabilidade, mas sim a possibilidade de que ao sermos reconhecidos pelo outro correremos o risco de uma naturalização externamente imposta sobre nós a partir da visão do outro. Assim, sofreríamos, diz Giannotti, não de indeterminação, mas da “determinação” imposta nas relações intersubjetivas. Cf. Giannotti (2008).

134 | fundamentação nem plenamente segura nem o modo único de justificação das lutas sociais. “Não é segura, porque nós não experienciamos muitas injustiças, das quais nos tornamos vítimas, psiquicamente como desrespeito” (ISER 2013: 117). Algumas pessoas podem não perceber certas valorações culturais cristalizadas como algo ruim (com valores e visões de mundo dominantes, que reproduzem o sexismo, o machismo, a heteronormatividade, a branquitude etc). O problema é que, se não as experimentam negativamente, então tais experiências não produziram um comportamento crítico, isto é, uma motivação moral em prol do reconhecimento e da justiça. Além disso, “a experiência psíquica de desrespeito não é o único modo para se descobrir injustiças, porque também podemos reconhecer injustiças sem que nós mesmos tenhamos sido atingidos por elas” (ISER 2013: 117). Ou seja, homens podem se engajar contra violências e injustiças vividas pelas mulheres, assim como mulheres brancas se motivam moralmente a combater o racismo, ou heterossexuais participam de movimentos sociais de combate à discriminação sexual e à homofobia. De fato, a “perspectiva social” daqueles que sofrem diretamente as injustiças será específica e singular, mas tais experiências podem representar indignações morais e desafios políticos mais amplos, levando sujeitos e grupos (não somente

aqueles diretamente afetados ou “marginalizados”) ao | 135
engajamento nas disputas e conflitos da sociedade¹⁷.

3 – TEORIA E PRÁXIS DO RECONHECIMENTO RECONSIDERADAS

Ao afirmar que determinados pressupostos da teoria do reconhecimento levariam a uma despolitização das interações sociais estou assumindo que, ao se colocar como gramática única ou principal dos conflitos sociais, a teoria acabaria limitando a dinâmica das experiências de dominação e das disputas constitutivas do mundo social, de um lado, e deixando de lançar luz sobre outras pretensões normativas produzidas nas experiências intersubjetivas, de outro lado. Provavelmente uma abertura maior para a dinâmica política envolvida nos conflitos sociais seja o único meio (nunca com a finalidade de buscar uma única resposta correta) para compreender as conexões entre formas “livres” e “não-livres” de ação, ou seja, as experiências patológicas e as práticas autônomas no interior do nosso mundo da vida social. Porém, neste caso, a pretensão normativa do reconhecimento seria apenas uma das possíveis gramáticas de um processo multidimensional de socialização e interação a partir do qual os conflitos poderiam emergir.

¹⁷ Para esta formulação acerca da relação entre perspectiva social marginalizada e representação política, cf. Young (2000: 121-152).

136 | Logo, é preciso recusar a intenção sistemática do reconhecimento como categoria explicativa da totalidade das formas de dominação e das pretensões normativas justificáveis. Seu emprego, por seu turno, poderia ser mais modesto, no sentido de testar seu potencial explicativo e crítico a partir de determinados casos empíricos bem diagnosticados. Este argumento contra o anseio quase que totalizante da teoria do reconhecimento, como se sabe, não é novo. Sigo aqui o argumento já apresentado por Nancy Fraser quando coloca em questão a centralidade do reconhecimento e seu domínio empírico de aplicação. Afinal, é possível (e mesmo desejável) manter o escopo empírico do conceito de reconhecimento, ou seja, insistir em uma exigência teórica sistemática para abarcar amplamente os fenômenos sociais e políticos, unificando-os em um conceito pretensamente mais adequado em termos filosóficos? Podemos realmente colocar todo descontentamento social e toda motivação política nesta categoria singular, por mais multifacetados que sejam seus padrões?¹⁸ Não tenho certeza se a categoria do reconhecimento por si só é suficiente para capturar todos os déficits normativos das sociedades contemporâneas e todos os desafios políticos enfrentados por

¹⁸ Ver, neste mesmo sentido, Nancy Fraser (2010: 211-222).

aqueles que buscam transformações emancipatórias. Longe de incorporar a totalidade da vida moral e da cultura política, o reconhecimento precisa ser compreendido como uma dimensão limitada, ainda que crucial, das sociedades contemporâneas¹⁹. | 137

Portanto, permanece o desafio de saber se é frutífero subsumir a completude das demandas políticas atuais a uma categoria única (qualquer que seja esta categoria), mesmo que isto implique custos para uma teoria com intensões sistemáticas, como é o caso da filosofia de Honneth. O próprio Honneth admite que este tipo de pergunta acerca do potencial explicativo do conceito de reconhecimento só poderia ser respondido em termos empíricos (HONNETH 2012: viii). Mas, ainda assim, o problema permanece. É sintomático, por exemplo, que quanto mais a teoria honnethiana do reconhecimento foi se consolidando em termos sistemáticos, mais ela se distanciou do paradigma da “luta”. Em linhas gerais, Honneth deslocou a base de uma “fenomenologia empiricamente controlada” das experiências de desrespeito, até então vinculadas intrinsecamente à gramática moral dos

¹⁹ Também não se trata, evidentemente, de substituir o reconhecimento por algum outro conceito normativamente carregado, mantendo a pretensão totalizante (justiça, autonomia, igualdade, liberdade etc.). O argumento aqui segue no caminho inverso ao procurar mostrar que certos conceitos normativos podem explicar e dar sentido a certas disputas políticas de maneira muitas vezes apenas parcial, complementar e inclusive oposta.

138 | conflitos sociais, em direção a uma “reconstrução normativa” em que à teoria cabe avaliar criticamente em que medida as instituições e as práticas éticas assimilam os valores universais da justiça e da liberdade que deveriam incorporar (HONNETH 2011).

Ora, este deslocamento acaba levando, mais uma vez, ao risco do déficit político. Pois uma de suas consequências é a despolitização do social, uma vez que não fica evidente qual seria o papel do conflito e, por conseguinte, das lutas, na constituição cotidiana das esferas do social. Deste modo, de acordo com a leitura aqui apresentada, a manutenção da gramática do reconhecimento, que considero bastante fecunda para investigar processos políticos e experiências sociais, deve implicar, por sua vez, que o espaço dos conflitos intersubjetivos se torne de fato gênese das relações de reconhecimento. Pois a reconstrução de conceitos crítico-normativos deve estar enraizada na gênese prática dos próprios conflitos. É preciso insistir que nem todo conflito deve ser entendido de acordo com a gramática do reconhecimento. No entanto, se o reconhecimento é um dos pontos de vista normativos passíveis de ser reconstruídos por uma teoria social crítica, então ele assume uma posição reconstrutiva *derivada*: nunca na qualidade de condição original que antecede o conflito, mas

sempre *uma aspiração normativa entre outras possíveis* que se encontra atrelada à característica de determinadas formas de desrespeito e dominação. | 139

Em outras palavras, a politização do social tem a luta por reconhecimento como uma de suas formas de manifestação de conflito. Mas *o reconhecimento não esgota a politização do social*. Principalmente porque isto significa aceitar as ambiguidades práticas e políticas do mundo social. Neste caso, o reconhecimento deveria ser derivado de formas de relações sociais em que as fronteiras entre o poder e as dimensões normativas são difíceis de estabelecer. Honneth sempre demonstrou dificuldade para esclarecer a ambiguidade inerente nos processos práticos pelos quais as experiências negativas de desrespeito levariam indivíduos ou grupos a uma luta moralmente motivada. A compreensão decisiva desta articulação precisa ser politicamente contextualizada (pois o impulso motivacional de uma luta por reconhecimento, como já mencionado, não poderia depender teórica e praticamente apenas da base afetiva e psicológica como gênese de conflito). Isso significa, conforme mencionado acima, adotar como ponto de partida reconstrutivo as dimensões sociais conflitivas que, após adequadamente compreendidas, *podem ou não* ser explicadas com base no conceito de reconhecimento. O mais

140 | importante é que este potencial explicativo depende de saber se efetivamente a gramática do reconhecimento é produzida pela luta: o conceito não pode se transformar em um modelo independente a ser aplicado de maneira genérica a casos que, após observação apropriada, poderiam inclusive ser contrários às características normativas que o reconhecimento pressupõe. Eu poderia, por exemplo, lutar contra o reconhecimento por parte dos outros, insistindo em uma autonomia radical, na autoprodução anárquica de minha própria identidade. Portanto, o reconhecimento poderia ser visto pelos próprios concernidos como cristalização ou naturalização social. Neste caso, o conceito perde seu potencial crítico e normativo e se torna fonte de patologias.

Evidentemente, é preciso ter uma visão mais ampla da dinâmica política. O reconhecimento é produzido por um processo de experiências pré-políticas e por atitudes e pretensões políticas (moral ou estrategicamente motivadas), sem que deixemos de fora, porém, a ação movida por disputas de “interesses”, estratégias pragmáticas de negociação e barganhas, por exemplo. É neste sentido que utilizo a ideia da gênese social de uma reconstrução de categorias crítico-normativas. A noção de “social” sempre pressupõe interações não isentas de conflito. Por esta razão, o teórico crítico não deve

antecipar qual será o resultado possível de interações e conflitos sociais, nem bloquear as ambiguidades no interior de um espaço social aberto e dinâmico (em que se misturam, por exemplo, ações movidas por interesse e sentimentos morais de injustiça). O espaço social pode ser disputado, e nestas disputas gramáticas normativas são produzidas, inclusive gramáticas que sejam interseccionadas ou venham a ser concorrentes (liberdade versus igualdade, justiça versus boa vida, reconhecimento versus redistribuição etc.). O processo de disputa no social, que não deveria ser congelado pelas aspirações normativas dos conceitos empregados, precisa ser um pressuposto da reconstrução normativa da teoria crítica. | 141

De acordo com minha hipótese, as dificuldades do programa da teoria do reconhecimento nos ensinam que precisamos buscar uma composição equilibrada entre categorias normativas e diagnóstico de época, uma articulação entre a natureza reconstrutiva das referências críticas e os contextos sociais e políticos em disputa. Portanto, esta reconstrução requer que a teoria seja constantemente ligada à práxis política dos cidadãos e a uma preocupação com a investigação empírica dos processos de disputa. Mas isto significa que não há transparência plena na gênese crítica dos princípios normativos. Uma descrição adequada dos processos

142 | políticos deve ser usada para indicar potenciais críticos intrínsecos que não poderiam ser explorados em termos práticos. E mesmo se tais potenciais práticos não podem ser identificados nestes processos, o teórico crítico deveria evitar preencher o vazio entre os obstáculos sociais e a expectativa crítica com princípios normativos externos. O ônus da teoria do reconhecimento decorre de uma de suas virtudes, a saber, o ancoramento da gramática nas experiências e práticas sociais dos próprios sujeitos. Isto produz uma imanência da gramática normativa às relações sociais de reconhecimento. Mas também devemos entender que, uma vez apoiadas nas práticas sociais enquanto tais, outras gramáticas de conflitos sociais poderiam ser produzidas. A medida da reconstrução normativa adequada dependerá do equilíbrio entre as categorias teóricas, o vínculo com a práxis social e a investigação de ambas junto a uma pesquisa social renovada²⁰.

Caberia à aplicação do conceito de reconhecimento o cuidado em assumir uma *indeterminação constitutiva do político*, por assim dizer. Só poderemos saber *a posteriori* se experiências de reconhecimento denegado, cuja gramática

²⁰ Sobre relação entre teoria do reconhecimento e pesquisa social, cf. Deranty (2012: 39-60); Voirol (2013: 117-144). Ver também minha contribuição recente em Melo (2017).

precisa ser adequadamente investigada e considerada em toda sua ambiguidade, virá a desencadear lutas moralmente motivadas. Portanto, a teoria do reconhecimento deveria manter algum grau de indeterminação prática com as relações intersubjetivas e processos que investiga, pois é possível encontrar não somente uma única gramática interna aos conflitos sociais. Existem muitas evidências empíricas para colocar em questão o conceito de reconhecimento como algo externo à autocompreensão dos envolvidos nos conflitos sociais, incapaz de expor as dimensões do poder e da dominação inerente às interações intersubjetivas. Temos de assumir que, nas realidades políticas, as gramáticas são diversas, plurais e mesmo ambíguas. | 143

Para concluir, não se pretendeu no presente artigo recusar a aplicabilidade do reconhecimento como gramática possível dos conflitos sociais contemporâneos. Na verdade, a teoria do reconhecimento pode ser compreendida como um programa frutífero de pesquisa se seus pressupostos normativos forem produtos de um processo político, mas sempre na forma de pretensões normativas *não antecipadas*. Este modo de olhar para a teoria do reconhecimento nos permite entender de que modo sua normatividade pode ser produzida imanentemente, como a gramática moral deveria decorrer das perspectivas e

144 | normas internas aos próprios conflitos e às experiências do mundo social. Mesmo se a teoria se compromete com princípios normativos e suas implicações para a crítica da sociedade, é imperativo tratar as lutas sociais como um processo aberto e entender as experiências práticas da interação e do conflito como algo dinâmico e normativamente disputável.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEN, Amy. "Recognizing Domination: Recognition and Power in Honneth's Critical Theory." *Journal Power* 3 (2010): 21-32. doi:10.1080/17540291003630338.

BOLTANSKI, Luc, e Axel Honneth. "Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates". In *Was ist Kritik?*, organizado por Rahel Jaeggi e Tilo Wesche, 83-116. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

CELIKATES, Robin. *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und Kritische Theorie*. Frankfurt am Main/ Nova York: Campus, 2009.

DERANTY, Jean-Philippe. *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth's Social Theory*. Leinde/Boston: Brill, 2009.

_____. "Hegelian Recognition, Critical Theory,

and Social Sciences.” In O’Neill e Smith, *Recognition Theory as Social Research*, 2012, 39-60. | 145

FRASER, Nancy. “Da Distribuição ao Reconhecimento? Dilemas da Justiça na Era Pós-Socialista.” In *Democracia Hoje: Novos Desafios para a Teoria Democrática Contemporânea*, organizado por Jessé Souza, 245-282. Brasília: Editora UnB, 2001.

_____. “Rethinking Recognition.” In *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*, organizado por Christopher Zurn e Hans-Christoph Schmidt am Busch, 211-222. Nova York: Lexington Books, 2010.

_____. “Reconhecimento sem Ética?.” Tradução de Ana Carolina F. L. Ogando e Mariana P. F. Assis. *Lua Nova* 70 (2007): 101-138. doi:10.1590/S0102-64452007000100006.

FRASER, Nancy e HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition?* London/Nova York: Verso, 2003.

GIANNOTTI, José Arthur. “Sofrimento de indeterminação.” *Novos Estudos* CEBRAP 80 (2008): 219-221. doi:10.1590/S0101-33002008000100015.

HONNETH, Axel. *Das Recht der Freiheit*. Berlin: Suhrkamp, 2011.

_____. “Foreword.” In O’Neill e Smith, *Recognition*

146 | *Theory as Social Research: Investigating the Dynamics of Social Conflict*, vii-ix. Nova York: Palgrave Macmillan, 2012.

_____. *Luta por Reconhecimento: A Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. *Sofrimento de Indeterminação: Uma Reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

ISER, Mattias. “Desrespeito e Revolta.” Tradução de Giovani A. Saavedra. *Sociologia* 33 (2013): 82-119. doi:10.1590/S1517-45222013000200004.

JAEGGI, Rahel. “Reconhecimento e Subjugação: Da relação entre Teorias Positivas e Negativas da Intersubjetividade.” Tradução de Emil A. Sobottka. *Sociologias* 15 (2013): 120-140. doi:10.1590/S1517-45222013000200005.

MELO, Rúrion, org. *A Teoria Crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, Liberdade e Justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.

_____. “Da teoria à práxis? Axel Honneth e as Lutas por Reconhecimento na Teoria Política Contemporânea”. *Revista Brasileira de Ciência Política* 15 (2014): 17-36.

_____. “Práxis Social, Trabalho e Reconhecimento: O problema da Reconstrução Antropológica na Teoria Crítica” In *A teoria crítica de Axel Honneth*, 2013, 145-180.

_____. “Repensando o Déficit Sociológico da Teoria crítica: De Honneth a Horkheimer”. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* 22 (2017): 63-76. doi: 10.11606/issn.2318-9800.v22i2p63-76.

MELO, Rúrion, e WERLE, Denilson. “Um Déficit Político do Liberalismo Hegeliano? Autonomia e Reconhecimento em Honneth”. In Melo, *A Teoria crítica de Axel Honneth*, 2013, 317-335.

NOBRE, Marcos. “Reconstrução em Dois Níveis: Um aspecto do Modelo Crítico de Axel Honneth”. In Melo, *A teoria crítica de Axel Honneth*, 11-54.

O’NEILL, Shane e SMITH, Nicholas, orgs., *Recognition Theory as Social Research: Investigating the Dynamics of Social Conflict*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2012.

PETHERBRIDGE, Danielle. *The Critical Theory of Axel Honneth*. Nova York: Lexington Books, 2013.

STAHL, Titus. *Immanente Kritik: Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt am Main/Nova York: Campus, 2013.

TAYLOR, Charles. “A Política do Reconhecimento”. In *Argumentos filosóficos*, 241-274. São Paulo: Loyola, 2000.

TEIXEIRA, Mariana Oliveira do Nascimento. *Patologias Sociais, Sofrimento e Resistência: Reconstrução da Negatividade*

148 | *Latente na Teoria Crítica de Axel Honneth*. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2016. <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/321432>.

THOMPSON, Simon. *The Political Theory of Recognition: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2006.

VOIROL, Olivier. “Filosofia e Pesquisa Social: O ‘Problema Hegeliano’ de Max Horkheimer a Axel Honneth”. In Melo, A *teoria crítica de Axel Honneth*, 2013, 117-144.

YOUNG, Iris. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

ZURN, Christopher. “Introduction”. In *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*, organizado por Christopher Zurn e Hans-Christoph Schmidt am Busch, 1-19. Nova York: Lexington Books, 2010.

AMY ALLEN E O EMPODERAMENTO DO MUNDO DA VIDA

Felipe Gonçalves Silva

Resumo: Em seu livro *The Politics of Our Selves*, Amy Allen busca investigar na obra de Habermas vestígios de diferentes modos de inscrição do poder na reprodução simbólica do mundo da vida, combatendo uma interpretação preponderante que reduz a crítica do poder em Habermas à tese da “colonização sistêmica”. Allen julga possível identificar na obra do autor componentes teóricos favoráveis a uma crítica do poder complexa e diversificada, a qual seria capaz de torná-la, ao menos em princípio, mais apta à crítica da subordinação de gênero. Entretanto, em face de sua incompatibilidade com outros componentes teóricos privilegiados pelo autor, especialmente sua concepção reflexiva de autonomia, uma tal crítica do poder teria sido integralmente abandonada por Habermas em sua obra tardia. O presente texto busca analisar esse percurso operado por Amy Allen, avaliando suas críticas e contribuições originais.

Palavras-chave: Poder; autonomia; teoria crítica; Amy Allen; Jürgen Habermas

AMY ALLEN AND THE EMPOWERMENT OF LIFEWORLD

Felipe Gonçalves Silva

Abstract: In her book *The Politics of Our Selves*, Amy Allen investigates vestiges of different ways to inscribe power in the symbolic reproduction of the lifeworld, confronting a preponderant interpretation that reduces Habermas's critique of power to the thesis of "systemic colonization". Allen identifies theoretical components that could lead us to a more robust and complex critique of power, what would make his work potentially more suited to the critique of gender subordination. However, defending its incompatibility with other privileged theoretical components, especially his further conception of reflexive autonomy, such a critique of power would have been entirely abandoned by Habermas in his later work. This paper analyzes Allen's argument in order to evaluate its criticisms and main contributions.

Keywords: power; autonomy; critical theory; Amy Allen, Jürgen Habermas

Em sua obra *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy and Gender in Contemporary Critical Theory* (2008), Amy Allen persegue a difícil tarefa de aproximar a crítica pós-estruturalista de Foucault e Butler aos desenvolvimentos mais centrais da crítica normativa defendida por Habermas e Benhabib, combatendo incompatibilidades consideradas tradicionalmente insuperáveis entre essas duas vertentes filosóficas e propondo um campo teórico comum capaz de reconectar poder e autonomia no âmbito da crítica social. Naquilo que se refere mais especificamente a Habermas, o ponto de partida implícito de seu projeto remete-nos a uma já conhecida objeção de Nancy Fraser, a qual marca profundamente a recepção feminista do autor. Segundo Fraser, ao restringir seu diagnóstico sobre as patologias sociais aos termos de uma “intrusão de mecanismos de integração sistêmica nas esferas de reprodução simbólica”, Habermas teria excluído de seu modelo a consideração de práticas de poder reproduzidas no interior do mundo da vida, resultando em um esquema limitado de crítica social (FRASER 2013: 44ss). Com efeito, o modelo habermasiano seria omissivo em relação a formas de dominação e subordinação inscritas no próprio quadro de reprodução simbólica da sociedade – o que o faria

152 | particularmente cego aos principais mecanismos da dominação masculina enraizados nas três dimensões estruturais do mundo da vida – como nas instituições familiares, no estoque de valores e significados culturais e nos papéis sociais tradicionalmente vinculados ao gênero.

Já na introdução de seu livro, Allen assinala o caráter insatisfatório do tipo de solução dada por Fraser ao problema por ela própria suscitado: apesar da radicalidade inicial de sua objeção, Fraser passa a propor em sua contribuição às *Feminist Contentions* uma simples combinação do modelo normativo proveniente da teoria do discurso com as contribuições empíricas trazidas pela crítica pós-estruturalista do poder. Segundo Fraser, o modelo habermasiano teria muito a contribuir com a crítica feminista em sua concepção não-fundacionista e não-essencialista de normatividade, sobretudo na centralidade dada à concepção intersubjetiva de autonomia, mas sua capacidade explicativa dos fenômenos de poder seria limitada, já que os relega estritamente aos âmbitos sistêmicos da vida social. Por outro lado, a teoria foucaultiana do poder seria “empiricamente perspicaz, mas normativamente confusa”, precisando ser acoplada a uma concepção de autonomia ausente em seu quadro conceitual. Para Allen, entretanto, a tarefa projetada por Fraser nunca teria sido plenamente

cumprida no interior de sua própria obra. E isso porque, por trás da aparente trivialidade de uma solução conciliatória, escondem-se dificuldades de compatibilização teórica que nos obrigam a ir além de um simples *acoplamento* da concepção intersubjetiva de autonomia à análise empírico-genealógica do poder. Para Allen, trata-se de “completar a tarefa estabelecida, mas deixada inacabada por Fraser”, buscando não apenas identificar os principais focos dessas dificuldades, mas superá-las por meio de “reinterpretações e, em certa medida, reformulações” de ambas as tradições — de tal modo que possam vir a ser reaproximadas a partir de seus componentes internos e, assim, passar a compor um projeto crítico comum (ALLEN 2008: 7-8). Essa tarefa levaria a perguntar pelas contribuições pós-estruturalistas à compreensão normativa do sujeito autônomo, assim como pelos elementos mais frutíferos de crítica do poder inscritos na compreensão discursiva de mundo da vida.

O presente texto dedica-se ao segundo polo desse projeto. Serão salientados os diferentes modos como a autora pretende localizar a inscrição do poder no mundo da vida, abrindo chaves de leitura que apontam para uma crítica do poder mais complexa e diversificada dentro do quadro categorial da teoria do discurso. Na continuidade, entretanto, o referido projeto nos

154 | parecerá mais uma vez injustificadamente abandonado por Allen. Acompanharemos os motivos que levam a autora a considerar o referido quadro de poder incompatível com os desenvolvimentos da categoria de autonomia na obra madura de Habermas. E a despeito de seus próprios encaminhamentos, concluiremos defendendo o caráter frutífero das contribuições trazidas por Amy Allen ao serem inseridas no âmbito mais amplo de uma crítica democrática.

II

Allen inicia o quinto capítulo de seu livro ressaltando a centralidade do conceito de autonomia para Habermas e uma suposta mudança de foco ocorrida ao longo de sua obra. Para a autora, apesar de Habermas ter utilizado esse conceito em seus trabalhos de juventude em um sentido bastante amplo, genericamente compreendido como “estar livre de restrições sociais injustas”, em sua obra madura o foco passaria a ser quase que exclusivamente alojado em uma noção de autonomia moral: “Em sua teoria social madura o foco se desloca para a noção de autonomia *moral*, que é tanto derivada quanto significativamente distinta da concepção kantiana de autonomia” (ALLEN 2008: 97). Segundo ela, Habermas aproximaria sua concepção de autonomia do sentido

deontológico da moral kantiana, pautado não no cumprimento | 155
de valores éticos ou na autorrealização pessoal, mas sim na
correção normativa das ações em função de sua capacidade de
contar com o assentimento racional de todos os concernidos. E
como características distintivas do modelo habermasiano,
destaca (i) a exigência de *distanciamento*, ainda que temporário,
de cada um em relação aos próprios desejos e necessidades, de
tal modo que possa avaliar planos de ação em vista de suas
implicações normativas mais amplas; (ii) a estrutura *dialógica*
dessa avaliação, cumprida não por um sujeito isolado a partir de
suas deliberações interiores, mas sim pela via de discursos
práticos efetivamente cumpridos entre os concernidos. Nesse
sentido, a autonomia habermasiana poderia ser caracterizada
como a expectativa de “imputabilidade racional” (*rational
accountability*), entendida como a habilidade de sustentar com
razões aquilo que se diz e que se faz perante as possíveis críticas
e refutações.

Assim como Kant, Habermas sustenta que um ‘Self
autônomo é um Self que escolhe livremente não o que ela
ou ele querem fazer, mas o que é correto para ela ou ele
fazer’. Entretanto, duas importantes diferenças resultam da
leitura intersubjetiva de Habermas a Kant: primeiro,
Habermas discorda com a exigência kantiana de que a
autonomia requer a negação ou repressão de todo tipo de

156 | inclinação, embora ele pressuponha sim a capacidade de distanciamento temporário de cada um em relação aos próprios desejos e necessidades; segundo, as exigências de correção de ações particulares não são decididas monologicamente, pelas deliberações internas de um indivíduo autônomo, mas apenas dialogicamente, em discursos morais efetivos (ALLEN 2008: 97).

A autora enfatiza todo o tempo em sua exposição as dificuldades de se fazer cumprir uma tal noção de autonomia, principalmente devido à primeira exigência de *distanciamento* do sujeito em relação a sua própria perspectiva aut centrada – a qual passa a abarcar ao longo de seu texto o conjunto amplo de crenças, visões de mundo, orientações normativas e projetos existenciais de vida. De modo geral, Allen acompanha a crítica de Maeve Cooke à aplicabilidade restrita da autonomia quando interpretada de modo especificamente moral: em sociedades pluralistas, seriam raras as condições gerais para o alcance de acordos sobre a correção normativa de imperativos de ação sob um ponto de vista universalista, fazendo com que o domínio de questões propriamente morais tivesse de ser admitido como profundamente limitado. Desse modo, “se a autonomia encontra-se associada a um tal consenso racionalmente motivado, então ela será, no mínimo, cada vez mais difícil de se cumprir” (COOKE 1992: 277; ALLEN 2008: 97). Mais

importante do que isso, Allen busca especificamente defender | 157
que essa inflexão moral acompanhada das exigências de distanciamento, reflexividade e um padrão puramente discursivo de interação, esvaziaria a concepção de autonomia habermasiana de uma possível crítica do poder. Citando Fraser, Allen retoma a percepção geral de que autonomia e poder se divorciam definitivamente na distinção entre um padrão de integração puramente discursivo, altamente idealizado segundo critérios morais de justiça e racionalidade, e um padrão de integração funcional, que desloca as práticas de poder para a reprodução sistêmica da economia e do Estado: “Diante disso, pode parecer que não existe nada muito interessante a se dizer sobre a relação entre poder e autonomia na obra de Habermas. Sua distinção central entre integração sistêmica [...] e integração social [...] pareceu a muitos de seus críticos conduzir à conclusão problemática de que não há qualquer poder no mundo da vida e, desse modo, nenhum poder envolvido na socialização de indivíduos autônomos (na medida em que tal socialização acontece no interior do mundo da vida). Por exemplo, Fraser criticou Habermas precisamente sob essas linhas, argumentando que ao confinar sua discussão do poder aos contextos sistêmicos, Habermas efetivamente expurga o poder do mundo da vida, o domínio social estruturado por

158 | formas de integração social mediadas simbolicamente” (ALLEN 2008: 98).

Contra Allen, podemos já dizer que a alegada centralidade da autonomia moral em toda a obra madura de Habermas é profundamente contestável. Ela é provavelmente válida para os textos que compõem a chamada *Ética do discurso*, mas certamente não corresponde à teoria democrática propriamente iniciada em *Facticidade e Validade*, onde os limites da autonomia moral são explicitamente considerados e as concepções de autonomia pública e privada passam ao cerne de suas preocupações teóricas. Essa delimitação do campo da autonomia traz consequências negativas às análises de Allen que serão apontadas posteriormente. Com efeito, a maior parte dos problemas encontrados por ela na concepção de autonomia habermasiana parecem ligados ao universo de sua ética do discurso, podendo encontrar respostas mais satisfatórias em meio a seu pensamento político posterior. Entretanto, isso não invalida as importantes contribuições trazidas pela autora. Diferentemente de Fraser, Allen busca encontrar na obra de Habermas vestígios de diferentes modos como o poder pode ser considerado inscrito no mundo da vida, sobretudo naquilo que se refere à constituição do sujeito autônomo e suas implicações na construção social da subordinação de gênero. Nesse sentido,

muito mais do que oferecer critérios normativos para a | 159
avaliação de relações de poder acessadas sob uma perspectiva empírico-genealógica que lhe é por princípio estranha, Allen julga possível localizarmos na obra do autor componentes teóricos mais favoráveis a uma crítica do poder complexa e diversificada, a qual poderia oferecer bases alternativas para o desenvolvimento de uma crítica da subordinação de gênero. Nas palavras da autora: “Meu objetivo é lidar com a relação complicada, e largamente subteorizada, entre autonomia [...] e poder nas considerações habermasianas da constituição intersubjetiva do self, começando a pensar nas implicações dessa relação para o desenvolvimento de uma análise teórico-crítica da subordinação de gênero” (ALLEN 2008: 98).

Allen salienta que o modo mais típico de se compreender a inserção do poder no mundo da vida – explicitamente desenvolvido por Habermas e tópico central em sua *Teoria do Agir Comunicativo* – é encontrado na conhecida tese da colonização sistêmica, descrita como “a penetração de imperativos dos subsistemas econômico e administrativo na reprodução simbólica do mundo da vida”, o que teria por resultado a “substituição das trocas comunicativas pelos meios linguisticamente empobrecidos do dinheiro e do poder” (ALLEN 2008: 101). Embora reconheça seu papel

160 | elementar em uma crítica social voltada a processos de reificação, a tese da colonização é considerada por Allen incapaz de responder à crítica feminista que aponta uma “despolitização do mundo da vida”, já que não abarca “os domínios do mundo da vida que são eles mesmos estruturados por relações de poder”. Mais concretamente, citando Thomas McCarthy, a tese da colonização é considerada “insuficiente para a análise teórico-crítica da opressão de gênero e raça”, as quais precisariam ser apreendidas “não apenas nos termos de desigualdades econômicas e dependências políticas, mas também como padrões culturais de interpretação e avaliação de papéis sociais e expectativas normativas, processos de socialização e identidades atribuídas” (MCCARTHY 2001; ALLEN 2008: 102).

Allen procura então salientar duas ferramentas teóricas menos desenvolvidas por Habermas, porém mais frutíferas para se identificar e compreender os modos de reprodução do poder no interior dos componentes estruturais do mundo da vida. A primeira delas é encontrada na análise das comunicações sistematicamente distorcidas, presente no ensaio “Reflexões sobre a Patologia Comunicativa”, de 1974. As comunicações sistematicamente distorcidas são apresentadas como degenerações não apenas dos contextos sociais nos quais

se desenvolvem atos de fala, mas também da organização interna do discurso (isto é, dos pressupostos universais e necessários da comunicação linguística), atingindo e comprometendo sua base de validade. Nas palavras de Habermas: “A base de validade do discurso é restringida *sub-repticiamente* se pelo menos uma das três pretensões de validade universais de inteligibilidade (da expressão), sinceridade (da intenção expressa pelo falante), e correção normativa (da expressão relativa ao pano de fundo normativo) é violada e, ainda assim, a comunicação continua a se dar sob a presunção de uma ação comunicativa (não estratégica) orientada ao alcance do entendimento mútuo” (HABERMAS 2001a: 154). Segundo Allen, quando Habermas nos diz que a comunicação nesses casos é restringida *sub-repticiamente*, isso significa que ela acontece sem produzir a ruptura na práxis comunicativa ou a transição para uma ação estratégica abertamente declarada, o que conferiria à comunicação sistematicamente distorcida o caráter de uma ação estratégica latente. Nessa medida, as pretensões de validade violadas serviriam para manter a *aparência* de uma ação consensual, permitindo enxergar a comunicação sistematicamente distorcida como o ponto de referência para uma crítica da ideologia e das formas ideológicas de consciência – muito

162 | embora a obra do autor nunca tenha se desenvolvido exatamente nessa direção.

Partindo do fato de Habermas utilizar a família mononuclear como seu exemplo privilegiado, Allen destaca a possível relação entre esse tipo de patologia da comunicação e a formação de *identidades* sistematicamente distorcidas. Com efeito, a família, como espaço de formação e manutenção de identidades, é admitida pelo próprio autor como um possível *locus* de conflitos de identidade vinculados ao tipo de patologia ali delineado:

Famílias marcadas por uma “distribuição assimétrica de poder, com relações de domínio e formações de conluio, assim como pelas correspondentes tensões, expectativas discrepantes, depreciações recíprocas, e assim por diante” tendem a gerar sintomas de comunicação sistematicamente distorcida. Nesses casos, a distribuição assimétrica de poder entre seus membros significa que a organização externa do discurso no interior da família é sobrecarregada; ela é “rígida demais para produzir a relação flexível exigida entre proximidade e distância, igualdade e diferença, iniciativas de ação e reações comportamentais, interior e exterior, (...) a qual é necessária para o desenvolvimento e manutenção da identidade do ego dos membros da família” (Habermas) Como resultado, a sobrecarga passa à estrutura interna do discurso que se torna sistematicamente distorcido. Conflitos de identidade no interior de tais famílias são

“estabilizados, mas não resolvidos”; eles permanecem latentes (ALLEN 2008: 103-4). | 163

Para Allen, entretanto, é notável a resistência de Habermas em admitir a desigualdade de gênero envolvida naquilo que se apresenta como seu principal exemplo utilizado. Com efeito, o tipo de família por ele considerado deveria ser admitido como o caso geral e pervasivo da “família heterossexual mononuclear tradicional”, e as assimetrias de poder em seu interior, reconhecidas como desigualdades e prejuízos que oneram desproporcionalmente as mulheres na ausência de relações horizontais na comunicação e nos processos decisórios intrafamiliares. Segundo ela, o feminismo de segunda onda teria tornado suficientemente explícita a desvantagem acarretada às mulheres pela divisão do trabalho pago e não-pago, pelo ônus da dupla jornada e pela diferença salarial injustificável entre os gêneros. E essas forças econômicas de caráter estrutural, somadas às “normas ideológicas” da masculinidade, maternidade e heterossexualidade, favoreceriam uma reprodução silenciosa desse modelo familiar e seus papéis tradicionais. Ainda assim, a cegueira de gênero não é o elemento mais fundamental dos apontamentos críticos feitos por Allen. Pelo contrário, mesmo que Habermas não tenha produzido desenvolvimentos

164 | satisfatórios nesse sentido, o modelo da comunicação sistematicamente distorcida poderia ajudar a compreender o caráter recalcitrante das injustiças de gênero, uma vez que a tessitura latente dos conflitos identitários e a aparência de horizontalidade parecem compor o modo peculiar como a subordinação se instaura em contextos intrafamiliares. A questão mais fundamental para a autora, e esse será o principal mote de sua argumentação, é que o modelo crítico aqui vislumbrado se mostra incompatível com desenvolvimentos teóricos privilegiados por Habermas, sendo em virtude disso quase que inteiramente neutralizado em sua obra posterior:

[S]e a identidade individual é sempre constituída e sustentada por meio do reconhecimento intersubjetivo, então teremos um interesse em dar seguimento a esses modelos de comunicação e reconhecimento que servem para estabilizar e confirmar nossas identidades, a despeito de serem ou não sistematicamente distorcidas por relações assimétricas de poder. [...] Isso pode ajudar a explicar a curiosa resistência da identidade e da subordinação de gênero à crítica, mas também coloca em questão a visão teórica que identifica a liberdade com a capacidade para a imputabilidade e reflexividade racional, como a noção habermasiana de autonomia tende a fazer. [...] Na medida em que Habermas insere desse modo o poder no mundo da vida, torna-se difícil ver como o indivíduo pode alcançar o tipo de distância reflexiva acerca de suas

crenças, práticas, normas e projetos de vida, que é | 165
requisito para a autonomia genuína e que alimenta a
embocadura crítica dessa noção (ALLEN 2008: 105-6).

Allen aponta um segundo modo de enraizamento do poder no interior das estruturas comunicativas do mundo da vida, encontrado nas considerações de Habermas sobre a formação da subjetividade através de processos comunicativos de socialização. A autora destaca aqui dois momentos interconectados, sendo o primeiro encontrado no ensaio “Individuação pela Socialização: sobre a teoria da subjetividade de Georg Herbert Mead”, de 1988. Allen enfatiza que a tese da “individuação pela socialização” ali desenvolvida cumpre um papel fundamental na consolidação do modelo intersubjetivo habermasiano. A partir de Mead, a solidificação de um “Eu” na memória é vista como resultado da identificação com expectativas de comportamento e padrões normativos de conduta internalizados na forma de um self socialmente construído (“Me”). Desse modo, diferentemente da chamada filosofia da consciência, pode-se considerar a identidade do eu como baseada não em um conhecimento abstrato e primário do sujeito em relação a si mesmo, mas em uma autorrelação prática carregada de expectativas normativas e constituída através da interação com um outro, de cujo reconhecimento a

166 | identidade passa a ser dependente:

A filosofia da consciência é incapaz de enxergar que o sujeito de conhecimento abstrato que ela toma como seu ponto de partida é, em realidade, o resultado de um processo intersubjetivo complexo: “O self de um auto-entendimento ético é dependente do reconhecimento de sua contraparte, porque ele é gerado como uma resposta às demandas que inicialmente lhe são dirigidas por um outro” (HABERMAS 1992; ALLEN 2008: 109)

O segundo momento de instanciação do poder nos processos de formação do sujeito é destacado por Allen na reconstrução da teoria do desenvolvimento moral, encontrada nos textos “Desenvolvimento moral e identidade do eu” e “Consciência moral e agir comunicativo”. Segundo Allen, o papel do poder na constituição de subjetividades autônomas é admitido aqui de forma ainda mais explícita e substancial, a ponto do próprio autor referir-se ao processo de aquisição de competências morais como o desenvolvimento de uma “personalidade moralmente disciplinada” – o que revelaria um posicionamento peculiar de Habermas, dada a rejeição do vínculo direto entre moralidade e poder disciplinar em outras ocasiões, sobretudo em suas análises da obra Foucault. Allen dedica-se sobretudo a salientar que a internalização do poder e da autoridade parental é vista por Habermas como um passo

necessário na trajetória evolutiva que conduz à plena | 167
autonomia, na medida em que a passagem do estágio de
interação pré-convencional ao convencional é lido como a
“reelaboração da vontade arbitrária e imperativa de uma figura
dominante na autoridade de uma vontade suprapessoal
desvinculada dessa pessoa específica” (HABERMAS 2001;
ALLEN 2008: 113). Isto é, a chave do desenvolvimento moral
que explicaria a saída do estágio pré-convencional seria a
internalização da relação mesma de autoridade, por meio da
qual os juízos de certo e errado não se encontram mais na
dependência direta de uma autoridade exterior (representada
geralmente pela figura dos pais), permitindo ao ego adotar uma
atitude objetivadora acerca de suas próprias ações e passando a
enxergá-las não do ponto de vista de um outro particular, mas
de um “outro generalizado”. Nesse momento, quando *ego*
assume em sua relação com *alter* a atitude de um membro
imparcial de seu grupo social, ele seria capaz de tornar-se
consciente da *intercambialidade* de suas posições.

Em ambos os casos, segundo a autora, Habermas se
compromete não apenas com a tese de que a internalização de
estruturas heterônomas de autoridade apresenta-se como um
componente central do processo de individuação, mas que esse
processo se dá de modo constitutivamente *assimétrico* e

168 | potencialmente *irrefletido* – fortemente marcado pela falta de horizontalidade entre a autoridade parental e o self ainda em formação, bem como pela dificuldade deste último avaliar reflexivamente a própria estrutura de autoridade que o constitui. No que se refere à leitura de Mead, Allen salienta o caráter tradicional e eminentemente conservador dos padrões normativos internalizados na forma de um “Me”, os quais atuariam como um “agente social” que limita os impulsos criativos do “Eu” e inscreve no Self a subjugação a controles sociais externos (ALLEN 2008: 109). Naquilo que se refere à leitura habermasiana da teoria da evolução moral, a internalização da autoridade paterna pela criança em desenvolvimento necessariamente seria feita nos moldes de uma relação de não-reciprocidade, a qual persistiria futuramente na forma de uma figura distinta, isto é, como a substituição da autoridade exterior de uma pessoa concreta pela autoridade supra-pessoal e abstrata do grupo social. Para Allen, isso tornaria difícil a passagem para o estágio pós-convencional e, em última instância, colocaria à prova a capacidade de avaliação da autoridade internalizada, seja porque (i) segundo seus próprios termos conceituais, “o vínculo psíquico à subordinação precede o desenvolvimento da capacidade para a autonomia”, ou porque (ii) segundo a psicologia moral aqui

endossada, seriam muito grandes os custos psíquicos | 169
vinculados à supressão da relação de subordinação da qual depende a identidade pessoal, de modo que a criança “preferirá formar um vínculo com modos de identidade dolorosos e subordinantes a não estabelecer vínculo nenhum” (ALLEN 2008: 119-120).

Mais uma vez, Allen sugere que a explicitação desse vínculo necessário entre subjetivação e poder abre potenciais diagnóstico-explicativos no pensamento de Habermas para a compreensão do atavismo social em relação a formas de reconhecimento subordinantes: “Se a validade de certas normas está tão interligada com a fábrica de nossas formas de vida, com nossa linguagem e com o sentido de quem somos, a tal ponto que nós literalmente não podemos imaginar a nós mesmos independentemente delas, então essas normas permanecerão obstinadamente resistentes a tentativas discursivas de acessar sua legitimidade” (ALLEN 2008: 120). E para o caso particular de sociedades estruturadas pelo sistema sexo-gênero, “os mesmos veículos de reconhecimento por meio dos quais a capacidade da criança por autonomia é alimentada e desenvolvida [...] encontram-se imbuídos de relações de dominação baseadas no gênero. Assim, o poder ameaça invadir não apenas o conteúdo das normas opressivas de gênero, mas

170 | também as próprias capacidades críticas que permitem ao indivíduo generificado [*gendered*] refletir autonomamente sobre elas” (ALLEN 2008: 120).

Para Allen, não seria casual o fato de Habermas nunca ter desenvolvido suficientemente esses recursos teóricos de crítica do poder em trabalhos posteriores, uma vez que contrastam com seu modelo normativo em muitas de suas consequências mais diretas. Em primeiro lugar, a comunicação sistematicamente distorcida problematizaria a distinção elementar entre ação comunicativa e estratégica: “sendo latentemente estratégica, ela não é nem inteiramente estratégica, nem inteiramente comunicativa”. Somado a isso, Allen postula que a “família tradicional heterossexista mononuclear” seria caracterizada quase sempre, senão sempre, por comunicações sistematicamente distorcidas, gerando condições sociais amplas, e certamente mais regulares do que Habermas poderia admitir, para o advento daquilo que chama de “identidades sistematicamente distorcidas”. E mais importante em sua argumentação, a função produtiva do poder na constituição das subjetividades contrastaria amplamente com sua concepção de autonomia pós-convencional, marcada pela exigência de distanciamento do sujeito em relação aos interesses, valores e significados que os constituem e definem:

“A insistência no papel que o poder cumpre na socialização faz com que se torne difícil de se manter uma concepção forte de autonomia pós-convencional, de acordo com a qual nós somos capazes de ser racionalmente responsáveis por nossas escolhas morais e ético-existenciais, no sentido de sermos aptos a nos distanciarmos reflexivamente delas” (ALLEN 2008: 121). Nesse sentido, percebendo o caráter conflituoso de sua concepção de autonomia com as diferentes formas de inscrição do poder no mundo da vida, Habermas teria optado por abrir mão de uma teoria do poder de mais amplo alcance. | 171

III

Não são plenamente claras as consequências últimas que Allen pretende dar a sua crítica a Habermas. Na maior parte de sua argumentação, a autora parece exagerar os efeitos irreversíveis do poder na constituição de identidades sistematicamente distorcidas, julgando não apenas improvável, como efetivamente impossível o desenvolvimento de capacidades reflexivas suficientes ao exame crítico das próprias relações de poder responsáveis pela constituição de um Self concreto. Essa leitura, entretanto, mostra-se problemática em alguns de seus principais pontos de sustentação. Como vimos, ela supõe, em primeiro lugar, o caráter pervasivo e

172 | determinante da família mononuclear heterossexual – como se o modelo de socialização por ela reproduzido fosse socialmente homogêneo e tivesse consequências necessária e irremediavelmente subordinantes. Esse argumento é problemático não apenas devido a seu caráter empiricamente controverso, mas por reduzir significativamente a amplitude e as pretensões da crítica do poder por ela mesma vislumbrada. Se Allen tem razão em afirmar que o feminismo de segunda onda teria demonstrado suficientemente o caráter subordinante e assimétrico da família mononuclear heterossexual, o próprio êxito do movimento nos revela a possibilidade de contestação intramundana de padrões tradicionais de socialização feita por subjetividades formadas em seu solo. Aos olhos de Habermas, mesmo que aceitássemos o padrão predominante da família mononuclear heterossexual e seu caráter exclusivamente repressivo, ainda assim os processos de socialização posteriores e mais amplos experienciados ao longo da história de vida poderiam nos fornecer a possibilidade de reelaboração retrospectiva das experiências que tivemos em seu interior, em nome da qual a forma de autoridade e as visões de mundo ali internalizadas encontram a chance de serem reelaboradas. Nesse sentido, o *condicionamento* familiar não significaria a completa *determinação* das subjetividades formadas por seu

meio: “adolescentes [...] poderiam compensar retrospectivamente a assimetria da dependência filial liberando a si mesmos através de uma reapreciação crítica da gênese de um tal processo restritivo de socialização. Mesmo fixações neuróticas podem ser resolvidas analiticamente através da elaboração de insights autorreflexivos” (HABERMAS 2003: 62). | 173

Em segundo lugar, essa leitura não parece fazer justiça às próprias críticas dirigidas por Allen ao caráter de necessidade atribuído por Judith Butler ao “reconhecimento subordinante”. Com efeito, o quarto capítulo de *The Politics of Our Selves* é marcado por uma ampla contestação da teoria da subjetivação de Butler, dirigida justamente a sua suposta incapacidade de elaborar qualquer traço de autonomia e reconhecimento mútuo. Para Allen, entraríamos um “beco sem saída teórico e político” ao admitirmos que toda forma de reconhecimento é subordinante, e que toda forma de subjetivação espelha essa subordinação diretamente. Isso faria com que se esvaissem as condições de possibilidade para a crítica das relações de poder e, sobretudo, que a teoria se tornasse opaca às razões concretas que motivam práticas de resistência e insubordinação de fato existentes. Para evitarmos esse beco sem saída, como bem nos dizia a autora, seria necessário “resistir à fusão entre dependência e subordinação. Se resistirmos a essa ideia de que

174 | a sujeição é *per se* subordinante, isso nos abre a possibilidade de conceitualizar formas de dependência, vinculação e reconhecimento não subordinantes, ou no mínimo menos subordinantes” (ALLEN 2008: 84).

Por fim, como já mencionado, o principal objeto das críticas de Allen à concepção de autonomia habermasiana é a chamada exigência de *distanciamento* como imputabilidade reflexiva, entendida como a capacidade de avaliar reflexivamente os próprios planos de ação em vista de suas implicações normativas mais amplas entre todos os concernidos. Para a autora, o caráter produtivo das relações de poder, admitido por Habermas em algumas de suas formulações mais lúcidas, contrastaria diretamente com essa exigência normativa, já que não apenas os conteúdos que motivam o comportamento, como as próprias capacidades avaliativas já seriam formatadas por relações de poder subordinantes. Entretanto, no modo como essa objeção é conduzida, Allen não parece levar em conta o segundo elemento que, segundo ela própria, afastaria a concepção habermasiana de autonomia da herança kantiana mais direta, a saber, a centralidade do componente discursivo compreendido em toda sua amplitude. Com efeito, para a teoria do discurso, o sujeito não é apenas formado, mas também *transformado*

constantemente por processos discursivos de socialização. | 175

Nesse sentido, a exigência de reformulação dos próprios valores, normas e significados que constituem uma forma de vida particular, tanto individual quanto coletiva, não se encontra na dependência do distanciamento espontâneo de um sujeito moral disposto a assumir um teste de universalidade autoquestionador. Ao invés disso, esse ponto de vista mostra-se sobretudo *provocado* por conflitos que se dão no interior de mundos da vida heterogêneos, pluralizados e cotidianamente marcados por confrontos que expõem à contestação e crítica o estoque de valores, significados e convicções habituais. Por esse motivo, para Habermas, a capacidade de autoavaliação não pode ser explicada segundo os termos monológicos da filosofia da consciência, isto é, não representa uma tarefa que o sujeito cumpre ou deva cumprir no isolamento de suas convicções habituais. É o choque com panos de fundo alheios que em maior medida abre a possibilidade de processos de aprendizagem social a partir do qual uma autoavaliação tem a chance de vir a acontecer.

Nesse sentido, mesmo em sua feição especificamente moral, a autonomia do indivíduo não nos remete a um distanciamento solipsista e autoconduzido das próprias visões de mundo. Ela se aproxima muito mais do tipo de

176 | questionamento que somos levados a ter quando a suposta imparcialidade de nossos juízos habituais é questionada por contra-percepções que denunciam seu caráter etnocêntrico. Desse modo, esses processos são descritos como eminentemente favorecidos, e não impossibilitados, pela condição mesma do pluralismo cultural. Em tais contextos, a própria manutenção de formas de vida concretas encontra-se atrelada a sua capacidade de autotransformação a partir do choque provocado pelos questionamentos cotidianos, quase que inevitáveis, vividos por seus membros: “Em sociedades multiculturais, a coexistência equitativa das formas de vida significa [...] a chance de poder confrontar-se com sua cultura de origem, como com qualquer outra, dar-lhe continuidade ou transformá-la, ou ainda a chance de distanciar-se com indiferença de seus imperativos, ou mesmo romper com ela em uma atitude autocrítica, para viver a partir daí com a marca deixada por uma ruptura consciente com a tradição e com uma identidade cindida. A mudança acelerada das sociedades modernas manda pelos ares todas as formas estacionárias de vida. As culturas só sobrevivem se tiram da crítica e da cisão a força para uma autotransformação” (HABERMAS 2002: 252).

Em outros momentos, Allen parece estar combatendo apenas um *certo tipo* de autonomia encontrado na obra de

Habermas, marcado, como já dito, pela exigência de | 177
distanciamento dos próprios contextos de interação em nome de uma avaliação moral de caráter universalista e imparcial. Dito isso, é necessário admitir que a capacidade de avaliação dos próprios componentes simbólicos de um ponto de vista universal representa uma exigência normativa forte que se encontra no cerne da moral pós-convencional habermasiana. E Allen parece estar correta ao apontar sua inadequação como ideal normativo a nortear uma compreensão geral dos processos de formação autônoma da vontade, sobretudo naquilo que se relaciona às estruturas sexo-gênero: ao que tudo indica, as potencialidades e bloqueios que envolvem a formação de um Self autônomo não podem ser plenamente investigados no âmbito de uma teoria moral. Isso, entretanto, não condiz com os desenvolvimentos posteriores da teoria do discurso. Em *Facticidade e Validade* encontramos uma estrutura muito mais complexa de seu projeto normativo, a qual reconhece de modo mais explícito e pleno de consequências as deficiências e limitações do ponto de vista moral, considerando-o *uma* entre diferentes fontes normativas que compõem os discursos práticos em geral.

Com efeito, Habermas admite ali, ampla e expressamente, déficits cognitivos, motivacionais e

178 | organizatórios da moral pós-convencional, considerando-a incapaz de representar sozinha as fontes normativas de integração em sociedades complexas. E na consideração desses limites, é enfatizada sobretudo a precariedade dos processos de socialização responsáveis pela aquisição de competências morais: “A passagem do conhecimento para a ação permanece incerta devido à vulnerabilidade de um sistema de autocontrole precário e altamente abstrato do sujeito moral, geralmente devido às vicissitudes dos processos de socialização responsáveis pela produção de capacidades tão exigentes. Uma moralidade dependente do substrato acomodatório de estruturas de personalidade propícias teria sua eficácia limitada se não pudesse atingir as motivações dos agentes por um outro caminho além da internalização, a saber, por meio de um sistema jurídico institucionalizado que *complementa* a moralidade pós-convencional do ponto de vista da eficácia para a ação” (HABERMAS 1998: 114). E ao considerar a forma jurídica como componente funcional sem o qual não podemos explicar a integração de sociedades modernas, sua teoria normativa passa a ter de trabalhar com uma diversificação da própria noção de autonomia: “A moral e o direito servem ambos à regulação de conflitos interpessoais; e ambos devem proteger, simetricamente, a autonomia de todos os participantes

e afetados. O interessante, entretanto, é que a positividade do direito força uma *divisão* da autonomia sem equivalente no campo da moral. Enquanto a autodeterminação moral constitui um conceito unitário, segundo o qual cada um segue exatamente as normas que considera obrigatórias após um juízo próprio e imparcial, a autodeterminação do cidadão apresenta a dupla forma de autonomia pública e privada” (HABERMAS 1998: 450-1). | 179

Em virtude disso, as deliberações democráticas das quais os cidadãos participam no exercício de sua autonomia pública são compostas por uma pluralidade de fontes normativas, as quais não se restringem a reflexões de tipo moral, mas incluem discursos éticos e pragmáticos, sem a postulação de uma necessária hierarquia entre eles. Diferentemente dos discursos morais, os discursos éticos seriam diretamente marcados pela busca de autoentendimento e autorrealização relativos tanto a identidades individuais quanto coletivas, e discursos pragmáticos incluiriam a negociação de interesses e objetivos entre grupos sociais, além de estipulações sobre os melhores meios técnicos de realiza-los. Nenhuma dessas duas últimas formas discursivas exigem a perspectiva distanciada e imparcial dos discursos morais, mas nos remetem a fontes normativas contidas em contextos específicos de valores, significados e

180 | interesses particulares. Por outro lado, a autonomia privada autoriza o sujeito de direito a se retirar dos contextos públicos de discussão e escolher a perspectiva em que pretende fazer uso de suas competências comunicativas, podendo assumir a atitude estratégica daqueles que buscam os melhores meios de realização de seus interesses, ou um uso da linguagem voltado ao reconhecimento mútuo em contextos selecionados de interação. Longe de esgotar o novo campo teórico ali envolvido, essas considerações são suficientes para indicar um deslocamento do foco anteriormente alojado no juízo moral, remetendo-nos a um tipo de agência subjetiva mais próxima da leitura contextualista e pragmática exigida pela autora.

Apesar disso, assumindo uma incompatibilidade irretratável entre as modalidades de crítica do poder destacadas na obra de Habermas e seus desenvolvimentos teórico-normativos posteriores, Allen acaba por abandonar em *The Politics of Our Selves* o projeto de uma conciliação frutífera entre a crítica do poder e a concepção habermasiana de autonomia. Na continuidade de seu livro, como dito, a autora limita-se a defender uma “interpretação pragmática e contextualista” da obra de Habermas, sem entretanto, retomar mais especificamente sua categoria de autonomia por considerá-la inescapavelmente comprometida com os prejuízos

universalistas avaliados anteriormente. A autonomia volta a ser | 181
trabalhada apenas no último capítulo do livro a partir da
concepção narrativa de Self proposta por S. Benhabib –
considerada por Allen também insatisfatória por motivos
similares. Com isso, apesar de preparar um campo de
alternativas mais amplas para o desenvolvimento de uma
crítica do poder a partir de Habermas, Allen consegue avançar
pouco em relação ao diagnóstico teórico de Fraser. Suas leituras
originais sobre a articulação entre poder e autonomia na obra
de Habermas acabam por representar possibilidades natimortas,
por se contraporem a pilares mais profundos do arranjo
filosófico próprio da teoria do discurso. Mas se o sujeito moral
não é a única, nem a mais destacada concepção de Self
autônomo na obra madura de Habermas, e se a possibilidade de
“distanciamento” pode ser considerada não exatamente contida
na reflexividade transparente de um sujeito monológico
espontaneamente decidido à autoavaliação, mas sim nos
embates e conflitos entre formas de vida provocados no interior
dos contextos intersubjetivos da vida social, então os motivos
assumidos por Allen para o abandono de seu projeto
conciliatório não parecem convincentes. Principalmente
quando, a despeito de seus próprios encaminhamentos,
podemos identificar em *The Politics of Our Selves* possibilidades

182 | de um enriquecimento significativo na compreensão deliberativa de democracia.

IV

Em uma nota de rodapé, Allen busca justificar a escolha de não penetrar as considerações sobre o poder presentes em *Facticidade e Validade* devido à especificidade de seu próprio projeto teórico: por mais “ricos e interessantes” que possam ser os desenvolvimentos sobre o poder ali presentes (que incluem o poder comunicativo gerado no exercício público da soberania popular, o poder administrativo das burocracias estatais e o poder social de grandes corporações, agências midiáticas e grupos de interesse), não encontraríamos minimamente contemplada a questão que mais a interessa, a saber, “o papel que o poder desempenha nos processos de socialização enraizados no mundo da vida”, principalmente, o papel cumprido pelo poder nos “processos de subjetivação”(ALLEN 2008: 200, n. 22).

Allen, entretanto, negligencia elementos que vão ao encontro de suas preocupações mais diretas. Ao longo de toda a obra de Habermas, o tratamento dispensado ao direito a partir de 1992 é aquele que provavelmente mais se aproxima da relação “impura” que a autora busca encontrar entre a validade

de discursos racionais e as práticas cotidianas de poder. Suas críticas à separação estrita entre um mundo da vida estruturado discursivamente e contextos sistêmicos orientados por imperativos funcionais encontram respaldo em uma forma de compreensão da esfera jurídica como meio de integração ambivalente, no qual habitam de modo inseparável as pretensões de legitimidade próprias de discursos racionais práticos e os imperativos sistêmicos de controle e estabilidade social. Nesse sentido, Habermas percorre diferentes planos de desenvolvimento teórico buscando justamente recompor a tensão entre facticidade e validade perdida por partidos teóricos que se concentram exclusivamente em uma ou outra dessas polaridades.

A autora está correta, entretanto, ao dizer que não podemos encontrar ali considerações mais diretas relativas aos processos de subjetivação. Na tentativa de evitar o conflito entre direitos humanos e soberania popular, Habermas assume a estratégia de evitar por completo os pressupostos antropológicos que lhes dão suporte. Desde o texto “Soberania do povo como procedimento”, Habermas declara que sua teoria democrática busca deslocar o foco normativo para “formas de comunicação sem sujeito (*subjektlos*), as quais regulam o fluxo da formação discursiva da opinião e da vontade de tal modo

184 | que seus resultados falíveis sustentem a pressuposição da razão prática” (HABERMAS 1998: 486). Isto é, o núcleo de suas preocupações normativas é transferido das figuras do sujeito liberal autointeressado ou do sujeito republicano dedicado à autorrealização ética para procedimentos discursivos regulados juridicamente, os quais carregariam a pretensão de possibilitar um fluxo não coercitivo de argumentos e contribuições entre todos os possíveis concernidos. Com isso, o sujeito de suas reflexões políticas passa a ser considerado quase que exclusivamente sob o ponto de vista do sistema jurídico: trata-se de uma personalidade jurídica complexa que agrega os papéis de sujeito de direito e cidadão, definidos em função das competências outorgadas por seus direitos fundamentais públicos e privados. Essa é certamente uma abstração que não esgota o sentido pleno dos parceiros de uma interação linguística, vale dizer, dos “sujeitos de ação e de fala”. Mas, segundo o autor, trata-se de uma abstração real, intramundana, a qual permite um tipo de relacionamento mediado pela forma do direito, sendo capaz de integrar planos de ação em princípio desconexos e estabilizar imperativos funcionais provenientes dos sistemas econômico e burocrático. Parece claro, entretanto, que Habermas pressupõe algo a mais. O modelo deliberativo exige um tipo de subjetividade que não pode ser reduzido à

“máscara protetora” da personalidade jurídica, cuja gênese, entretanto, não nos é em nenhum momento apresentada. Quais as consequências desse ocultamento? Quais as implicações da desconsideração dos dispositivos de poder envolvidos em sua formação social? E, mais especificamente, quais seus principais prejuízos no que se refere à compreensão e crítica da subordinação de gênero?

Tais questões não são externas à teoria da democracia deliberativa, mas encontram-se enredadas a algumas de suas mais profundas aspirações. Com efeito, a teoria deliberativa de Habermas busca cumprir um papel decisivo no resgate da infraestrutura social do processo político, defendendo a necessidade de procedimentos democráticos efetivamente inclusivos contarem com deliberações públicas que emergem de impulsos comunicativos no interior da sociedade civil. E na apresentação de seu conceito de política deliberativa, o feminismo é usado como caso exemplar, a partir do qual suas características e potencialidades procuram ser reconstruídas. Citando Jean Cohen e Andrew Arato em sua obra *Civil Society and Political Theory*, os movimentos feministas são tratados como o exemplo maior de uma política dual dirigida tanto ao núcleo do sistema político quanto à sociedade civil. Em sua dimensão ofensiva, as deliberações públicas elaboram

186 | discursivamente problemas sociais fora das arenas governamentais, buscando a transformação da agenda política oficial e dos direitos que configuram os espaços público, privado e político. Como sua faceta defensiva, Habermas ressalta a existência e a necessidade de uma atividade política reflexivamente voltada à própria sociedade civil, indicando como seu objetivo mais específico a preservação e fortalecimento de estruturas comunicativas ameaçadas:

Mais especificamente, os atores que servem de suporte à esfera pública se distinguem pela dupla orientação de seu engajamento político: com seus programas, eles influenciam diretamente o sistema político, mas encontram-se ao mesmo tempo envolvidos reflexivamente com a revitalização e ampliação da sociedade civil e da esfera pública, além da confirmação de suas próprias identidades e capacidades de ação (HABERMAS 1998: 370).

Nesse modo de tratar a questão, Habermas ainda parece bastante enredado à tese da colonização sistêmica, mesmo que não a mencione diretamente. De um lado, as distorções à interação comunicativa cotidiana são predominantemente apresentadas como fruto de uma interferência dos subsistemas funcionais da economia e do Estado, e não de normas, significados e identidades que *estruturam o próprio mundo da*

vida. De outro lado, a dimensão mais diretamente ofensiva | 187 acrescentada é prioritariamente vista como uma ação dirigida ao núcleo do sistema político, buscando exercer “pressão” ou “influência” sobre ele. Mesmo nas passagens em que o autor atribui certo papel às políticas de identidade, elas tendem a ser interpretadas como uma “fase” ou um “momento” na escalada dos protestos sub-institucionais ao centro do sistema político, existente em função da necessária “preservação” ou “certificação” de identidades ameaçadas, ou ainda da legitimação e criação de características definidoras de novos direitos (HABERMAS 1998: 376). Nesse movimento, a dimensão mais eminentemente social do ativismo político é insuficientemente considerada. Por não fazer uso de categorias capazes de acessar diretamente as formas de poder que se reproduzem no interior do arcabouço simbólico do mundo da vida, Habermas é incapaz de explicar os componentes motivacionais de lutas destinadas à ruptura, transformação e ressignificação de padrões de subjetividade, reconhecendo a partir disso seu *valor próprio*, não redutível a simples meios de se demandar novos direitos.

Essas dificuldades transparecem sobretudo quando Habermas busca conectar sua compreensão dos processos democráticos com a política feminista. Parece escapar ao autor

188 | uma compreensão mais ampla da agenda feminista naquilo que é com frequência considerado um de seus traços mais característicos: a determinação de que “o pessoal é político”. Isto é, a mobilização pública pela transformação de padrões de reprodução da vida social habitualmente tidos como apolíticos e relegados ao âmbito das opções estritamente individuais, envolvendo, por exemplo, comportamento sexual, representações artísticas, padrões estético-corporais, hábitos de consumo, violência doméstica e distribuição de papéis sociais tradicionalmente ligados ao gênero. Isso nos remete a uma ampliação significativa do conjunto de questões e do modo de compreensão da política sub-institucional que certamente vai além dos termos estritos das estratégias legislativas. E a conexão teórica entre subjetivação e poder pretendida por Allen parece favorecer justamente o acesso ao tipo de fenômeno que motiva uma tal politização dos hábitos e significados que permeiam o cotidiano das vidas pessoais.

Vale dizer que, desde seu artigo “What’s Critical about Critical Theory? The case of Habermas and Gender”, os desenvolvimentos da obra de Nancy Fraser não ajudam a superar esse tipo de lacuna. Fraser rejeita explicitamente a tentativa de elaborar um modelo abrangente das lutas sociais que estivesse conectado ao ponto de vista do participante.

Desse modo, a autora rompe o acesso a um tipo de experiência pessoal capaz de nos remeter a novos potenciais, motivações e formatos da ação política sub-institucional (HONNETH 2003: 115ss). Ao mesmo tempo, Fraser nega veementemente qualquer dimensão identitária das políticas de reconhecimento e, por consequência, é criticada por obstruir ou instrumentalizar o componente simbólico das disputas políticas (PHILLIPS 2008; YOUNG 2008). Nesse sentido, apesar de defender seu modelo crítico como aquele que busca dar expressão às “lutas e desejos de uma época”, ela falharia em incorporar uma agenda política que se encontra para além dos termos estritamente institucionalistas por ela defendidos. | 189

Uma grande virtude da leitura de Amy Allen é mostrar que esses problemas poderiam encontrar respostas mais amplas dentro da própria teoria do discurso, que essas lacunas não precisam sobreviver dentro de uma concepção discursiva de democracia e, sobretudo, que a reflexão política de Habermas não esgota inteiramente seus próprios potenciais críticos. Desde a crítica inaugural de Fraser, a teoria do poder em Habermas foi amplamente contestada, sendo hoje diretamente rejeitada por alguns dos mais eminentes representantes da nova geração da teoria crítica (BRESSIANI 2016). Allen acompanha esse movimento de rejeição, dirigido sobretudo ao caráter

190 | insatisfatório da colonização sistêmica, mas se distingue das leituras habituais por nos apontar recursos de uma crítica do poder mais complexa dentro da própria obra habermasiana. *The Politics of Our Selves* não procura defender um padrão geral da atividade política, nem ocupar o lugar de teorias abrangentes. E apesar de não pretender situar seu trabalho no campo mais amplo da teoria democrática, suas contribuições e potencialidades revelam-se bastante frutíferas quando integradas a ele. Conectando poder e autonomia no interior do mundo da vida, Allen permite desenvolver uma compreensão da agenda política que se encontra para além das inovações pretendidas com a criação e interpretação de direitos, envolvendo a transformação do “imaginário sociocultural” através de uma pluralidade de meios, entre os quais ganha destaque as vias artístico-expressivas (ALLEN 2008: 184). Além disso, a autora abre acesso a um componente motivacional da ação política vinculado não diretamente à formação coletiva da consciência e da vontade, mas à resistência contra formas de reconhecimento subordinantes, remetendo-nos a uma luta pela transformação das relações de poder que constituem o solo da formação subjetiva (ALLEN 2008: 183). Por fim, Allen permite pôr à prova os limites e constrictões das elaborações jurídicas da autonomia. Apesar enfatizar o caráter ambivalente do direito

positivo, Habermas imuniza a concepção de autonomia | 191
construída juridicamente de uma análise elaborada do ponto de vista da crítica do poder, sendo-nos apresentada estritamente como “proteções” ou “corporificações” da liberdade individual. Perante a leitura que Allen inicia, mas interrompe de forma abrupta, a tensão entre facticidade e validade nos obriga a investigar os efeitos de poder impregnados em todo ato de institucionalização da liberdade, os quais abrem espaços de ação ao sujeito de direito ao mesmo tempo em que os condiciona, delimita e constrange. Segundo a intuição central de Amy Allen, entretanto, a percepção de que a própria autonomia é constituída por relações de poder não obstrui o campo do político, mas abre acesso a dimensões da práxis política segundo as quais essas mesmas relações podem vir ser “resistidas, transformadas e subvertidas a partir de dentro” (ALLEN 2008: 184).

BIBLIOGRAFIA

ALLEN, Amy. *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy and Gender in Contemporary Critical Theory*. Nova York: Columbia University Press, 2008

BRESSIANI, Nathalie. “Uma Nova Geração da Teoria Crítica.”

192 | *Discurso* 46, no. 1 (2016): 231-49.

COOKE, Maeve. "Habermas, Autonomy and Identity of the Self." *Philosophy and Social Criticism* 18, no. 3-4 (1992): 268-91. doi:10.1177/019145379201800304.

FRASER, Nancy. *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. Nova York: Verso Books, 2013.

HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge MA: MIT Press, 1998.

_____. *Moral Action and Consciousness and Communicative Action*. Cambridge MA: The MIT Press; Reprint edition, 2001.

_____. "Individuation Through Socialization: On George Herbert Mead's Theory of Subjectivity." In *Postmetaphysical Thinking*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992

_____. "Reflections on Communicative Pathology." In *On the Pragmatics of Social Interaction*. Cambridge MA: MIT Press, 2001.

_____. *The Future of Human Nature*, Cambridge: Polity Press, 2003

HONNETH, Axel. “Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser.” In Fraser, Nancy, e Axel Honneth, *Redistribution or Recognition. A Political-Philosophical Exchange*. London/New York: Verso, 2003. | 193

McCARTHY, Thomas. “Die Politische Philosophie und das Problem der Rasse.” In *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, organizado por Lutz Wingert e Klaus Günther. Frankfurt/Main: Surkhamp, 2001.

PHILLIPS, Anne, “From inequality to difference: a severe case of displacement?.” In *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates her Critics*, organizado por Kevin Olson, 112-25. Londres/Nova York: Verso, 2008.

YOUNG, Iris M. “Unruly Categories. A Critique of Nancy Fraser Dual Systems Theory.” In *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates her Critics*, organizado por Kevin Olson, 89-106. Londres/Nova York: Verso, 2008.

Fim!

DISSONÂNCIA

ISSN: 2594-5025

NÚMERO ESPECIAL AMY ALLEN

Volume 2, Número Especial - Junho/2018
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH)
Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)