

# Teoria Crítica no Brasil

## Recepção e Consolidação

Filipe Campello  
Nathalie Bressiani  
(Organizadores)

COLEÇÃO  
ANPOF  
XIX  
ENCONTRO



Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.

# **Teoria Crítica no Brasil**

Recepção e Consolidação



# **Teoria Crítica no Brasil**

## **Recepção e Consolidação**

Filipe Campello  
Nathalie Bressiani  
(Organizadores)



© 2024 ANPOF

**Gerente Editorial**

Junior Cunha

**Editora Adjunta**

Daniela Valentini

**Conselho Editorial**

Ana Karine Braggio

José Francisco de Assis Dias

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

**Produção Editorial**

Amanda C. Schallenberger Schaurich

Mônica Chiodi

**Instituto Quero Saber**

[www.institutoquerosaber.org](http://www.institutoquerosaber.org)

[editora@institutoquerosaber.org](mailto:editora@institutoquerosaber.org)

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

T314	Teoria crítica no Brasil: recepção e consolidação. / organizadores, Filipe Campello e Nathalie Bressiani. 1.ed. (ebook) Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2024. 160 p. (Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF)
	Modo de Acesso: World Wide Web: < <a href="https://www.institutoquerosaber.org/editora">https://www.institutoquerosaber.org/editora</a> > ISBN: 978-65-5121-049-5 DOI: <a href="https://doi.org/10.58942/eqs.98">https://doi.org/10.58942/eqs.98</a>
	1. Filosofia.
	CDD 22. ed. 193

Rosimarizy Linaris Montanhano Astol Bibliotecária CRB/9-1610

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

## **ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia**

### **Diretoria 2023-2024**

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

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

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

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

### *Conselho Fiscal*

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

### **Diretoria 2021-2022**

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretaria Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

### *Conselho Fiscal*

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotto (PUCPR)



## **Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF**

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

*Clarice Lispector*

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

*Diretoria ANPOF*



## Sumário

*Apresentação*

**Teoria Crítica no Brasil: percursos de diversificação e consolidação** .....13

**Historicidade, Crítica Social e Eurocentrismo: reflexões a partir de Hegel**

*Erick Calheiros de Lima*.....17

**A crítica ao conceito idealista de síntese em Adorno**

*Alan David dos Santos Tórma* ..... 43

**Sobre a centralidade da noção de “vida danificada” na obra de Adorno**

*Bruno Carvalho* ..... 57

**Como pensar criticamente? Marcuse e os desafios da crítica da ideologia**

*Silvio Carneiro* ..... 77

**Gurus do engano: agitação fascista e deterioração da personalidade democrática**

*Thor João de Sousa Veras* .....105

**Entre redistribuição e reconhecimento: uma atualização do debate entre as teorias da justiça de Axel Honneth e Nancy Fraser**

*Guilherme de Sá Nunes* .....129

**Formas e limites da empatia: vendo *Jojo Rabbit***

*Douglas Garcia Alves Júnior*.....153

# Teoria Crítica no Brasil: percursos de diversificação e consolidação

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.98.01>

Criado em 2018, o Grupo de Trabalho de Teoria Crítica da ANPOF é um espaço plural para debater pesquisas que, a partir do diálogo com a teoria crítica frankfurtiana em suas diversas ramificações posteriores, abordam questões relacionadas a problemas e tendências da sociedade contemporânea, sua historiografia e exegese, assim como seus modelos e métodos.

Essa coletânea reúne alguns dos trabalhos apresentados no GT de Teoria Crítica no XIX Encontro da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF), realizado entre 10 e 14 de outubro de 2022, em Goiânia. Trata-se da segunda participação do GT de Teoria Crítica na ANPOF. A primeira delas foi em 2018, no contexto do XVIII Encontro da ANPOF, realizado na cidade de Vitória, no Espírito Santo.

Os textos aqui publicados exploram um amplo leque temático, atestando o caráter plural das pesquisas sobre teoria crítica que vem sendo realizadas nas instituições brasileiras de ensino superior.

No primeiro capítulo, **Historicidade, Crítica Social e Eurocentrismo: reflexões a partir de Hegel, Erick Calheiros de Lima** (UnB) parte de uma discussão sobre eurocentrismo, racismo e progresso no pensamento de Hegel para então “mostrar, a partir da discussão sobre a colonização na *Filosofia do Direito*, que talvez o pensamento de Hegel possa ser lido como experiência crítica do fenômeno concreto da

colonização”. Trata-se de uma tentativa de defender, como afirma Lima, que Hegel, “apesar de seu inegável eurocentrismo, assim como de posições racistas e imperialistas em filosofia do espírito subjetivo e da história, não apenas disponibiliza meios para uma crítica da apologia do progresso própria ao eurocentrismo, como ainda sugere uma relação potencialmente crítica entre a dialética social e o fenômeno histórico da colonização”.

O segundo e o terceiro capítulos reunidos nessa coletânea se debruçam sobre o trabalho de Theodor W. Adorno. No segundo, **A crítica ao conceito idealista de síntese em Adorno**, *Alan David dos Santos Tórma* (doutorando em filosofia pela UnB) analisa a crítica de Adorno ao conceito idealista de síntese e explicita sua relação com às críticas do autor ao conceito de identidade e ao processo de identificação.

No terceiro, **Sobre a centralidade da noção de “vida danificada” na obra de Adorno**, *Bruno Carvalho* (doutorando em filosofia pela USP) investiga a concepção de “vida danificada” em Adorno. O texto, que possui três partes, começa com uma análise dos livros de Adorno nos quais essa noção aparece, passa então por uma explicitação da importância que a psicanálise e a concepção de trauma possuem para a formulação dessa noção, e termina com uma comparação entre o projeto adorniano da década de 1940 e seu trabalho de maturidade, no qual a questão do “sofrimento” passa a predominar.

O quarto e o quinto capítulos deste volume se voltam ao trabalho de autores como Adorno, Marcuse e Leo Lowenthal, mas o fazem com o objetivo de buscar, neles, subsídios para a compreensão e para a crítica das sociedades contemporâneas. No quarto capítulo, **Como pensar criticamente? Marcuse e os desafios da crítica da ideologia**, *Silvio Carneiro* (UFABC) parte do diagnóstico de Boltanski e Chiapello, que pensam “o capitalismo não apenas como uma estrutura econômica, mas também como uma rede de dispositivos sociais que desenvolvem e



reproduzem formas subjetivas”, para então se voltar a Herbert Marcuse, em particular a *O homem unidimensional*. Ao fazer isso, o objetivo de Carneiro é analisar em que medida o diagnóstico marcuseano da “paralisia da crítica” oferece subsídios importantes para uma crítica ao neoliberalismo hoje.

No quinto capítulo, **Gurus do engano: agitação fascista e deterioração da personalidade democrática**, *Thor João de Sousa Veras* (doutorando em filosofia pela UFSC) analisa trabalhos de Leo Lowenthal e Norbert Guterman, como *Prophets of Deceit* (1949), e de Theodor Adorno, como *Aspectos do novo radicalismo de direita*. Seu objetivo, com isso, é mostrar como suas análises, embora “devam ser compreendidas a luz de seu contexto sócio-histórico”, podem não só contribuir para a compreensão de dinâmicas contemporâneas de regressão política, tal como a emergência do populismo de ultradireita bolsonarista, como também nos oferecem subsídios importantes para a sua crítica. Para fazer isso, Veras também mobiliza uma bibliografia recente sobre o populismo de direita e o bolsonarismo.

No sexto capítulo, **Entre redistribuição e reconhecimento: uma atualização do debate entre as teorias da justiça de Axel Honneth e Nancy Fraser**, *Guilherme de Sá Nunes* (doutorando em filosofia pela UFES) faz uma análise do debate que se estabeleceu entre Axel Honneth e Nancy Fraser, dando ênfase às suas discordâncias sobre como melhor compreender a economia capitalista e sua relação com a normatividade. Para fazer isso, o texto parte de uma breve apresentação do que compreende por teoria crítica e introduz alguns aspectos do trabalho de Habermas, que constitui o ponto de partida do debate. Em seguida, ele apresenta os modelos de Honneth e de Fraser, e conclui indicando alguns dos desdobramentos do debate entre os autores em seus trabalhos mais recentes.

Fechando o número, temos o capítulo **Formas e limites da empatia: vendo *Jojo Rabbit***, escrito por ***Douglas Garcia Alves Júnior*** (UFOP). Neste texto, Garcia Alves analisa o papel da empatia na compreensão de obras de arte, tomando como objeto a recepção branda do filme *Jojo Rabbit* (2019), que aborda o nazismo de uma forma cômica. Ao fazer isso, o autor desenvolve uma crítica ao filme de Taika Waititi, que construiria a empatia espectral de modo limitado: tratar-se-ia de um filme produzido para um público de espectadores contemporâneos que “são adultos econômica e socialmente protegidos, aqueles que precisavam, queriam ou conseguiam apreciar a romantização do nazismo”.

Esperamos que os textos aqui reunidos possam desempenhar um papel significativo na ampliação dos interesses e das discussões dentro do campo da teoria crítica, refletindo sua consolidação a partir dos problemas e pesquisas desenvolvidos nos programas de pós-graduação em filosofia no Brasil.

*Filipe Campello*

Coordenador do GT de Teoria Crítica

*Nathalie Bressiani*

Vice-coordenadora do GT de Teoria Críticas

# Historicidade, Crítica Social e Eurocentrismo: reflexões a partir de Hegel

*Erick Calheiros de Lima<sup>1</sup>*

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.98.02>

## 1 Introdução: Eurocentrismo, Racismo e Progresso no pensamento de Hegel

Ao fim da *Filosofia do Direito*, Hegel manifesta seu evidente eurocentrismo<sup>2</sup> ao explicar a relação — baseada teleologicamente na progressiva autorrealização do espírito — entre o “espírito do mundo”, cujo desdobramento corresponde à “história mundial”, e os estágios desse desenvolvimento, os espíritos dos povos (*Völkergeist*) (Hegel, 1970, 7, §§ 341-346). Apenas uma determinada nação pode figurar como “predominante na história mundial em sua época” (Hegel, 1970, 7, p. 505). Portanto, “em contraste com o direito absoluto que ela possui como representante do presente estágio do desenvolvimento do espírito do mundo, os espíritos das demais nações são sem direitos e, portanto, assim como aqueles cuja época passou, não mais contam na história do mundo” (Hegel, 1970, 7, p. 505). Com isso, apenas uma civilização pode encarnar a cada época o sentido da história, o que justificaria, por outro lado, sua superioridade em relação às demais, também diacronicamente. Por fim, o estágio mais avançado deste desenvolvimento corresponde à

---

<sup>1</sup> Professor Associado da Universidade de Brasília e do PPGFIL/UnB. Bolsista de Produtividade do CNPq.

<sup>2</sup> Kimmerle (2014, p. 105) atribui a Hegel uma compreensão eurocêntrica da filosofia, inclusive a partir da *Ciência da Lógica*. Bernasconi (2000, p. 171 e 186) sustenta, com base na *Filosofia da História*, que “O eurocentrismo de Hegel [...] é estruturado pela sua compreensão de raça”.

reconciliação promovida pela Europa protestante da era pós-napoleônica (Hegel, 1970, 7, p. 511).

Por outro lado, no polêmico §393 da *Enciclopédia*, Hegel faz algumas de suas mais comentadas considerações raciais.

O fato de que a raça intervenha na Filosofia da História de Hegel em vários momentos não constitui, é claro, um argumento sobre sua base racial. Esse argumento se embasa, antes, no fato de que tanto a história continua quanto a própria noção de um povo histórico mundial [...] se limita aos caucasianos (Bernasconi, 2000, p. 189).

De fato, o referido parágrafo parece conter posições incompatíveis.

[D]a proveniência não se pode tirar nenhum argumento para o direito ou o não-direito dos seres humanos à liberdade ou à dominação. O ser humano é em si racional: nisso reside a possibilidade da igualdade de direito de todos os seres humanos — a nulidade [, portanto,] de uma diferenciação rígida em etnias com direitos, e [etnias] sem direitos (Hegel, 1970, 8, p. 56-57).

Assim, como a história universal diz respeito, segundo Hegel, a povos organizados em estados e, portanto, a configurações institucionais de liberdade e direito (Hegel, 1970, 8, p. 346-348)<sup>3</sup>, não seriam de se esperar vínculos entre raça e história (Zambrana, 2016, p. 253). E esta parece ser a posição de Hegel no §394<sup>4</sup>: “a filosofia da história tem por seu objeto a significação que os povos têm para a história mundial” (Hegel, 1970, 8, p. 57-62), ao passo que “a diferença das raças humanas é ainda uma diferença natural, isto é, uma diferença que diz respeito antes de tudo à alma natural” (Hegel, 1970, 8, p. 62).

Todavia, em contradição com esta ressalva decorrente da distinção entre espírito e natureza, Hegel expõe elementos raciais como

---

<sup>3</sup> Para uma descrição do escopo normativo da *Filosofia da História* em Hegel, cf. Zambrana, 2016, p. 254.

<sup>4</sup> Esta é a proposta de McCarney (2000, p. 140) no debate com Bernasconi (2003, p. 36).

pertinentes à sua filosofia da história. Basta que se compare, por exemplo, sua caracterização de povos africanos (Hegel, 1970, 7, p. 505)<sup>5</sup> e germânicos. “Os negros devem ser tomados como uma nação de crianças, que não saiu de sua ingenuidade desinteressada e sem interesse. São vendidos e se fazem vender, sem refletir se isso é justo ou não” (Hegel, 1970, 8, p. 58). A tônica da consideração dos povos africanos é sua exclusão da história universal, sua suposta irrelevância para a marcha de autorrealização do espírito (Bernasconi *in* Barnett, 1998, p. 54-55). A inconsciência sobre o direito, um expediente capaz de relativizar a escravização<sup>6</sup>, parece excluí-los de uma existência institucional historicamente relevante. Hegel traduz esta caracterização nos termos de sua noção desenvolvimentista de espírito e da correlata noção de progresso.

Em sua pátria, reina o mais horrendo despotismo; lá, eles não chegam ao sentimento da personalidade do ser humano: lá seu espírito está totalmente adormecido, permanece submerso dentro de si, não faz nenhum progresso (Hegel, 1970, 8, p. 59).

Se a exclusão de povos africanos da história é eivada de motivos raciais, povos europeus são caracterizados como um marco de tal forma extraordinário na história do espírito que tornam inclusive possível, retrospectivamente, uma história mundial.

Só na raça *caucásia* chega o espírito à unidade absoluta consigo mesmo; só aqui o espírito entra em completa oposição com a naturalidade, apreende-se em sua autonomia absoluta, arranca-se ao oscilar para lá e para cá, de um extremo para o outro, chega à autodeterminação, ao desenvolvimento de si mesmo; e com isso faz surgir a história mundial (Hegel, 1970, 8, p. 59).

---

<sup>5</sup> Sobre o tratamento dado à América ou à África, *cf.* Bernasconi *in* Barnett, 1998, p. 62.

<sup>6</sup> Sobre a maneira como Hegel percebe os povos africanos, *cf.* Bernasconi *in* Barnett, 1998, p. 50-51.

À luz da noção desenvolvimentista de espírito, o traço característico dos europeus consiste em terem manifestado, em sua pureza cristalina, o princípio da autoconsciência, contraposta ao mundo e apta a dominá-lo, “que tem em relação a si a confiança de que nada pode ser, diante dela, um limite insuperável, e que por isso toca em tudo para fazer-se aí presente a si mesmo” (Hegel, 1970, 8, p. 60).

Hegel frequentemente discute a pura autoconsciência como momento da autêntica autodeterminação, assim como critica immanentemente suas unilateralidades. É o caso com o princípio do idealismo subjetivo (Hegel, 1970, 8, §424), rebaixado à intolerância e destrutividade do desejo (Hegel, 1970, 8, §§426-428), como momento desencadeador da “luta de vida e morte” (Hegel, 1970, 8, §§430-431) — o ponto de vista cuja “verdade” será o conhecimento afirmativo de si no outro (Hegel, 1970, 8, §436) enquanto ser-reconhecido (Hegel, 1970, 8, §484). Encontra-se também na “fúria destrutiva” da liberdade abstrata (Hegel, 1970, 7, p. 49), constitutiva do “formalismo”, que provoca efeitos terríveis “na mente das pessoas e no mundo real” (Hegel, 1970, 7, p. 79-80) e cuja “verdade” será a compreensão sócio-histórica da agência humana como eticidade. Finalmente, temos o princípio lógico da identidade abstrata, cuja crítica fica a cargo da dialética especulativa (Hegel, 1970, 8, p. 171-177) e sua concepção concreta de universalidade, que, acolhendo a alteridade sem mortificá-la, “também poderia ser chamada de livre amor e ilimitada bem-aventurança” (Hegel, 1970, 5, p. 276).

No §393, no entanto, aparece como princípio do imperialismo, da colonização<sup>7</sup>, o domínio absoluto sobre o outro, cuja legitimação se entrelaça com a noção de progresso. Assim, o vínculo entre raça e história se justifica com base no conceito progressista de espírito. “Este progresso

---

<sup>7</sup> Para Stone (2017, p. 9), Hegel contribui à legitimação do imperialismo europeu ao conferir à colonização e à escravidão papel civilizatório na formação da consciência da liberdade.

(*Fortschritt*) ocorre apenas através da raça caucasiana” (Hegel, 1970, 8, p. 57-62). Note-se que a ideia de que “os europeus [...] têm por princípio e caráter o universal concreto, o pensamento autodeterminante” (Hegel, 1970, 8, p. 57-62) se manifesta, contudo, nas dimensões teórica e prática do progresso, as quais redundam na intensificação do controle sobre a alteridade.

Assim como no teórico, também no prático o espírito europeu busca atingir a unidade a ser produzida, entre ele e o mundo exterior: submete o mundo exterior a seus fins com uma energia que lhe assegurou a dominação do mundo (Hegel, 1970, 8, p. 57-62).

O progresso remete finalmente à figura de uma organização política não-despótica, mas que resulta contraditoriamente de um despotismo sobre o outro (Hegel, 2007, 44).

Surpreende que, apesar da alegada negatividade de sua dialética, Hegel não se disponha a reiterar, neste contexto, a crítica imanente da autodeterminação enquanto progresso no domínio do outro — que embasou a expansão marítima, a colonização e o tráfico de mão de obra escrava — a fim de reconhecer, como se espera de uma filosofia crítica<sup>8</sup>, seus efeitos absolutamente funestos e catastróficos, por exemplo, na escravidão e no holocausto americano. Ao contrário,

[...] no que respeita aos americanos autóctones, temos a notar que são uma espécie fraca, em vias de extinção. Em várias partes da América encontrou-se, sem dúvida, no tempo da descoberta uma cultura razoável; mas não se podia comparar com a cultura europeia e desapareceu com os habitantes originários (Hegel, 1970, 8, p. 57-62).

A filosofia de Hegel clama por sua própria crítica imanente. Como diz Adorno (2007, p. 169), “salvar Hegel [...] significa encarar sua filosofia

---

<sup>8</sup> “[A] exigência foi feita de que o pensamento justificasse seus resultados, e é o exame da natureza do pensamento, e do que ele tem direito, que tem constituído em grande medida o interesse da filosofia em tempos mais recentes” (Hegel, 1970, 8, p. 70).

lá onde ela é mais dolorosa; arrancar a verdade, lá onde sua inverdade é explícita”.

A crítica ao eurocentrismo de Hegel tem o importante mérito de conectar a relação entre raça e histórica diretamente a um aspecto central da filosofia hegeliana: a concepção desenvolvimentista de espírito (Bernasconi *in* Barnett, 1998, p. 63). Seguindo Bernasconi (*in* Barnett, 1998, p. 62), Tibebu (2011, p. 112, 324 e 339) chegou recentemente a conclusões ainda mais categóricas acerca do vínculo do pensamento hegeliano com o colonialismo, o racismo e o eurocentrismo. Importante aqui são não apenas as ligações entre a *Filosofia da História* e elementos essenciais do pensamento hegeliano<sup>9</sup>, mas sobretudo o fato de que o tipo de crítica social<sup>10</sup> para o qual aponta seu texto parece possuir um desenho teórico que remonta à crítica hegeliana da modernidade política e cultural<sup>11</sup>.

Quanto à crítica social, Amy Allen (2016) mostrou, numa investigação sobre as bases normativas da teoria crítica, como a concepção desenvolvimentista de espírito influenciou o hegelianismo de esquerda e a teoria crítica. Porém, o recurso da filosofia social à ideia do progresso como “fato”, decantado num acúmulo coletivo de saber, em traços de evolução social ou em processos coletivos de aprendizado, representa um compromisso inevitável com orientações eurocêntricas, envolvidas na legitimação do sistema colonial, do imperialismo e da escravidão. Assim, a fim de garantir a descolonização da filosofia social, a base normativa para uma crítica da sociedade contemporânea tem de ser desacoplada deste conceito cumulativo de progresso. Allen faz ver

---

<sup>9</sup> Sobre a relação entre espírito e natureza como base da noção de progresso, *cf.* Tibebu, 2011, p. XXVIII.

<sup>10</sup> Refiro-me à centralidade da crítica ao conceito de progresso, antecipada pela teoria crítica e pelo pós-estruturalismo (Tibebu, 2011, p. XXIV).

<sup>11</sup> Trata-se da concepção da modernidade enquanto autocontraditória (Tibebu 2011, p. XVI), *cf.* Habermas, 1995, p. 51 e da denúncia da prevalência moderna de concepções falsas e opressivas da universalidade, *cf.* Habermas, 2001, p. 167.



então como a noção de progresso continua um tema muito delicado para o legado hegeliano, mesmo num contexto pós-metafísico, sob a recusa de uma teleologia objetiva da história.

## 2 Colonização e Dialética Social

Gostaria agora de mostrar, a partir da discussão sobre a colonização na *Filosofia do Direito*, que talvez o pensamento de Hegel possa ser lido como experiência crítica do fenômeno concreto da colonização<sup>12</sup>, e isso a despeito de seu evidente eurocentrismo. Como essa discussão vai se concentrar em sua exposição da sociedade capitalista, o produto histórico mais bem acabado da modernidade política, talvez se pudesse também ver aqui, na exploração da negatividade constitutiva do mundo moderno, traços de uma crítica à noção apologética de progresso<sup>13</sup>. Isso significaria, em suma, restituir negatividade à tese de que a “história universal é o progresso na consciência da liberdade” (Hegel, 1970, 12, p. 31), ou ainda, no sentido do que sustenta Adorno: “a decadência é o ponto nevrálgico onde a dialética do progresso é como que incorporada pela consciência” (Adorno, 1995, p. 49).

Bernasconi (2000, p. 190) exprime uma percepção bastante comum acerca da relação entre a filosofia social de Hegel e a colonização:

Na *Filosofia do Direito*, Hegel apresenta a colonização como solução para os problemas da sociedade civil, especificamente os efeitos

---

<sup>12</sup> “Parte da dialética do progresso consiste em que os reveses da história, eles mesmos urdidos pelo princípio do progresso [...] também proporcionam as condições para que a humanidade encontre meios de evitá-los no futuro” (Adorno, 1995, p. 53).

<sup>13</sup> Entendo ‘experiência’ aqui num sentido próximo àquele que Adorno pretende em sua leitura da dialética hegeliana. Trata-se da “revelação do ‘teor experiencial’ (*Erfahrungsgeshalt*) da dialética de Hegel, ou seja, numa leitura materialista adorniana, a revelação daquilo que constitui o conteúdo experienciado por ela, daquilo pelo que ela é, por assim dizer, afetada, seu “sentido de realidade”, “aquelas experiências por ela incorporadas” (Adorno, 2007, p. 136) e que ela, por conseguinte, articula conceitualmente” (Adorno, 2022, p. 22).

desestabilizadores da pobreza excessiva e a criação de uma plebe em países que expandiram sua população e sua indústria.

Kimmerle (2014, p. 113-114) corrobora esta visão, sustentando a exposição da sociedade civil como decorrente do eurocentrismo da ‘filosofia primeira’ de Hegel. Poderíamos, contudo, indagar se não seria possível depreender da exposição uma lição diferente. Ao expor a dinâmica autodestrutiva das sociedades capitalistas, relacionando seu caráter insolúvel à alternativa colonialista, Hegel poderia ser interpretado como contribuindo para a crítica do imperialismo e da colonização. Isto porque Hegel não apenas sustenta que expansionismo e colonização não são capazes de corrigir as disfuncionalidades econômicas que os desencadeiam, como ainda os compreende como incompatíveis com a normatividade da *Filosofia do Direito*. Parece haver uma ambivalência na obra de Hegel<sup>14</sup>, certa discrepância entre a *Filosofia do Direito* e a *Filosofia da História*, que pode evidenciar direções para uma autocrítica de sua dialética. Assim, o ‘materialismo’ da teoria da sociedade civil, que contextualiza histórica e economicamente o imperialismo e o colonialismo, pode fornecer, ao contrário da filosofia idealista da história, uma visão diferente da relação entre a dialética e o eurocentrismo (Padrella, 2014, p. 442)<sup>15</sup>.

À luz da descoberta da natureza contraditória da sociedade capitalista, Hegel insinua tanto haver uma relação exterior entre sociedade civil e estado como também uma relação interna, na qual ele apareceria como padrão normativo galvanizado pela negatividade que lhe é intrínseca. “A pergunta importante, sobre como remediar a pobreza, é uma pergunta que move e atormenta prioritariamente as sociedades

---

<sup>14</sup> O imperialismo não resolve os problemas para cuja solução é acionado (Harvey, 2000, p. 26). Habib (2017, p. 141) sustenta haver uma posição ambivalente da dialética de Hegel com respeito ao capitalismo e suas decorrências imperialistas e colonialistas. “A dialética de Hegel é de fato a dialética do Império; no entanto, o seu potencial permanece como uma dialética de reconhecimento” (Habib, 2017, p. 156).

<sup>15</sup> Padrella (2014, p. 444) se apoia também na leitura de Bernasconi.

modernas” (Hegel, 1970, 7, §244). É preciso entender, contudo, o significado pleno desta experiência negativa. “A pobreza não nos incomodaria e atormentaria se não víssemos refletida nela a possibilidade de que a promessa da modernidade não venha a se cumprir” (Di Salvo *in* Buchwalter, 2015, p. 114). É no contexto deste questionamento, incontornável para as sociedades capitalistas, que Hegel vai conectar a dinâmica desimpedida da sociedade de mercado a seus impulsos expansionistas, imperialistas e colonialistas. Tais tendências não são legitimadas, mas diagnosticadas enquanto produto da exacerbação da dinâmica capitalista. “Por essa sua dialética a sociedade civil, inicialmente *esta* sociedade *determinada*, é impelida para fora e além de si mesma, a fim de procurar fora dela consumidores e, com isso, os meios de subsistência necessários” (Hegel, 1970, 7, §246). A partir disso, Hegel tematiza a expansão marítima das nações europeias e, por consequência, a tendência já perceptível de globalização do comércio (Hegel, 1970, 7, §247).

Assim Hegel procura explorar a capacidade explicativa de sua ideia, repleta de conteúdo crítico-normativo, da dialética da sociedade civil, que remonta à noção de “eticidade perdida nos extremos”, a qual se manifesta como sistêmica exclusão de indivíduos do sistema de produção e consumo (Plebe<sup>16</sup>). É aí que se insere a discussão em torno da tendência colonialista. “Essa ampliação da conexão oferece também o meio da *colonização*, para a qual [...] a sociedade civil plenamente formada é impelida” (§248). Dizer que se trata de justificar ou legitimar a colonização soa algo precipitado. Segundo minha hipótese, entrelaçando fatores descritivos e normativos, Hegel coleta tendências observáveis

---

<sup>16</sup> A plebe expressa de maneira irredutível e insolúvel a negatividade específica à modernidade capitalista, que obriga a filosofia social de Hegel a lidar com um tipo de objetividade para cujo tratamento talvez não tenha meios conceituais (Zizek *in* Ruda, 2011, p. xiv)

contemporaneamente que se permitem compreender como uma confirmação de seu diagnóstico disruptivo da dinâmica capitalista<sup>17</sup>.

A sociedade civil é impelida a fundar colônias. O aumento da população já tem, por si só, esse efeito; mas, sobretudo, surge uma multidão que não pode obter a satisfação das suas carências pelo trabalho quando a produção excede as carências do consumo (Hegel, 1970, 7, §248A).

A discussão sobre a colonização se restringe, na teoria da sociedade civil, à *Polizei*, a qual corresponde a um ordenamento exterior para contenção da dialética dissolutiva da sociedade de mercado. Assim, a *Polizei* pertence rigorosamente ao quadro da “eticidade perdida em seus extremos”, assim como as medidas paliativas que a sociedade é impelida a adotar, como a colonização<sup>18</sup>. Em contrapartida, a própria sociedade civil apresenta de modo contrafactual, na discussão sobre a *Korporation*, o tipo de mediação intrínseca entre universal e particular para o qual aponta, sem poder entretanto, enquanto contexto de relações econômicas estritamente mercadológicas, realizar. Assim, a *Polizei* pertence a rigor ao estado exterior, da necessidade ou do entendimento, enquanto a corporação antecipa critérios éticos universalistas. Expor a colonização como tendência sistêmica das economias de mercado em meados do século XIX, incompatível com as coordenadas da eticidade reflexiva, pode ser considerado não uma legitimação do colonialismo, mas talvez uma crítica deste modo de lidar com dilemas insolúveis. Portanto, as tendências dissolutivas da economia de mercado, assim como os expedientes paliativos (Zizek *in* Ruda, 2011, p. xv) visando aplacá-las, estão necessariamente aquém dos padrões sócio-políticos

---

<sup>17</sup> Quanto aos elementos descritivos: “É provável que esses três últimos parágrafos [§§247-249], que descrevem a expansão colonial inglesa [...] sejam fruto da leitura da obra de Colquhoun (*Über den Wohlstand, die Macht und Hülfquellen des britischen Reichs in jedem Theile der Welt, Ostindien eingeschlossen*, Nuremberg, 1815), da qual Hegel possuía um exemplar em sua biblioteca” (Müller, 2022, p. 521).

<sup>18</sup> “A colonização foi, portanto, um meio de manter algum grau de igualdade entre os cidadãos; mas este remédio é apenas um paliativo, na medida em que a desigualdade original, que se baseia na diferença de riqueza, reaparece imediatamente” (Hegel, 1970, 12, p. 286).

condizentes com a compreensão hegeliana da liberdade concreta como ser-reconhecido. Se recorremos à distinção entre abordagens economicista e sociológica<sup>19</sup>, poderíamos ver aqui a formulação da base normativa para a crítica imanente da sociedade capitalista, que nos faz reconhecer ao menos alguns dos expedientes paliativos da *Polizei* como não condizentes com a reconciliação entre universal e particular.

Assim, expansão, mundialização do comércio, imperialismo e colonização são, no contexto da filosofia social de Hegel, tendências cujo caráter observável se deixa interpretar a partir de um diagnóstico de época centrado na noção de “dialética da sociedade civil”. Da perspectiva ética, contudo, ou seja, da perspectiva do conceito concreto de liberdade como autodeterminação, a relação colonial não se encontra no “ponto de vista da racionalidade e do direito”, constituindo ainda o “ponto de vista não verdadeiro” da “*luta pelo reconhecimento*” (§57). “A libertação das colônias revela-se ela própria como a maior vantagem para o Estado da mãe-pátria, assim como a libertação dos escravos o é para o senhor” (Hegel, 1970, 7, §248A). Seguindo Honneth, creio que na *Filosofia do Direito* esteja em ação uma combinação de teoria da justiça e de filosofia social e, com isso, uma articulação, nem sempre tão fácil de deslindar, entre aspectos normativos e descritivos<sup>20</sup>. Este parece ser o caso justamente nas discussões sobre tendências capitalistas ao expansionismo, ao imperialismo e à colonização, uma vez que, discutidas sob o tópico da *Polizei*, permanecerão sempre uma “ordem externa” (Hegel, 1970, 7, §249) das vicissitudes estruturais das sociedades capitalistas<sup>21</sup>, enquanto, sob a perspectiva da exposição conceitual da sociedade civil, o âmbito da necessidade e da exterioridade entre

---

<sup>19</sup> Herzog (in Buchwalter, 2015, p. 152-156) propõe interpretar a diferença entre *Polizei* e *Korporation* apelando à distinção entre abordagens economicista e sociológica sobre a dinâmica da sociedade capitalista.

<sup>20</sup> Refiro-me ao conceito de “reconstrução normativa”, proposto por Honneth (2009, 2015).

<sup>21</sup> Sobre a relação entre expansionismo e os padrões éticos da *Filosofia do Direito*, cf. Padrella 2014, p. 441.

universal e particular apenas cederá lugar à liberdade e à unificação interna de ambos com a *Korporation*, na qual “o elemento ético retorna à sociedade civil como algo imanente a ela” (Hegel, 1970, 7, §249). Defendo, portanto, que há, na transição entre *Polizei* e *Korporation*, algo como a disponibilização, baseada no diagnóstico da “eticidade perdida nos extremos”, de uma base normativa, historicamente enraizada, para a crítica de tendências patológicas do capitalismo, como o imperialismo e a colonização<sup>22</sup>.

Alguns intérpretes não veem, na discussão sobre a colonização na *Filosofia do Direito*, uma tentativa de legitimação. Segundo Weil (1970, p. 99), as colocações de Hegel teriam em vista a situação específica de uma sociedade capitalista bastante desenvolvida à época<sup>23</sup> e, além disso, com a difusão maciça do desemprego, a colonização intensificaria crises e conflitos que ameaçariam a própria existência ética do estado. Avineri (1974, p. 154) vê na atitude de Hegel não apenas perspicácia em perceber tal patologia brotando das entranhas da sociedade capitalista, mas também probidade intelectual ao registrar um problema insolúvel. Tal percepção é retomada num duplo aspecto. Por um lado, Harvey (2001, p. 300) sustenta que, antes mesmo da articulação da crítica da economia política por Marx, Hegel já havia anexado à dialética do capitalismo uma dimensão imperialista e colonialista que permanece incipiente no próprio Marx. Por outro lado, Ruda (2011, p. 20) sublinha, sobretudo a partir das *Vorlesungen*, a consciência de Hegel de que a colonização, por sua lógica interna, não chega sequer a ser uma solução para os dilemas que a acionaram, pois apenas os perpetua ao modo da má infinidade.

---

<sup>22</sup> Embora não discorde da leitura proposta por Padrella (2014, p. 442), os padrões normativos para a crítica das disfunções capitalistas são disponibilizados pela própria negatividade da sociedade civil (a diferença entre enfoques interno e externo).

<sup>23</sup> “A plebe mais abominável que a imaginação sequer pode imaginar está, portanto, na Inglaterra. Pode-se comparar as investigações feitas por alguns membros do Parlamento há 5 anos. Essa é uma daquelas circunstâncias importantes que emergem numa sociedade civil altamente educada” (Hegel, 2015, GW [26,2], 755)

Assim, enquanto tentativa de conter crises nas quais a sociedade capitalista necessariamente se enreda (Avineri, 1974, 154), a colonização não resolve as disfuncionalidades, mas antes as radicaliza e perpetua. Ademais, do ponto de vista normativo, tem sempre de ficar aquém do universal concreto que Hegel pensa como superação dessa dialética. É preciso, portanto, fazer justiça à pretensão da dialética de Hegel em compreender a sociedade capitalista como contraditória. A alternativa colonialista tem como contexto as contradições em que o capitalismo se enreda por força de sua própria dinâmica.

Hegel possui uma percepção estritamente societária da origem da desigualdade e do acúmulo de riquezas, da geração da pobreza e da plebe. O específico de sua filosofia social consiste em que as dinâmicas expansionista e imperialista, bem como a colonização, são construídas como alternativas administrativas a disfunções sistêmicas, como pobreza e geração da plebe<sup>24</sup>. Assim, apesar do “significado histórico-mundial” (Hegel, 1970, 7, §247) do comércio, a *Filosofia do Direito* expõe o expansionismo e o colonialismo em seu enraizamento material na dialética da sociedade civil, como um sintoma da disfuncionalidade do capitalismo e, assim, como algo criticável e modificável. Não se trata primordialmente de legitimar o colonialismo, mas de perceber tendências desencadeadas pela desigualdade, pauperização, superprodução e concentração de renda. Tais gestos, à luz da negatividade constitutiva de seu diagnóstico do capitalismo, poderiam ser considerados criticamente, isto é, como uma crítica imanente ao imperialismo: a tentativa de resolução imperialista das disfunções sistêmicas está fadada ao fracasso, pois apenas perpetua o problema.

A perspectiva ‘materialista’ ou ‘histórico-econômica’ na discussão sobre a sociedade civil pode então funcionar, apesar do eurocentrismo de

---

<sup>24</sup> Alguns autores e autoras têm visto a plebe como ocorrência que põe em xeque o conceito de *Bildung* (Padrella 2014, p. 439), “um momento imanente do absoluto, e que tem valor infinito” (Hegel, 1970, 7, §187). Cf. também: Müller, 2022, p. 516 e Ruda, 2011.

Hegel, como uma crítica ao imperialismo e ao colonialismo. Nesse caso, o primado eurocêntrico cede em favor do primado do objeto: as contradições da sociedade moderna. Afora a ineficácia da alternativa colonial, a sociedade civil estabelece, de modo contrafactual ou negativamente, critérios normativos para a autocrítica, os quais poderiam ser pensados como constitutivos de uma ideia imanente de estado ético (Hegel, 1970, 7, §260). Num movimento inspirado no jovem Marx<sup>25</sup>, que mesmo mais tarde reconhecia a decisiva importância da teoria hegeliana da sociedade civil para sua crítica da economia política (Marx, 1977, p. 5), Adorno sustenta que Hegel não consegue mostrar o estado como unidade ética intrínseca à dinâmica autodestrutiva da sociedade capitalista<sup>26</sup>. Assim, o estado não representaria uma superação real das tendências disruptivas e insolúveis, mas sim uma tentativa apenas abstrata ou mistificada de estancar essa dialética<sup>27</sup>. A rigor, tal superação teria ainda de ser produzida praticamente (Padrella 2014, p. 449). Quanto à colonização, a interpretação materialista da dialética (Adorno, 2007, p. 167; Adorno, 2022, 230-234), de acordo com a base normativa da crítica social de Hegel, denuncia o imperialismo em sua origem necessariamente patológica e disfuncional.

Finalmente, talvez se possa estender a percepção dos implícitos potenciais da filosofia social de Hegel para uma crítica ao colonialismo na discussão sobre o *Direito Estatal Externo* (Hegel, 1970, 7, §§ 330-340)

---

<sup>25</sup> “Marx trata de inquirir a *Filosofia do Direito* de Hegel, a fim de mostrar que aspecto deveria ter a superação da sociedade burguesa, caso ela correspondesse à própria ideia hegeliana de totalidade ética” (Habermas, 2001, p. 88).

<sup>26</sup> “O livre jogo de forças da sociedade capitalista, cuja teoria econômica liberal Hegel aceitara, não possui nenhum antídoto para o fato de a pobreza [...] aumentar com a riqueza social [...] O estado é solicitado desesperadamente como uma instância para além desse jogo de forças” (Adorno, 2007, p. 105).

<sup>27</sup> “Que Hegel, na *Filosofia do Direito*, rompa com semelhantes pensamentos por meio da súbita absolutização de uma categoria — a categoria do Estado — como se a dialética se assustasse diante de si mesma, isso decorre do fato de sua experiência ter compreendido os limites da sociedade civil, limites contidos em suas próprias tendências. [...] Ele não podia dominar a contradição entre sua dialética e sua experiência: foi somente essa a razão que fez o crítico Hegel tomar uma posição afirmativa” (Adorno, 2007, p. 165)



e sobre a *História Mundial* (Hegel, 1970, 7, §§ 341-360). No contexto da compreensão de que os estados, na relação entre suas autonomias soberanas, reproduzem em escala internacional o movimento do reconhecer<sup>28</sup>, visando ao estabelecimento da “identidade universal requerida pelo reconhecimento” (Hegel, 2022, p. 676), Hegel sustenta, por um lado, que a necessidade do reconhecimento da soberania levanta a questão sobre se “um povo que está num degrau inferior de civilização [...] pode ser considerado um Estado” (Hegel, 2022, p. 676). Todavia, por outro lado, é justamente sob a perspectiva dessa relação assimétrica entre estados que as lutas anticoloniais, precisamente como “lutas pelo reconhecimento em relação a um teor determinado” (Hegel, 2022, p. 691), revelam sua “significação para a história do mundo” (Hegel, 2022, p. 691).

### **3 Considerações finais: elementos para uma crítica ao colonialismo a partir de Hegel e Marx**

Procurei mostrar que Hegel, apesar de seu inegável eurocentrismo, assim como de posições racistas e imperialistas em filosofia do espírito subjetivo e da história, não apenas disponibiliza meios para uma crítica da apologia do progresso própria ao eurocentrismo, como ainda sugere uma relação potencialmente crítica entre a dialética social e o fenômeno histórico da colonização<sup>29</sup>. O desenvolvimento dessa relação foi extremamente importante, por

---

<sup>28</sup> “A legitimidade de um Estado [...] é, por um lado, um relacionamento que diz respeito inteiramente à situação *interna*, [mas] por outro lado, ela tem também essencialmente de ser *completada* pelo reconhecimento dos outros Estados. Mas esse reconhecimento exige uma garantia de que ele, igualmente, reconheça os outros que devem reconhecê-lo, isto é, de que os respeitará na sua autonomia e, por conseguinte, de que não lhes pode ser indiferente o que se passa no seu interior” (Hegel, 2022, p. 676)

<sup>29</sup> “A dialética da superprodução leva a sociedade civil a outros continentes, onde procura novos mercados nas colônias — mas isto apenas sublinha o facto de que não tem uma solução para o problema da pobreza dentro das suas próprias fronteiras” (Herzog, 2013, p. 107)

exemplo, para a teoria marxiana do capitalismo comercial. “Quanto ao modo e à forma como o capital comercial opera onde domina diretamente a produção, um exemplo notável é dado [...] pelo comércio colonial em geral (o chamado sistema colonial)” (Marx, 1991, p. 446). Graças ao aprofundamento dessa relação, foi possível a Marx enfatizar os aspectos violentos e opressivos do desenvolvimento histórico do capitalismo<sup>30</sup>, descrevendo também o papel decisivo dessas estratégias na gradual ruptura com formas pré-capitalistas de produção (Marx, 1991, p. 450). Houve no caso de Hegel, no entanto, impedimentos significativos para a efetivação desse potencial crítico, que ficam mais claros numa perspectiva cronológica.

Mais recentemente, desdobrando uma distinção apenas pressentida por Marx<sup>31</sup>, Piketty propõe uma diferenciação de fases na relação do colonialismo europeu com o desenvolvimento do capitalismo<sup>32</sup>. De acordo com ela, Hegel teria produzido sua filosofia social justamente num momento de alteração na base ideológica de sustentação da desigualdade social, que passa do modelo das “sociedades trifuncionais” do *ancien régime* para um quadro ideológico típico de “sociedades proprietaristas” (Piketty, 2020, p. 199). Nesse sentido, defendendo a ideia de que, nessa discussão importante, o pensamento de

---

<sup>30</sup> “O capital comercial, quando detém uma posição dominante, é, portanto, em todos os casos, um sistema de pilhagem [...] diretamente ligado à pilhagem violenta, à pirataria, à tomada de escravos e à subjugação de colônias” (Marx, 1991, p. 449/450).

<sup>31</sup> Parece haver aí uma modificação da relação entre capitalismo e colonialismo (Marx, 1991, p. 455) sob a perspectiva da inflexão teórica que conduz do mercantilismo à economia política (Marx, 1991, p. 452) — que reflete por sua vez a consolidação do capitalismo industrial a partir de seus primórdios comerciais. “Daí o papel preponderante desempenhado pelo sistema colonial naquela época. Foi o “Deus estranho” que se empoleirou no altar lado a lado com as antigas divindades da Europa; e um belo dia jogou todos eles ao mar com um empurrão e um chute” (Marx, 1976, p. 918). Porém, essa modificação não fica clara.

<sup>32</sup> Piketty diferencia a primeira era da colonização europeia, entre 1500 e 1800-1850, da segunda era colonial, de 1800-1850 até 1960. Piketty diferencia a primeira era da colonização europeia, entre 1500 e 1800-1850, da segunda era colonial, de 1800-1850 até 1960. “Embora as diferenças entre as duas fases sejam significativas, é importante notar que a violência raramente foi ausente da segunda fase e que elementos de continuidade entre as duas épocas são bastante patentes” (Piketty, 2020, p. 236).

Hegel expressa ao menos incipiente sensibilidade para o desafio que, segundo Piketty, é imposto à ideologia proprietarista da sociedade de mercado, dada sua relação com o colonialismo e imperialismo<sup>33</sup>, na justificação da desigualdade.

Com base nessa cronologia, poderíamos talvez diferenciar dimensões diferentes da crítica à relação entre capitalismo e colonialismo: uma ‘genealógica’ e outra ‘diagnóstica’. Mostrei na introdução a este trabalho que uma percepção crítica, mas ‘genealógica’, da relação entre capitalismo e colonialismo parece totalmente ausente em Hegel — algo que caracterizei como normativamente incompatível com a noção de hegeliana de reconhecimento. Por outro lado, além de empreender uma crítica genealógica do capitalismo que lhe desmascara a violência colonial, Marx aprofunda o diagnóstico de Hegel de intensificação do recurso da sociedade de mercado a estratégias imperialistas em virtude de suas próprias contradições.

Para Marx, o sistema colonial foi um fator decisivo para a consolidação do capitalismo industrial no século XIX, num processo em que a frequente escravização nas colônias é colocada em relação direta com exploração das classes trabalhadoras nos países coloniais. “[C]apital vem pingando da cabeça aos pés, por todos os poros, sangue e sujeira” (Marx, 1976, p. 926) Mais especificamente, Marx considera o sistema colonial no contexto dos diversos processos de expropriação em massa da população compreendidos como processo de ‘acumulação primitiva

---

<sup>33</sup> Piketty (2020, p. 199) fala de um “o desafio externo do colonialismo: a prosperidade europeia [...] dependia mais da sua capacidade extrativa e do seu domínio militar, colonial e escravista sobre o resto do mundo do que da sua suposta superioridade moral, institucional e proprietária. A missão civilizatória do Ocidente foi durante muito tempo justificada por motivos morais e institucionais, mas a sua fragilidade tornou-se cada vez mais evidente para muitos dos colonizadores e, sobretudo, para os colonizados, que se mobilizaram para se livrarem dela. O contradiscurso dos contrarregimes social-democratas e comunistas também alimentou a denúncia da dimensão colonial (e, em menor grau, patriarcal) da ordem proprietária”.

do capital', que constitui "sua gênese história" (Marx, 1976, p. 927), i.e. "a pré-história do capital" (Marx, 1976, p. 928).

A descoberta de ouro e prata na América, a extirpação, escravização e sepultamento em minas da população indígena daquele continente, o início da conquista e pilhagem da Índia, e a conversão da África numa reserva para a caça comercial de peles negras, são todas coisas que caracterizam o alvorecer da era da produção capitalista. Esses procedimentos idílicos são os principais momentos da acumulação primitiva (Marx, 1976, p. 915).

Assim, a exploração colonial é radicalmente compreendida como fator genético do capitalismo. A propósito, Marx vê na Inglaterra a combinação paradigmática de fatores constitutivos da acumulação primitiva<sup>34</sup>, sublinhando as tendências contraditórias a isso conectadas. "Liverpool engordou com base no comércio de escravos. Esse foi o seu método de acumulação primitiva" (Marx, 1976, p. 924). Não deixando de confrontar a violência e opressão do sistema colonial aos ideais preconizados pela sociedade moderna<sup>35</sup>, Marx o compreende sobretudo como parte integrante da conjunção de fatores responsável pela configuração do capitalismo industrial. Finalmente, Marx vê o colonialismo não apenas como estratégia capitalista à superprodução, mas mesmo já numa relação direta com a formação de monopólios<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> "Os diferentes momentos da acumulação primitiva [...] são sistematicamente combinados no final do século XVII na Inglaterra; a combinação abrange as colônias, a dívida nacional, o sistema fiscal moderno e o sistema de proteção. Estes métodos dependem em parte da força bruta, por exemplo, o sistema colonial. Mas todos eles empregam o poder do Estado, a força concentrada e organizada da sociedade, para acelerar, como numa estufa, o processo de transformação do modo feudal no modo capitalista, e para encurtar a transição" (Marx, 1976, p. 915-916).

<sup>35</sup> "Com o desenvolvimento da produção capitalista durante o período da manufatura, a opinião pública da Europa perdeu o seu último resquício de vergonha e má consciência. As nações gabavam-se cinicamente de toda infâmia que lhes servia como meio de acumulação de capital" (Marx, 1976, p. 924).

<sup>36</sup> "As colônias proporcionaram um mercado para as indústrias emergentes e um vasto aumento na acumulação que foi garantido pelo monopólio do mercado da metrópole. Os tesouros capturados fora da Europa através de saques, escravização e assassinatos não dissimulados regressaram à metrópole e aí foram transformados em capital" (Marx, 1976, p. 918).

Já a visão de Hegel sobre a relação entre a dialética da sociedade civil e a alternativa colonialista sofreu, ela própria, uma interessante inflexão. Na assim chamada *Primeira Filosofia do Direito*, Hegel parece ter em conta motivos, por assim dizer, malthusianos<sup>37</sup> para a estratégia colonialista de lidar, através da atuação estratégica do estado, com superpopulação<sup>38</sup> e busca por mercados consumidores<sup>39</sup> — uma situação que Hegel (1995, p. 217) distingue claramente de experiências ‘menos organizadas’, em que os colonos são assimilados à nova pátria, como acontece com a Alemanha ou, na opinião de Marx (1976, p. 854 e ss), com a Irlanda. A propósito, Marx se mostrará um crítico contundente da compreensão malthusiana da superpopulação como causa de empobrecimento e desemprego e, por conseguinte, da colonização como solução<sup>40</sup>. Na verdade, a aplicação dessa estratégia teve antes como consequência, segundo Marx (1976, p. 862 e ss), a consolidação definitiva das condições para o capitalismo industrial em países menos ricos da Europa.

Penso que o tom de Hegel se altera no contexto que marca as *Grundlinien*, algo perceptível sobretudo nas *Vorlesungen* de 1824/1825. Nesse contexto, como vimos, é bastante mais aguçada a percepção da dialética da sociedade civil<sup>41</sup> como um processo que potencialmente

---

<sup>37</sup> “Se a população aumentar muito, o resultado é a *colonização*” (Hegel, 1995, p. 217)

<sup>38</sup> “O Estado deve olhar para o exterior, a fim de obter benefícios para os seus súditos através de negociações comerciais. As estradas e os canais são particularmente propícios à indústria, mas ainda mais ao mar” (Hegel, 1995, p. 216).

<sup>39</sup> Para Hegel, a competição entre os diferentes ramos da indústria nacional e internacional “apela a um sistema geral de cuidado e supervisão [que] inclua [...] em última análise, a colonização, que se torna necessária com um povo cuja indústria continua a progredir” (Hegel, 1995, p. 214).

<sup>40</sup> Marx se refere ao dogma da ‘economia ortodoxa’ “de que a miséria brota de um excedente absoluto de população e que o equilíbrio é restabelecido pelo despovoamento”. No caso da Irlanda do século XIX, “esta é uma experiência muito mais importante do que a praga de meados do século XIV tão celebrada pelos malthusianos” (Marx, 1976, p. 861).

<sup>41</sup> “O estado de pobreza deixa as pessoas com as necessidades da sociedade civil, essas necessidades multifacetadas, e ao mesmo tempo as priva da aquisição natural, tudo já é propriedade” (R[1824/25] 26.3:1388-25).

escapa à atuação planejada por parte do estado. As reflexões de Hegel frequentemente reagem à observação do caso inglês<sup>42</sup> e são em geral mais sensíveis às consequências sociais da dialética<sup>43</sup>. Isso se exemplifica pela tendência maior à consideração deles sob a perspectiva de sua legitimidade ética<sup>44</sup>, assim como da colonização em seus déficits normativos<sup>45</sup> e geopolíticos<sup>46</sup>. É precisamente nesse contexto que Hegel antevê as consequências monopolistas (e potencialmente imperialistas) da dialética da sociedade de mercado. “Assim, os monopólios surgem precisamente através da liberdade de comércio (*Freiheit der Gewerbe*)” R[1824/25] 26.3:1402-23. Sustentei que a ilegitimidade da estratégia imperialista se funda na percepção mais radical dos contornos não éticos da *Polizei*<sup>47</sup>.

Na Inglaterra os grandes capitalistas oprimem os outros, é assim que um ramo da indústria cai nas mãos de poucos, eles não têm um monopólio

---

<sup>42</sup> “Esses fenômenos podem ser estudados em larga escala usando o exemplo da Inglaterra” (R[1824/25] 26.3:1391-35). “Não há país onde se produza tanta coisa, nenhum país que tenha tal mercado, e ainda assim a pobreza e a vulgaridade não estão presentes em nenhum lugar em um grau maior e mais terrível do que na Inglaterra” (R[1824/25] 26.3:1392-8).

<sup>43</sup> “A dependência e necessidade da classe vinculada a este trabalho” (R[1824/25] 26.3:1390-3).

<sup>44</sup> “Através deste meio de conexão, a sociedade civil também vai além do seu princípio no lado interno, moral. O princípio do ganho é a subsistência ou a subsistência aumentada, com o egoísmo na raiz” (R[1824/25] 26.3:1393-18). Por conseguinte, os efeitos sobre a “classe atada ao trabalho” são vistos como experiências de injustiça. “[Quando] a sociedade depende dela, das pessoas, a falta imediatamente assume a forma de uma injustiça feita a esta ou aquela classe” (R[1824/25] 26.3:1391-13).

<sup>45</sup> “[Os] cidadãos das colônias têm menos direitos aqui do que os cidadãos da pátria. [...] e as colônias, portanto, não tinham direitos iguais aos dos cidadãos espanhóis que podem negociar com todos os países. Os ingleses são um pouco mais liberais a este respeito, mas também não consideravam que os cidadãos das colônias tivessem os mesmos direitos que os cidadãos ingleses” (R[1824/25] 26.3:1395-7).

<sup>46</sup> Em que pese a invariante hostilidade em ambos os casos, Hegel diferencia a relação colonial na América anglófona e hispânica em termos da maior oportunidade comercial no primeiro caso (R[1824/25] 26.3:1395-23).

<sup>47</sup> A interpretação proposta se baseou na atribuição de um significado normativo forte ao elemento ético imanente à sociedade moderna, ausente no ‘estado do entendimento’. “o momento ético (*das Sittliche*) retorna à sociedade civil como algo imanente [...] Com este ponto de vista saímos do estado de compreensão (*Verstandesstaat*) que apreende a ordem externa” (R[1824/25] 26.3:1395-35).

justificável, mas o têm através do seu grande capital, e este é o pior de todos os monopólios (R[1824/25] 26.3:1402-23).

Ao criticar a “teoria moderna da colonização”, Marx (1976, p. 928) não teve em vista alguém como Hegel, como poderia sugerir a atual preocupação entre *Hegel Scholars*, e sim a influente doutrina da “colonização sistemática” de Wakerfield, publicada na “Carta de Sydney” (1829). A crítica de Marx a Wakerfield corrobora uma posição à qual Hegel tende: colonização não pode resolver a dialética da sociedade capitalista porque não é outra coisa senão a expansão do capitalismo. Wakerfield descobriu “nas colônias a verdade sobre as relações capitalistas na metrópole” (Marx, 1976, p. 932), isto é, que o desenvolvimento do capitalismo industrial dependia do processo de acumulação primitiva<sup>48</sup>. A colonização se relacionou intimamente com a escravidão — eis o que deixa perceber a crítica a Wakerfield — justamente porque não subsistia espontaneamente nas colônias a separação entre capital e trabalho, a qual fora instigada, nas metrópoles, justamente com a expropriação das camadas pobres da população. É por isso que, para Marx, a colonização é tanto mais bem sucedida onde as condições da produção capitalista têm já alguma prevalência<sup>49</sup>. As estratégias inglesas de colonização, “o segredo descoberto no Novo Mundo pela economia política do Velho Mundo” (Marx, 1976, p. 940), atestam que a expropriação, que a colonização deveria solucionar, é condição para o êxito da estratégia colonialista.

Discussões sobre colonialismo e imperialismo, do ponto de vista de sua tensa relação com a sociedade de mercado (Cain, 2002, p. 79 e ss), voltaram à ordem do dia apenas com *Imperialism: a study*, de Hobson (1902) — obra influente na primeira metade do século XX tanto para

---

<sup>48</sup> “É extremamente característico que o governo inglês tenha praticado durante anos este método de ‘acumulação primitiva’ prescrito pelo Sr. Wakefield expressamente para uso nas colônias” (Marx, 1976, p. 939).

<sup>49</sup> “Este é o segredo tanto da prosperidade das colônias como da sua doença cancerígena — a sua resistência ao estabelecimento do capital” (Marx, 1976, p. 934).

interpretações pós-marxistas do imperialismo como fase avançada do capitalismo, como em Lênin, Hilferding, Sweezy, quanto para orientações não-marxistas. Hegel certamente não tem uma teoria apologética da colonização, como Wakerfield. Poderia, na verdade, ser visto até como precursor de posições que, nos séculos XX e XXI, vêm explorando a “negatividade” inerente à relação entre capitalismo e colonialismo. Para o Hegel da *Filosofia do Direito* ao menos, as tendências colonialistas da sociedade de mercado brotam de sua dialética e são, portanto, “estruturais” ou “sistêmicas”, não sendo exatamente claro como tais subterfúgios podem — se é que podem — estancar essas contradições.

## Referências

- ADORNO, T. Progresso. In: *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.
- ADORNO, T. *Três Estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Vaccari. São Paulo: Unesp, 2007.
- ADORNO, T. *Introdução à Dialética*. Trad. Erick Lima. São Paulo: Unesp, 2022.
- ALLEN, A. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Columbia University Press, 2016.
- AVINERI, S. *Hegel's Theory of Modern State*. Cambridge University Press, 1974.
- BERNASCONI, R. Hegel at the Court of the Ashanti. In: BARNETT, S. *Hegel After Derrida*. Routledge, 1998.
- BERNASCONI, R. With what must the philosophy of world history begin? On the racial basis of Hegel's eurocentrism. In: *Nineteenth-Century Contexts: An Interdisciplinary Journal*, v. 22, n. 2, 2000.
- BUCHWALTER, A. Is Hegel's Philosophy of History Eurocentric? In: DUDLEY, W. *Hegel and History*. University of New York Press, 2009.



- CAIN, P. *Hobson and Imperialism. Radicalism, New Liberalism, and Finance 1887-1938*. Oxford University Press, 2002.
- DI SALVO, C. J. Hegel's Torment: Poverty and the Rationality of the Modern State. In: Buchwalter, A. *Hegel and Capitalism*. SUNY Press, 2015.
- DUDLEY, W. *Hegel and History*. University of New York Press, 2009.
- DUSSEL, E. *The Underside of Modernity*. Humanities Press International, 1996.
- HABERMAS, J. *Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- HABIB, M. A. R. *Hegel and Empire. From Postcolonialism to Globalism*. This Palgrave Macmillan, 2017.
- HARVEY, D. *Spaces of Capital. Towards a Critical Geography*. Edinburgh University Press, 2001.
- HARVEY, D. *Spaces of Hope*. Edinburgh University Press, 2008.
- HEGEL, G.W.F. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke*. Felix Meiner, 1980-2023.
- HEGEL, G.W.F. *Lectures on Natural Right and Political Science. The First Philosophy of Right*. Heidelberg 1817-1818 with Additions from the Lectures of 1818-1819. Transcrito por Peter Wannemann. Trad. J. M. Stewart and P. Hodgson, 1995.
- HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*. Gesammelte Werke (Band 26.3). Meiner, 2015.
- HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Tradução de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.
- HERZOG, L. *Inventing the Market. Smith, Hegel, and Political Theory*. Cambridge University Press, 2013.
- HERZOG, L. Two Ways of "Taming" the Market: Why Hegel Needs the Police and the Corporations. In: BUCHWALTER, A. *Hegel and Capitalism*. SUNY Press, 2015.

- HODGSON, P. C. *Shapes of Freedom. Hegel's Philosophy of World History in Theological Perspective*. Oxford University Press, 2012.
- HONNETH, A. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- HONNETH, A. *Sofrimento de Indeterminação*. São Paulo: Esfera pública, 2007.
- HONNETH, A. *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.
- HONNETH, A. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013.
- HONNETH, A. *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015.
- HONNETH, A. *Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2018;
- HONNETH, A. *Die Armut unserer Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2020.
- HONNETH, A., MENKE, C. *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik*. Berlin: Akademie, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Race and History*. Paris: UNESCO, 1952.
- MACDONALD, I. *Philosophy of History*. In *A Companion to Adorno*. Wiley Blackwell, 2020.
- MCCARNEY, J. *Hegel on History*. Routledge, 2000.
- MENKE, C. *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*. Suhrkamp, 2018.
- JAEGGI, R., CELIKATES, R. *Sozialphilosophie: eine Einführung*. C.H. Beck, 2017.
- KIMMERLE, H. Hegel's Eurocentric Concept of Philosophy. In: *Confluence: Journal of World Philosophies*, v. 1, 2016. Disponível em: [scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/confluence/article/view/524](http://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/confluence/article/view/524).
- LIMA, E. The Normative Authority of Social Practices: A Critical Theoretical Reading of Hegel's Introduction to the Philosophy of Right. In: *Hegel Bulletin*, v. 41, n. 2, 2020.

- LUKÁCS, G. *Studies in the Relations between Dialectics and Economics*. MIT Press, 1977.
- MARX, K. *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Progress Publishers, 1977
- MARX, K. *Capital: Critique of Political Economy*. Vol. 1. Penguin, 1982.
- MARX, K. *Capital: Critique of Political Economy*. Vol. 3. Penguin, 1991.
- PADRELLA, L. Hegel, Imperialism, and Universal History. In: *Science & Society*, v. 78, n. 4, 2014.
- PIKETTY, T. *Capital and Ideology*. Harvard University Press, 2020.
- PINKARD, T. *What Is Negative Dialectics? Adorno's Reevaluation of Hegel*. In *A Companion to Adorno*. Wiley Blackwell, 2020.
- PIPPIN, R. *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge University Press, 2008.
- RUDA, F. *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Continuum Studies in Philosophy, 2011.
- STONE, A. Hegel and Colonialism. In: *Hegel Bulletin* v. 41, n. 2, 2020.
- TIBEBU, T. *Hegel and the Third World*. Syracuse University Press, 2011.
- THIBODEAU, M. *Hegel and Greek Tragedy*. Lexington Books, 2013.
- THOMPSON, M. Capitalism as Deficient Modernity: Hegel against the Modern Economy. In: BUCHWALTER, A. *Hegel and Capitalism*. SUNY Press, 2015.
- WEIL, E. *Hegel et l'Etat*. J. Vrin, 1970.
- ZAMBRANA, R. Hegel, History, and Race. In: *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*. Oxford University Press, 2016.
- ŽIŽEK, S. *The Politics of Negativity*. In: RUDA, F., *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Continuum Studies in Philosophy, 2011.



# A crítica ao conceito idealista de síntese em Adorno

Alan David dos Santos Tórma<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.98.03>

## 1 Introdução

Nas últimas décadas, percebemos a ascensão do debate acerca da reavaliação adorniana do conceito de sujeito, por via de sua rejeição ao conceito tradicional de síntese<sup>2</sup>. Para melhor situar esse debate, que culmina, para nossa análise, na *Dialética Negativa*, seria necessário esclarecer como sua filosofia se dedicou a criticar a lógica do pensamento identificador, as “filosofias da identidade” e o próprio conceito de identidade (1). Desde a *Dialética do Esclarecimento*, o processo de desencantamento do mundo tem sido provocado por um certo tipo de pensamento identificador, especificamente, uma racionalidade crescentemente abstrata, técnica e instrumental, guiada pela lógica da dominação da natureza, que ocasionou tanto o racionalismo científico quanto a racionalização das instituições sociais (cf. Bernstein, 2001, p. 23). Esse pensamento identificador foi encarnado ao longo da história ocidental em filosofias da identidade, isto é, filosofias que defendiam o conceito de identidade, explícita ou implicitamente — desde a metafísica tradicional até as fenomenologias do século XX (cf. Adorno, 2009, p. 120; Safatle, 2020, p. 24). É por essa perspectiva que Adorno dedica sua

---

<sup>1</sup> Doutorando (PPG/FIL – UnB).

<sup>2</sup> Sobretudo, através da tese de Joel Whitebook, *Perversão e Utopia: um estudo sobre psicanálise e teoria crítica* (sem tradução em português).

atenção à crítica do próprio conceito de identidade e ao processo de identificação, tanto em referência aos sistemas filosóficos quanto a nível psíquico e social, a fim de desvendar a problemática do conceito idealista de *síntese* (2).

## 2 Crítica à lógica identificatória

Em sua obra sobre o marxismo tardio de Adorno, Frederic Jameson destaca quatro níveis de ocorrência do termo “identidade” (Jameson, 1997, p. 41), três dos quais o próprio Adorno (2009, p. 124) explicita na segunda parte da *Dialética Negativa*, denominada “Conceito e Categorias”:

A palavra ‘identidade’ possui muitos sentidos na história da filosofia moderna. Por um lado, ela designa a unidade da consciência pessoal: o fato de um eu se manter como o mesmo em todas as suas experiências. Era isso que tinha em vista a sentença kantiana relativa ao ‘eu penso’ que deve poder acompanhar todas as minhas representações’. Em seguida, a identidade deveria ser uma vez mais o legalmente igual em todas as essências dotadas de razão, pensamento enquanto universalidade lógica; mais além, a igualdade consigo mesmo de todo objeto de pensamento, o simples  $A = A$ . Por fim, segundo o ponto de vista da teoria do conhecimento: o fato de sujeito e objeto, como quer que venham a ser mediados, coincidirem.

Temos assim, os níveis psíquico, lógico e epistemológico de identidade. O quarto seria o nível econômico, que exprime o princípio de equivalência da troca de mercadorias. É nesse nível que se mostra a gênese da forma da identidade vigente na forma de vida capitalista e, assim, a necessidade de sua imposição nos outros níveis<sup>3</sup>. Por outro lado, não podemos esquecer que a crítica de Adorno à identidade não reduz a dialética a uma “teoria da anti-identidade”, como na expressão de

---

<sup>3</sup> Cf. também o artigo de Bernstein (2006b, p. 100-101), *Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III. Adorno zwischen Kant und Hegel*.

Jameson (1997, p. 42), muito menos a um irracionalismo, como já caracterizou Habermas<sup>4</sup>, mas conduz a dialética a uma *identidade racional*.

Se a teoria crítica desvelou a troca enquanto troca do igual e, contudo, desigual, então a crítica da desigualdade na igualdade também tem por meta a igualdade, apesar de todo ceticismo em relação ao rancor próprio ao ideal de igualdade burguês que não tolera nada qualitativamente diverso. Se não mais se retivesse, de nenhum homem, uma parte de seu trabalho vital, então a identidade racional seria alcançada e a sociedade estaria para além do pensamento identificador (Adorno, 2009, p. 128).

Nessa parte da *Dialética Negativa*, Adorno se dedica à exposição do que seria o “algo” (*Etwas*), digamos, o *algo a mais* frente aos conceitos e categorias. Segundo sua tese, diferentemente de Hegel, que começa sua *Ciência da Lógica* pelo conceito de ser, começar pelo conceito de “algo” relembriaria o rastro da não-identidade no ponto de partida da lógica (*cf.* Adorno, 2009, p. 119, nota). Entretanto, no passo da dialética hegeliana, segue-se a lição de que esse conceito de “algo” seria ainda assim não menos mediatizado, ao contrário de uma filosofia que parte de algum fundamento primeiro, em suma, de algum conceito universal. A filosofia moderna em seu método, sobretudo desde o idealismo cartesiano, parte de um fundamento ou, como Adorno prefere chamar, parte tanto do “primado do conceito” como do “primado do sujeito”. O uso intercambiável entre as duas expressões se deve ao fato de essa posição epistêmica partir da identificação conceitual obtida através da unidade sintética da apercepção ou da consciência-de-si do sujeito do conhecimento.

De outro lado, para não hipostasiar o *algo a mais* como um momento primeiro ou privilegiado do conhecimento, a dialética precisa

---

<sup>4</sup> Pois, para Habermas (2012, p. 644), desde o início da teoria crítica há a dificuldade de explicitação dos seus fundamentos normativos, essa dificuldade resultaria em que a ideia de reconciliação não se daria por via discursiva. Essa tese é defendida apesar do grande esforço marcado em Adorno em manter o momento conceitual, sem abandoná-lo.

se pôr em movimento contínuo em direção ao não-conceitual, visto que isso asseguraria aquilo que foi obscurecido na teoria pelo idealismo ou pelo princípio socioeconômico da equivalência, na prática. A estratégia adorniana, que defende, por sua vez, o “primado do objeto”, tem um propósito claro: salvaguardar a posição de uma dialética materialista.

Desde *A Atualidade da Filosofia*, de 1931, Adorno argumenta que a insuficiência de modelos contemporâneos de filosofia se deve a sua ligação com formas de subjetivismo moderno, que não suportam uma concepção estrutural de experiência, baseada na reciprocidade entre sujeito e objeto. Além disso, o subjetivismo moderno não consegue dar conta da relevância da particularidade dos objetos, ao assumir, em sua aceção de experiência, o primado dos conceitos ou categorias fornecidos pelo sujeito, sua constitutividade na experiência do conhecimento. Desse modo, o significado dos conceitos é dado previamente e os conceitos, aqui enquanto meramente universais, não conseguem acompanhar a particularidade do objeto, pois são empregados como a fonte de significação e como a parte epistêmica da experiência (cf. O'Connor, 2004, p. 45).

Jogando Kant contra si mesmo, Adorno (2009, p. 120) critica o primado do sujeito contido na chamada “doutrina da constituição subjetiva” do conhecimento. Como observa Brian O'Connor, se nós nos determos na estratégia contida na seção da “Refutação do Idealismo” da *Crítica da Razão Pura*, perceberemos que é possível extrair dela uma crítica materialista imanente tanto à filosofia transcendental quanto ao idealismo hegeliano.

[...] se consideramos que a forma, o sujeito transcendental, para funcionar, ou seja, para julgar de maneira válida, carece rigorosamente da sensação, então ela não estaria presa apenas, quase ontologicamente, à apercepção pura, mas também ao seu polo oposto, à sua matéria (Adorno, 2009, p. 120).



A argumentação presente na seção “Refutação do Idealismo” da primeira *Crítica*, visa refutar a posição epistêmica “que declara a existência dos objetos no espaço fora de nós ou simplesmente duvidosa e *indemonstrável* ou *falsa e impossível*” (Kant, 1999, p. 192; B274). Entretanto, mais especificamente, seu objetivo é refutar o *ceticismo* que vem à tona através da defesa de que apenas nossas “ideias” ou “representações” são corretas. Tal posição incorre em um tipo inseguro de inferência no que concerne à existência de objetos independentes de nós, aos quais essas ideias ou representações possam corresponder. Nesse sentido, a tese da refutação visa mostrar, ao contrário, que a experiência objetiva externa é, de certa maneira, *condição* para a *experiência interna*, justamente o que o ceticismo moderno, que adere à posição do “idealismo material”, quer rejeitar (cf. O’Connor, 2004, p. 21-22).

Kant (1999, p. 193; B275) pretende mostrar que a *certeza* da experiência interna não é possível sem a *percepção* da exterioridade objetiva: “*A simples consciência, mas empiricamente determinada, de minha própria existência prova a existência de objetos no espaço fora de mim*”. Por conta de sua determinação empírica, a experiência interna não pode ser compreendida somente como fluxo imaginativo ou como conteúdo ilusório de crenças acerca dos objetos mundanos, tal como argumentaria o cético moderno. Tanto o modelo representacional cartesiano quanto o empirista caem por terra se sua via “inferencial” ou “indireta” são insuficientes. O argumento kantiano tem por cerne a natureza da experiência interna, enquanto caracterização geral da *autoconsciência empírica*, isto é, como a apercepção do sujeito da sequência temporal de suas próprias experiências. Assenta-se aqui a crítica à concepção de *consciência-de-si* como a percepção de um “eu essencial”, a *perceptio mentis* de Descartes. Para Kant (1999, p. 193; B275), a *consciência-de-si* é consciência “de minha existência como determinada no tempo”. É necessário algo permanente e determinado que seja outro que as representações, de modo a possibilitá-las ou

possibilitar a sua sequência ordenada, algo que seja, pois, um objeto externo. A realidade da consciência-de-si e da experiência interna implica a referência à *consciência empírica de objetos externos*. Em vez de inferencial ou indireta, para Kant a experiência externa é, pois, “imediate” (O’Connor, 2005, p. 23).

Ele não centra sua argumentação na natureza da representação, mas na natureza da consciência, enquanto determinada temporalmente. Para tanto, é preciso mostrar que essa determinação não pode advir de uma série de experiências que têm como fonte o âmbito meramente subjetivo. De outro lado, isso implica negar que o “eu penso” transcendental possa proporcionar o elemento relativamente permanente, necessário à possibilidade de consciência temporal, já que o sujeito ao nível empírico é uma sucessão de experiências.

Ora, a consciência no tempo está necessariamente ligada à consciência da possibilidade desta determinação temporal, logo também está necessariamente ligada à existência das coisas fora de mim como condição da determinação temporal, isto é, a consciência de minha própria existência é simultaneamente uma consciência imediata da existência de outras coisas fora de mim (Kant, 1999, p. 193; B276).

Apresenta-se aí, na conclusão da demonstração, que é partir de um falso pressuposto assumir, como Descartes, que o conhecimento da consciência é mais imediato que o de objetos externos, já que a consciência é determinada temporalmente e, sendo assim, e sendo ela mesma um objeto, a consciência não pode se dar sem aquilo que condiciona a permanência de qualquer objeto no tempo, o que a vincula necessariamente à existência da objetividade externa (cf. O’Connor, 2004, p. 24).

O que é importante notar, tendo em vista a abordagem adorniana da *não-identidade*, é que em Kant a noção de *experiência* implica necessariamente a relação com a objetividade externa, mesmo quando se trata das condições de possibilidade da experiência interna. Segundo

O'Connor, tal relação é, de certo modo, *não-conceitual*, pois não é necessária uma relação entre sujeito e objeto com determinações conceituais específicas — ainda que não se considere tal relação desvinculada de um “espaço das razões”, da possibilidade de justificação racional, pois esta relação pode ser mostrada pela experiência (cf. O'Connor, 2004, p. 25)<sup>5</sup>.

### 3 A problemática do conceito idealista de *síntese*

Para efetuar a recuperação da particularidade, segundo Adorno, é preciso reverter o primado do sujeito em primado do objeto. Essa é a defesa de uma “lógica da desintegração”, que se transformará posteriormente na lógica recognitiva da *Dialética Negativa*. Isto é, a tese do reconhecimento da prioridade dos objetos defende que os objetos são irreduzíveis a sua *identificação* com os conceitos. É preciso, assim, enfatizar uma interação entre sujeito e objeto, um conceito de experiência, que seja *não-identitário*. Em outras palavras, enfatizar que a experiência tem um momento não-idêntico, no qual a particularidade do objeto é preservada como um componente significativo da experiência. Como mostra O'Connor, Adorno não expõe seu pensamento através da composição de um sistema, mas através de uma *teoria da mediação*, que pretende fazer justiça à particularidade e à não-identidade objetiva. Nesse contexto, mediação é um conceito enfático que pretende expressar a estrutura da experiência enquanto significativa (cf. O'Connor, 2004, p. 46).

Tendo em vista o enfraquecimento da experiência na vida contemporânea, Adorno elabora um conceito de mediação como estrutura da experiência possível ou da experiência *não-reificada*. Compartilhando da posição do idealismo alemão, sobretudo, de Kant e

---

<sup>5</sup> Essa expressão foi concebida por Wilfrid Sellars, cf. McDowell, 2018.

Hegel, segundo Adorno, a experiência ocorre apenas quando há juízo, ou seja, não somente percepção, mas também entendimento. Desde *A Atualidade da Filosofia*, Adorno aponta a deficiência moderna na compreensão dos juízos. Sua abordagem, ao contrário, permite visualizar o juízo segundo a significação que a estrutura de uma experiência não-reificada pode produzir, se a concepção de experiência for reelaborada pela via não redutiva da *reciprocidade* (cf. O'Connor, 2004, p. 47).

O objetivo de Adorno não é meramente epistemológico. Pois, se as condições da experiência na modernidade são incontornáveis, como diagnóstica Lukács, sua meta não é entender como indivíduos compreendem a experiência, mas como a experiência *pode* ser, no horizonte de um modelo não distorcido pela reificação. O que implicaria em liberar os sujeitos a experienciar o objeto em sua particularidade, sem reduzi-lo ou reificá-lo através de conceitos que imponham de antemão a forma pela qual o objeto, a objetividade, *deve* ser (cf. O'Connor, 2004, p. 48).

Segundo Adorno, os momentos conceitual e não-conceitual da experiência não operam de forma independente, mas são *sintetizados* na experiência, o que vemos através de sua estrutura judicativa, na qual estão em interação sujeito e objeto. Como em Kant e como depois em Hegel, a experiência se desenvolve no âmbito do entendimento, cuja atividade se dá através da conceitualização dos objetos na forma de juízos. Porém, o intuito de Adorno é radicalizar a *teoria do juízo*, de modo à síntese operada entre sujeito e objeto ou entre conceito e objeto, expressa pelos juízos, não resulte na perda da particularidade dos objetos (cf. O'Connor, 2004, p. 65).

Contrária a que foi elaborada na filosofia moderna, sua concepção de juízo não envolve a redução e subsunção do objeto a um conceito, mas a atribuição de ser veículo do significado produzido através da coexistência de conceito e não-identidade na experiência. A ideia

programática de sua teoria do juízo é que há uma diferença entre conceitos e objetos. A dialética negativa “não diz inicialmente senão que os objetos não se dissolvem em seus conceitos, que esses conceitos entram por fim em contradição com a norma tradicional da *adaequatio*” (Adorno, 2009, p. 12). Sua análise prima por detectar quais são as limitações dos conceitos, bem como, por examinar sua função lógica de definição como diferente dos objetos: “Para o conceito, o que se torna urgente é o que ele não alcança, o que é eliminado pelo seu mecanismo de abstração, o que deixa de ser um mero exemplar do conceito” (Adorno, 2009, p. 15). Para Adorno, é preciso corrigir o *equivoco* do representacionalismo quanto ao tipo de conhecimento realizado por juízos, através de uma reelaboração radical da função dos conceitos.

Adorno se contrapõe à tradição anterior que pensa a relação sujeito-objeto a partir de sua identidade. Nessa via, segundo O’Connor, tal forma de operar essa relação partia de uma noção de conceito “subjetivo” expresso por um modo de predicação identitário, por meio de proposições afirmativas. Esse é o caso de proposições que operam por meio da “cópula” (o conectivo “é” em dada proposição “S é p”), o elemento básico pelo qual se opera a síntese de sujeito e predicado, que se torna, assim, o veículo da identidade: “A cópula diz: é assim, não de outro modo; o ato da síntese por ela expressa anuncia que ele não deve ser diferente: senão, a síntese não seria realizada plenamente” (Adorno, 2009, p. 129).

De certa maneira, esta também é uma crítica dirigida a Hegel, quanto a seu “desinteresse” pelo particular, não-conceitual e o individual (Adorno, 2009, p. 15), embora também se refira à tradição epistemológica moderna em geral (cf. O’Connor, 2004, p. 67). Como dito, em Adorno o âmbito conceitual não é rudimentar, mas é constitutivo na relação com os objetos, que somente adquirem *significado* nessa relação recíproca, e de forma alguma independente dela. No caso da posição que defende que conceitos têm significado independentemente dos objetos, como algumas formas de idealismo representacional fazem contra a tradicional

concepção do objeto como fonte de significação, incorre-se em *hipóstase do conceito*, justificando sua *primazia semântica*.

Por sua vez, Adorno reivindica que juízos significativos expressam tanto identidade quanto não-identidade. Como frisa O'Connor (2004, p. 67), essa não-identidade é resultado interno ao processo de significação, ao âmbito semântico, “não uma alternativa mística à predicação”. Esse momento de não-identidade — produto de nosso engajamento físico, corpóreo com o mundo, nossa experiência somática ou sensorial —, que é parte do juízo entre conceito e objeto, tem sua “força semântica” enquanto é “o mais”, aquilo que excede o limite de atuação do conceito, tal algo “mais” — assim como a “mais-valia” explorada nas relações de trabalho na forma de vida capitalista —, a que se deve *fazer justiça*, é imanente à estrutura semântica do procedimento judicativo: “Aquilo que é, é mais do que ele é. Esse mais não lhe é anexado de fora, mas permanece imanente a ele enquanto aquilo que é reprimido dele” (Adorno, 2009, p. 140).

Nesse sentido, Adorno quer reabilitar a função dialética do conceito, através de um procedimento já conhecido do idealismo alemão, a reflexão: “Sua automeditação [*Selbstbesinnung*] sobre o próprio sentido [*Sinn*] conduz para fora da aparência do ser-em-si do conceito enquanto unidade do sentido” (Adorno, 2009, p. 19, acréscimo nosso). Em uma proposição predicativa da lógica formal, a predicação identifica o particular como subsumido a, e instanciação de, um universal (“S” é um caso de “p”), mas ao mesmo tempo indica que ele é irreduzível ao universal (cf. O'Connor, 2004, p. 68). Dito de outro modo:

O momento da não-identidade no juízo identificador é facilmente discernível, na medida em que todo objeto singular subsumido a uma classe possui determinações que não estão contidas na definição de sua classe (Adorno, 2009, p. 131).

Isso manifesta a característica *ambivalente* inescusável da predicação, enquanto expressão e resultado da conceitualidade e não-conceitualidade inerente aos objetos, que excedem em sua particularidade a conceptualização dos juízos, pretensamente *totalizantes* (cf. Adorno, 2009, p. 19). A preocupação da dialética negativa é mostrar, pois, a possibilidade de uma experiência não-reduzida, não-reificada não apenas na relação sujeito-objeto, mas também na relação sujeito-sujeito, ao superar o pensamento identitário que opera através de juízos constituídos por propriedades universalizáveis, a predicação no sentido tradicional, responsáveis pela supressão da particularidade (cf. O'Connor, 2004, p. 69).

## Referências

- ADORNO, T. *Minima Moralia*. São Paulo, SP: Editora Ática, 1993.
- ADORNO, T. *Palavras e Sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- ADORNO, T. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Unesp, 2007.
- ADORNO, T. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, T. *Ensaio sobre Psicologia Social e Psicanálise*. São Paulo: UNESP, 2015.
- ADORNO, T. O conceito de inconsciente na doutrina transcendental da alma. In: *Primeiros escritos filosóficos*. São Paulo: Unesp, 2018.
- ADORNO, T.; BENJAMIN, W.; HABERMAS, J.; HORKHEIMER, M. Textos escolhidos. In: *Pensadores*: São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- BERNSTEIN, J. M. *Adorno: Disenchantment and Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2001.

BERNSTEIN, J. M. Negative Dialectic as Fate: Adorno and Hegel. In: HUHN, T. *The Cambridge Companion to Adorno*. New York: Cambridge University Press, 2006a.

BERNSTEIN, J. M. Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III. Adorno zwischen Kant und Hegel. In: HONNETH, A & MENKE, C. *Negative Dialektik*. Berlin: Akademie Verlag, 2006b.

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

FREUD, S. *Obras completas em 20 volumes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

HABERMAS, J. *Teoria do Agir Comunicativo*. Vol. 1: Racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo, Martins Fontes, 2012.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Vol. 1: A Ciência da Lógica. São Paulo: Loyola, 1995. *Lógica*.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEGEL, G.W.F. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

HONNETH, A.; MENKE, C. *Negative Dialektik*. Berlin: Akademie Verlag, 2006.

JAMESON, F. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. São Paulo: Unesp, 1997.

JAY, M. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KANT, I. Crítica da Razão Pura. In: *Pensadores*. Nova Cultural, 1999.

KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Petrópolis: Vozes, 2016.

LEE, Lisa Yun. *Dialectics of the body: Corporeality in the Philosophy of T. W. Adorno*. New York: Routledge, 2005.



## A crítica ao conceito idealista de síntese em Adorno

LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

O'CONNOR, B. *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. New York: The MIT Press, 2005.

SAFATLE, Vladimir. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

WHITEBOOK, J. *Perversion and Utopia: Studies in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

WHITEBOOK, J. The marriage of Marx and Freud: Critical Theory and psychoanalysis. In: RUSH, F. *The Cambridge Companion to Critical Theory*. New York: Cambridge University Press, 2004.

WHITEBOOK, J. Weighty Objects: On Adorno's Kant-Freud interpretation. In: HUHN, T. *The Cambridge Companion to Adorno*. New York: Cambridge University Press, 2006.



# Sobre a centralidade da noção de “vida danificada” na obra de Adorno

Bruno Carvalho<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.98.04>

## 1 Introdução

Mesmo não havendo mais que quatro ocorrências da expressão “vida danificada” na obra de Adorno, a hipótese a ser discutida aqui é a possibilidade de que ela, ainda assim, sintetize uma noção central para o seu projeto filosófico, podendo ser lida como propriamente um conceito. Em ordem cronológica, ela aparece pela primeira vez em 1949, em *Filosofia da nova música*. Para ser mais preciso, a expressão consta no prefácio a esse livro e apresenta uma especificidade relevante, mas que não distoa absolutamente das demais ocorrências. Afirma-se que a produção de Stravinsky expõe o “problema do sujeito danificado, para quem sua obra é feita sob medida” (Adorno, 1949, p. 10). Esse argumento será desenvolvido em detalhe no capítulo “Stravinsky e a restauração” ao analisar a representação do sacrifício na *Sagração da Primavera* e a questão do infantilismo em *História de um soldado*. A segunda ocorrência é a mais famosa e evidente. Trata-se do subtítulo do livro de 1951, a *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Por volta de dez anos mais tarde, em dois textos de 1962, encontramos a terceira e a quarta ocorrências em *Engagement*<sup>2</sup> e na palestra *Stravinsky: uma*

---

<sup>1</sup> Psicanalista, psicólogo, bacharel, mestre e doutorando em Filosofia (USP), com bolsa FAPESP. E-mail: [brunocarv@usp.br](mailto:brunocarv@usp.br)

<sup>2</sup> Curiosamente, o contexto é uma crítica, assim como aquela dirigida a Stravinsky, ao infantilismo na representação artística. Agora, entretanto, o alvo é Brecht. Uma ingenuidade

*imagem dialética*<sup>3</sup> (publicado posteriormente em *Quasi una fantasia*, 1963). Em ambos, a questão principal é a dificuldade de uma obra de arte representar a forma de vida que, sob a égide do capitalismo, pode ser descrita como danificada.

## 2 Palavras e história

Se vimos que não se trata de uma fórmula circunscrita apenas a *Minima Moralia*, é preciso, contudo, ressaltar que encontramos ali a sua expressão mais desenvolvida. Vejamos então esse título de maneira mais completa. Nele, destaca-se a presença de dois oxímoros, ou seja, uma combinação de dois pares de termos opostos que se excluem mutuamente. O primeiro está presente no título, “minima moralia”. Há aqui, em quiasma, a referência ao livro de Aristóteles denominado *Magna Moralia (Etiká Megala)*. Com efeito, trata-se de uma inversão que indica propriamente uma transformação de época e, como consequência, uma reviravolta nas condições de possibilidades de reflexão sobre a moral, em suma, uma transformação histórica e uma necessidade de reformulação de projeto filosófico. Isso pode ser sintetizado na seguinte

---

que se perverte em infantilidade ao não colocar em cena a “vida avariada”, grosso modo. Ele, que “queria captar na imagem o ser-em-si do capitalismo”, se perdeu na “imediatez da bondade” (Adorno, 1965, p. 58), que edulcora sua gênese. “Ele teria se recusado a citar esse ser [do capitalismo], sem imaginação e cego, por assim dizer, distante do significado por meio de sua manifestação na vida avariada” (Adorno, 1965, p. 58, tradução modificada), como se tivesse esquecido as aporias de sua própria peça *Santa Joana dos matadouros*.

<sup>3</sup> Neste moento, Adorno enfatiza o teor de verdade da obra de Stravinsky, as possibilidades, os potenciais não efetivados: “é como se a arte tentasse ensaiar os modos reais de comportamento que poderiam permitir a uma vida danificada hibernar e sobreviver à próxima era glacial. De tudo isso, poderia ter nascido uma música cujos abalos desintegrariam o tempo em superfícies, a imagem de uma eternidade negativa, não mais a imagem enganadora da imortalidade; uma música construída a partir de escombros, na qual nada do sujeito sobrevive, a não ser seus tocos e o tormento de que isso não tem fim. Essa música teria desmascarado a força do sujeito que, antes, criava na obra o mundo inteiro como realidade interior; teria ferido o sujeito sem chance de consolo ou protesto” (Adorno, 1963 p. 259). Como se nota, muda um tanto a condenção que parecia absoluta no livro de 1949, mas se reitera, agora até consideranddo como um mérito, que a produção musical do compositor russo seja talhada para ou a partir de “escombros”, que represte os “tocos do sujeito”, “ferindo”-o.

questão: como pode uma moral ser mínima, não haveria nisso algo de contra-intuitivo? A moral normalmente não precisaria aludir a um dever universal? Lembremos, por exemplo, das várias formulações do imperativo categórico kantiano; tratava-se de uma *máxima* moral.

Já o segundo oxímoro, aparece no subtítulo: “reflexões a partir da vida danificada”. Para uma consideração mais pormenorizada que permite vislumbrar com mais ênfase a contradição entre os termos, vejamos o original: “Reflexionen aus dem beschädigten Leben”. Atentemos para a junção do substantivo “Leben”, que se traduz sem maiores complicações por “vida”, com o adjetivo “beschädigt”. Deste, a tradução já é mais intrincada. Não se equivoca a tradução de Luiz Bicca que opta por “danificada”, pois o uso mais comum é precisamente este que alude a algo quebrado, avariado ou mesmo deteriorado; como atesta a expressão de uso corrente “*schwere Beschädigung*”, danos ou prejuízos severos. O adjetivo sempre modifica o substantivo. Nesse caso, o adjetivo “dano” altera a noção de “vida” ao inseri-lo noutra contexto. Ao tratar a vida como objetos que podem sofrer avarias, Adorno retira certa aura da esfera do mundo da vida e, nesse movimento, rompe a cisão entre o mundo da vida e o mundo dos objetos. Nisso reside então oxímoro. Afinal, diz-se que a vida se enfraquece, se debilita, estiola, por exemplo, devido a uma doença; ou ainda que ela se encerra com a morte, mas não se diria que ela sofre avarias ou é danificada como um liquidificador, um torno ou qualquer outra máquina. Nessa expressão contraditória nos seus próprios termos, pode-se encontrar um elemento definidor das formas de vida possíveis no capitalismo tardio, a saber, a sua inserção do mundo das mercadorias. Entre parênteses, registre-se que segue esse mesmo sentido a expressão “indústria cultural”. Nela ocorre uma inversão semelhante, mas nesse caso dissolvem-se as fronteiras entre o mundo da cultura ou da arte e o da indústria.

O segundo tradutor brasileiro desse livro, o também professor Gabriel Cohn, igualmente não se equivoca ao escolher verter a expressão

por “vida lesada”. O termo “lesão” alude tanto a uma ferida física quanto a ideia de prejuízo em sentido amplo (em um exemplo contemporâneo, pode-se dizer que o “orçamento secreto” lesa as verbas destinadas à educação). A tradução poderia até ter optado por “lesionada”, mas, nesse caso, a ênfase seria numa referência fisiológica. Etimologicamente, o substantivo “Beschädigung” remete ao latim “*laesio*”, justamente a mesma raiz que em português formará lesão, ferida, ferimento. Assim, conquanto esteja etimologicamente fundamentada, a tradução de Cohn acaba por enfraquecer a nuance que se pretende sublinhar aqui: a imbricação de dois campos que, por princípio, não se articulam e até mesmo se contradizem: o mundo da vida e o da mercadoria.

Se nos detivermos na psicanálise, vemos um tipo análogo dessa mesma junção entre o mundo da vida avariado pelo mundo da mercadoria. Pode parecer um desvio temático, mas esse recurso à psicanálise, como veremos, ajuda a compreender a proposta adorniana, não lhe sendo também alheio. Freud utiliza diversas vezes o termo “aparelho psíquico” [psychischer Apparat]. A bem da verdade, ele utilizava quase indiferentemente os termos “psychischer Apparat” e “seelischer Apparat”<sup>4</sup>. A princípio, nada digno de nota, pois o termo “alma” (Seele) em alemão até hoje ainda é usado com o sentido do que viemos a entender como psíquico. Essa quase indistinção conta uma história. Ela é expressão do processo de hegemonia das ciências naturais na produção intelectual universitária. No caso de Freud, tratar como sinônimos esses termos, denotava então o viés materialista que ele herdou dos seus professores. Em contraposição à visão que se poderia ler como mais humanista predominante no romantismo alemão, cujo vocabulário menos cientificista possibilitava a circulação da ideia de

---

<sup>4</sup> Encontramos esse uso nos diversos textos de Freud, até em sua obra máxima. Destacam-se, contudo, os usos em: *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico* [Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehen] (1911), em especial entre as p. 230 a 234, em que aparecem com grande proximidade ambas as expressões.

“alma”, Freud foi devedor do processo de consolidação das práticas científicas universitárias que dependeu da disseminação de certa compreensão orientada pela neutralidade, pelo rigor em métodos mensuráveis e pela busca por localização fisiológica dos processos psíquicos. Assim resume Werner Bohleber (1989, p. 508):

O modo de pensar de Freud próximo às ciências naturais conduziu-o a uma visão mecanicista da vida anímica [Seelenlebens] entendida como um produto de forças motrizes, pulsionais [Produkts von Triebkräften], um “mecanismo” (Getriebes). A alma foi concebida como um aparelho psíquico. Acima de tudo, a abordagem “reducionista” de Freud também foi alvo de polêmica. Ele dividiu os indivíduos em motivos pulsionais e via por toda parte “nada além” de pulsões.

Em suma, o uso quase indistinto desses termos inclui Freud nesse processo e mostra o seu esforço em compreender a economia psíquica como um jogo de forças. Pode-se acrescentar a isso que ao conceito freudiano de inconsciente também cabe uma compreensão semelhante. A herança romântica que, na filosofia e na literatura, já fazia circular uma noção de inconsciente, é, por assim dizer, destilada por Freud por meio dessa mesma formatação científica, a ponto de possibilitar a sua consolidação enquanto conceito.

O mundo anímico ou psíquico, pela formalização da racionalidade científica, é desencantado, dissecado e esquadrinhado. Não é, portanto, mero acaso a escolha freudiana de transformar a “alma” em um “aparato”, ou seja, concebê-la então como máquina cujo motor é o desejo e suas forças, pulsões. A consequência disso é clara. Nesse modelo, os sintomas e as demais formações do inconsciente não são outra coisa senão sinais de avarias desse aparelho. A doença psíquica, a neurose, equivale a um defeito, um malfuncionamento do aparelho. O consultório e o divã evocam então a atmosfera de uma oficina mecânica. Resumindo o argumento para a leitura de Adorno, a maneira como ele compreende o mundo da vida identifica nesses objetos quebrados,

danificados, avariados, uma consequência de uma sociabilidade que deteriora os seus próprios membros ao encará-los como mercadorias.

### **3 Sofrimento e sociedade**

Essas considerações etimológicas ajudam a desenhar que já no título do livro se antecipam aspectos que encontraremos ali reiteradas vezes. Para um exemplo significativo, vejamos um aforismo no qual essa dimensão corporal da avaria fica evidente (§59). O tema é o da relação entre a mulher e a natureza na sociedade capitalista. Adorno interpreta a menstruação como uma espécie de marca da natureza no corpo feminino. Ele identifica na vivência das mulheres que sentem esse sangramento como uma “ferida” [Wund] um índice de uma relação com natureza que se organiza pela dominação. A maneira psicanalítica de pensar a condição feminina via “complexo de castração” é uma espécie de formalização dessa vivência. Adorno contradiz e reafirma Freud num mesmo comentário. A contraposição aparece na medida em que recusa esse conceito como descrição reduzida ao psiquismo feminino. Sua validade, todavia, é assegurada na medida em que a vivência da castração extrapola o âmbito da psicologia profunda. Ela expressaria mais do que uma condição neurótica individual, mas a dominação em uma sociedade cujo padrão é predominantemente o masculino. A mulher que sente sua feminilidade como uma “ferida”, segundo Adorno, “pressente a verdade” que a mulher identificada com o padrão de feminilidade da sociedade burguesa não acessa. Aquela que não “se imagina como uma flor para seu marido”, que vive a contradição entre o papel feminino e a norma social e, por isso, sente a dor dessa ferida, ela tem o vislumbre crítico de que na “civilização o que se passa por natureza é por sua própria substância o mais afastado de toda natureza, a transformação pura e simples de si mesmo em objeto” (Adorno, 1951, p. 83). É apenas diante desse parâmetro de objetificação que a mulher aparece como castrada, mas isso não é



restrito ao âmbito individual, é antes uma “mutilação social” [gesellschaftlicher Verstümmelung] (Adorno, 2003, vol. 4, p. 107). Ele avança ainda mais no argumento e a condição feminina é pensada como que uma metonímia da natureza. É a natureza como um todo que na sociedade burguesa é amputada pela descaracterização imposta pela racionalidade instrumental: “tudo o que a palavra natureza designa no contexto da cegueira burguesa não passa de uma chaga, de uma mutilação social” (*Idem*).

Adorno nesse momento não aprofunda a crítica ao conceito psicanalítico de castração, ele busca antes mostrar um grão de verdade nessa formulação no que concerne à possibilidade de crítica social. É como se a verdade da neurose, ou seja, disso que Freud acredita descrever apenas a formação do feminino, importasse não como um drama individual, mas como um fenômeno social. Sublinhemos nisso os ecos da noção de vida danificada. Há aqui uma expansão semântica. Partindo da castração que caracterizaria a mulher chega-se à mutilação da natureza como um todo. Agora à noção de dano, avaria, agrega-se a noção de ferida com a particularidade da mutilação. De qualquer forma, são figuras de uma vida caracterizadas por uma deterioração. Podem, portanto, ser postas em uma constelação em torno da noção de vida danificada e servem para compor uma fenomenologia da objetificação da vida.

Esse processo de formação do carácter feminino pela mutilação é, na verdade, um caso particular de uma dinâmica generalizada das avarias geradas pelos choques da vida na sociedade burguesa. O processo de formação do indivíduo em geral se dá pelo sofrimento, isto é, pelos choques sociais e traumas gerados no psiquismo e no seu corpo. Em suma, viver no capitalismo avançado é viver numa sociedade de choques. Sendo ele um meio de integração, portanto, nada harmonioso, racional, dialógico ou comunicativo, é pela violência pura que se dá a dominação. Essa formulação aparece de maneira explícita na palestra de 1952, *Psicanálise Revisada*. “O que propriamente motivou Freud a conceder

especial peso aos processos individuais na infância é, embora de forma não explícita, o conceito de ferida [Beschädigung]” (Adorno, 1952, p. 48). Eis o dano, avaria, ferida, mutilação etc. que este artigo busca salientar. Dessa forma, a experiência social é de desintegração permanente. O indivíduo sente as demandas sociais como “choques, golpes repentinos e abruptos, condicionados precisamente pela alienação do indivíduo em relação à sociedade” (*Idem*). Só pode sentir a vida social como uma totalidade que se impõe sobre ele. Adorno, contudo, argumenta trata-se de uma “totalidade fictícia: poderíamos denominá-lo um sistema de cicatrizes [System von Narben], que somente poderiam ser integradas sob sofrimento, e nunca completamente. Perpetrar essas feridas é propriamente a forma na qual a sociedade se impõe ao indivíduo” (Adorno, 1952, p. 47-48; 2003, vol. 8, p. 23-24). Para quem sobrevive a esse processo de formação pela violência não cabe, portanto, a ilusão de passar ileso. As cicatrizes são suas marcas indelévels.

Nessa formulação, o eco hegeliano não é desprezível. A contraposição, embora não explícita, é direta. Adorno busca colocar Freud contra o Hegel (2005, p. 455) que afirmara: “as feridas do espírito curam sem deixar cicatrizes” [*Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben*]. Há uma tendência do Espírito para absorver o heterogêneo dentro de si mesmo, noutros termos, para assimilar no seu processo os movimentos com os quais o Espírito se defrontou com algum obstáculo. Essa incorporação confere a aparência de que, pelo olhar sinóptico do Espírito em direção ao particular, não haveria conflito, pois, ao final, a coesão seria estabelecida superando-o como no máximo uma singularidade, um momento. A história poderia ser lida como um processo harmonioso no qual a Razão se realiza e, nesse efetivar-se, com a dissolução das contradições, a totalidade resultaria em um composto coeso que integrou a tudo que lhe oferecia resistência.

É bem verdade que essa leitura muito disseminada de um Hegel teleológico e bem otimista não compreende a ênfase trágica presente

nesse romance de formação da consciência. Não estamos caminhando ao lado de Leibniz, para quem a perspectiva do mal é apenas um momento parcial que é explicado e justificado posteriormente pela racionalidade subjacente. Na verdade, a experiência da formação consiste na rememoração da consciência dos momentos de seus tropeços. Há nisso uma repetição infernal das contradições, ainda que noutros níveis e com outras elaborações. Em suma, da perspectiva do Espírito, na verdade, ele não dissolve a negatividade imanente a seu desenvolvimento, a contradição permanece em tensão, suspensa, sem ser propriamente superada. As noções de reconciliação e perdão pressupostas aqui neste momento da *Fenomenologia* — justamente a passagem da seção do Espírito para a da Religião —, não devem ser entendidas como um apagamento do conflito, mas como uma mudança de perspectiva. Pela ótica do “coração endurecido” (*Idem*) do rigor moral da Bela alma (alusão a Kant), o bem não encontra lugar neste mundo, sendo sempre deteriorado quando se efetiva. A consciência encontra-se então isolada, separada da comunidade terrena. Pela ótica da religião, porém, o perdão pode retroagir no tempo e, em certo sentido, desfazer o acontecido. A ação permanece na lembrança, em algum nível ainda ocorreu. Noutro nível, porém o perdão abre a perspectiva da suspensão do mal.

Adorno parece querer corrigir Hegel, colocá-lo de cabeça para baixo. Ao contrário do que Hegel sugere, o processo de formação, tanto ontogenético quanto filogenético, não ocorreria sem conflitos; estes, na verdade, seriam o motor desse processo violento que abre feridas que *não* cicatrizam ou, caso se curem, há algo de postiço nelas: o processo de cura não teria a capacidade de apagar a violência, tal tentativa de apagamento seria lida como força ideológica. Ocorre que, como vimos ainda que brevemente, Adorno, de fato, está mais próximo de Hegel do que aparenta. Com efeito, num olhar mais atento, percebe-se que ele está debatendo com essa visão de um Hegel teleológico, que compreende o movimento da negatividade como mera assimilação da contradição.

Como Marcuse (1981, p. 110)<sup>5</sup> bem sintetiza, “a *Fenomenologia* não seria a auto-interpretação da civilização ocidental se nada mais fosse que o desenvolvimento da lógica da dominação”. A obra hegeliana não deveria ser lida como uma descrição de um movimento da história que hipostasia os conflitos e funciona como mera legitimação ideológica da dominação. Ainda que o sistema hegeliano flerte às vezes com isso, é preciso enfatizar o caráter trágico da reconciliação, ela é necessariamente incompleta e não necessária. Talvez essa ambiguidade explique as razões pelas quais Adorno não se esforce em explicitar que ele busca, na verdade, refutar sobretudo certas de leituras de Hegel ao invés de corrigir o próprio Hegel, cujo núcleo consiste precisamente na fenomenologia desse processo contraditório.

#### 4 Mutilação e Razão

Deixando Hegel de lado, sublinhemos ainda mais a ideia de cicatriz, mas agora no último aforismo da *Dialética do esclarecimento* (1947), intitulado “Gênese da burrice”. Nele encontramos precisamente a reiteração dessa ideia de chaga como resultado do processo de formação mediada pelos choques. Agora o ponto de partida não é a menstruação, mas estupidez. Os autores apresentam como “símbolo” dessa dinâmica a antena do caracol. Esse animal, como que tateando com a sua antena, busca experimentar algo do mundo exterior, fora da sua concha protetora. Todavia, diante de um obstáculo qualquer, a antena é imediatamente retraída para dentro de seu abrigo-corpo. O bichinho então se protege, recua, retraindo a antena. Apenas com muita hesitação ousará novas explorações. Se novos perigos o ameaçarem, ele demorará, a cada dificuldade, muito mais tempo para novas investidas. Dessa cena de etologia que indica algum grau de mímese entre humanos e animais,

---

<sup>5</sup> Agradeço à Marian Dias a lembrança do comentário de Marcuse a essa frase de Hegel.

extraem os autores: “a burrice é uma forma de cicatriz” [Wundmal] (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 240). Ela é, portanto, uma marca, um estigma desse processo violento que é o contato com o mundo externo. Uma cicatriz que formaliza a burrice como forma uma inibição. Aqui se trata propriamente do conceito psicanalítico, como atesta a referência dos autores ao texto do psicanalista Karl Landauer, *Inteligência e burrice* [*Intelligenz und Dummheit*, 1939]. Os autores se baseiam nele para concluir: “o corpo é paralisado pelo ferimento físico [physische Verletzung], o espírito pelo medo [a rigor, pelo pavor: den Geist der Schrecken]. Na origem as duas coisas são inseparáveis” (*Idem*, p. 239). O psicanalista argumenta justamente que a burrice tem a sua gênese na atrofia dos sentidos<sup>6</sup>. Diferentes comprometimentos no desenvolvimento podem conduzir a diversas configurações da estupidez. O mecanismo decisivo para a gênese da burrice é uma forma de defesa neurótica. Uma negação do medo da castração explicaria a formação de uma criança retraída, recalcitrante. É a resistência de se distanciar da identificação fálica, de recusar a imagem ideal dos pais, é esse medo que tornaria a criança inibida<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> “As crianças com órgãos sensoriais comprometidos [ungestörten Sinnesorganen] podem ser despertadas e animadas, mas seu desenvolvimento logo fica defasado mentalmente” (Landauer, 1939, p. 61). Disso decorre que, à constelação da “vida danificada” poderíamos acrescentar a noção de Störung [distúrbio, desordem, déficit, comprometimento], outra nuance da saúde.

<sup>7</sup> “A criança pequena é dominada por emoções vivas, que dirigem sua vida psíquica. No entanto, a longo prazo, as fortes experiências emocionais também lhe são perigosas. A externalização violenta delas muitas vezes se torna incômoda e, às vezes, perigosa para o cuidador e para as pessoas ao seu redor. Assim, com o tempo, a expressão das emoções é cada vez mais inibida [gehemmt]. Em determinadas circunstâncias, isso torna a criança incapaz de se deixar afetar pelas próprias emoções. Isso também impossibilita grande parte da atividade mental, que era sustentada por tais afetos. [...] Dessa forma, a criança se torna um adulto que geralmente é incapaz de ver, lembrar e pensar de forma independente, de se deixar afetar pelas próprias emoções e reviver os sentimentos dos outros. Ele ficou estúpido” (Landauer, 1939, p. 173). A relação entre o indivíduo e o mundo externo é conflituosa, violenta. Quanto maior incompreensão da parte dos adultos, quanto mais for tolhida a curiosidade infantil, menor a chance da criança romper com a indentificação ao ideal dos pais e quanto menor essa distância, menor a força para explorar do ambiente, bem como menor a expressão, a externalização dos sentimentos infantis. Fica claro a relação entre inteligência e a capacidade

Não é mero acaso terminar com essa imagem de inibição da inteligência um livro cujo objeto central são os descaminhos da Razão. Essa opção não se trata de mera evocação. Nada mais apropriado que esse final se lembrarmos que o livro, em seu primeiro capítulo, busca descrever a Razão perdendo-se de si mesmo. Para esse ponto de partida de uma narrativa errática que termina com o embotamento da inteligência, a consonância é grande com os trajetos mais imprevisíveis do regresso (nóstos) de Odisseu após a batalha de Troia. Aquele que enfrentava os obstáculos sobretudo por meio da astúcia (Métis), que não elege a força como meio de sobrevivência, mas a razão, não consegue traçar o caminho mais curto de volta para casa e chega depois de todos seus companheiros, pondo em risco todas as suas posses. A limitação das capacidades da razão ao âmbito meramente instrumental, excluindo ou limitando as faculdades miméticas, pode, em suma, ser compreendida como uma maneira de amputação ou mutilação da Razão e esse processo já estaria em germinação no processo de hegemonia da razão que Odisseu representa. Se assim for, a tese mais geral do livro, da interversão da Razão em mito e vice-versa, é antes — para novamente evocar Hegel — uma fenomenologia da deformação da consciência ou ainda — num registro mais benjaminiano — uma fisiognomia da desfiguração do rosto dessa Razão deformada ou manietada; seja como for, permanecemos na constelação das avarias das formas de vida.

É possível declinar passo a passo essa noção de Razão danificada em cada um dos capítulos desse romance da deformação da Razão. No segundo capítulo, cujo núcleo é a análise de Sade, em especial, da *História de Juliette: ou as propriedades do vício*, argumenta-se que a razão esclarecida, com a exaltação do universal, exerça uma domesticação do particular e que tal princípio encontra-se também na ética kantiana ao

---

de exteriorização dos próprios afetos e exploração de si e do ambiente. Inibição, embotamento afetivo e estupidez estão, portanto, entrelaçadas e compõem também a constelação da “vida danificada”.

colocar a exclusão dos sentimentos e desejos como condição para o juízo moral. Mais uma formulação, portanto, de um embotamento. Nesse caso, daquilo que se poderia chamar de amputação do aparelho moral<sup>8</sup>.

No que concerne ao capítulo da indústria cultural, lembremos seu argumento mais forte na análise da dominação social no campo nebuloso da produção artística ou cultural. A apropriação da função que o esquematismo kantiano cumpria (a saber, referir a particularidade sensível aos conceitos fundamentais) passa a ser exercida pela indústria: “não há nada mais a classificar que não tenha sido antecipado pelo esquematismo da produção” (*Idem*, p. 117). Em suma, a função do esquematismo, um traço fundamental da razão é delegado para outrem. Perde-se autonomia e essa perda não é sequer para um outro concreto, mas para o sistema social. O sujeito passa, portanto, a ser assujeitado à indústria. Trata-se de uma mutilação de aparelho cognitivo com consequências para a possibilidade do julgamento estético.

No do capítulo do antissemitismo, quando se trata das vítimas dos campos de concentração talvez seja a mais eloquente das figurações da ideia de vida danificada. A Razão não se amputa apenas nas ações perpetradas pelos nazistas, mas também na psicologia do antissemita em geral, afinal, o capítulo busca respostas para esse fenômeno. A ideia de uma obstrução ou limitação da razão está presente, por exemplo, no argumento de que o preconceito se baseia em uma “falsa projeção” (*Idem*, p. 175), ou seja, o “reverso da mimese genuína”, uma consequência do recalçamento da capacidade mimética. A mimese é um processo que torna o dissemelhante familiar. Na falsa projeção ocorre o inverso. Ela torna o mais familiar algo alheio, instaura uma diferença que o torna objeto de ódio. Funciona então de maneira análoga ao mecanismo da

---

<sup>8</sup> Adorno desenvolve esse argumento também nas aulas do seu curso publicadas como *Problemas de filosofia moral*. Como forma de evitar ou compensar essa mutilação, ele defende a necessidade de um “adendo” ao sistema moral kantiano, justamente para dar espaço a isso que foi excluído, os afetos.

paranoia com a eleição do seu perseguidor. Aqui, porém, não se trata de uma patologia individual que se submete à lógica da doença, mas de uma patologia social na qual o sistema irracional alucinatório vem, por assim dizer, de fora. “O distúrbio está na incapacidade de o sujeito discernir no material projetado entre o que provém dele e o que é alheio” (*Idem*, p. 175). Há, portanto, uma avaria na totalidade social, uma patologia na sociedade, que produz também uma lesão no indivíduo. Uma lógica que, em suma, impõe duas formas de sacrifício: (1) uma forma de mutilação que atinge inclusive o corpo, que é torturado e queimado e (2) aquela que amputa a Razão em nome de uma falsa mimese com o todo social, parte essencial da capacidade racional, a faculdade mimética.

## 5 Representação e choque

Vimos como a ideia de vida danificada está no núcleo desses dois livros de Adorno, a *Dialética do esclarecimento* de 1947 e a *Minima Moralia* de 1951. No primeiro, ela está presente como um elemento estruturante, mas pressuposto. Já no segundo livro, ela ainda opera como baliza mestra de todos os aforismos, aparecendo de maneira mais explícita até no subtítulo. Ocorre que entre esses dois, em 1949, houve a publicação da *Filosofia da nova música*. Como já foi mencionado, ali também se faz presente a ideia de vida danificada. Basta dar o devido peso à afirmação já citada do prefácio segundo a qual a obra musical de Stravinsky foi “feita sob medida” para o “sujeito danificado”. No caso da *Sagração da Primavera*, reaparece essa mesma ideia que encontramos no antissemitismo, a de um sacrifício do indivíduo a uma totalidade social. Mas isso não é uma exclusividade do compositor russo. Adorno (1973 [1949], p. 42) é ainda mais enfático quando afirma sobre a obra de Schönberg: “o registro sismográfico dos choques traumáticos torna-se, ao mesmo tempo, a lei técnica da forma musical”. Dessa forma, o registro do trauma “pertence ao estrato fundamental de toda a música nova”



(*Idem*, p. 122). Isso significa que os dois compositores, tratados como espécie de par antitético, precisam lidar com essa sociedade coesa apenas por meio da produção do sofrimento, perante a qual a produção estética não consegue passar ilesa. Como sintetiza Adorno, “tudo depende de como a música realiza a vivência do choque” (*Idem*, p. 123).

Em Schönberg, “a música se defende do choque representando-o” (*Idem*, tradução modificada). Na obra de Stravinsky, “o sujeito musical renuncia a impor-se e se contenta em expressar os choques ao refletí-los” (*Idem*). Adorno sugere que o sujeito composicional dessa obra não está apto a reagir aos choques. Ao invés de resistir aos choques, como faz as obras Schönberg com a sua expressão da angústia, as obras de Stravinsky os mimetizam na forma musical. Do lado de Schönberg, que Adorno coloca no campo do progresso, o sujeito composicional estaria mais preparado para reagir às vivências traumáticas e consegue ir além do mero espelhamento dos choques (*Idem*, p. 123), ele não é apenas uma vítima que absorve as adversidades. Ele evita essa reação irrefletida ao choque que ocorre em Stravinsky e que as bailarinas na *Sagração da Primavera*, com movimentos espasmódicos, acabam representando. As limitações que Adorno encontra no compositor russo, porém, não se limitam a isso. Elas incluem um comentário mais detido sobre a *História do Soldado*.

[...] as convenções danificadas [schadhaften] do ‘Soldado’ são as cicatrizes [Wundmale] de tudo o que tem sido chamado de sadio entendimento humano na música durante toda a era burguesa. Elas revelam a ruptura irreconciliável entre o sujeito e aquilo que se opunha a ele musicalmente como objetivo, o idioma. Aquele se tornou tão impotente quanto este. A música deve se abster de fazer de si mesma a imagem, mesmo que seja trágica, de uma vida correta [richtigen Lebens]. Em vez disso, ela incorpora a ideia de que não há mais vida (Adorno, 1949, p. 140, tradução modificada).

A crítica de Adorno a Stravinsky se concentra no aspecto do “infantilismo” presente em suas peças. As convenções musicais,

referências ao comunitário, ao tradicional podem mudar de valor a depender da obra. No caso acima, são convenções deterioradas que expressam o processo de consolidação dos parâmetros de racionalidade na musical, distinguindo o saudável do doentil. Elas são marcas desse processo da hegemonia da razão instrumental. São cicatrizes dessa irrecociliação entre o sujeito musical e as possibilidades formais. O sujeito musical em Stravinsky é um sintoma da renúncia da razão a seguir sustentando essa contradição. É a confissão de uma derrota que abdica de pôr em imagem a vida correta e se resigna com a ideia sacrificial da sua impossibilidade absoluta. Dessa forma entendemos que quando Adorno, no prefácio, afirma a adequação da música de Stravinsky ao sujeito danificado ele está aludindo precisamente a esse traço formal: “o infantilismo é o estilo do prejudicado, do arruinado [mais literalmente, do quebrado — des Kaputten]” (Adorno, 1949, p. 139).

Vemos então de forma explícita a presença da constelação da “vida danificada” que encontramos na *Minima moralia*, auto-definida como uma reflexão sobre as impossibilidades da “vida correta na falsa”<sup>9</sup>. Um projeto, como se nota, erigido em certa medida contra certos traços que Adorno encontra em Stravinsky e também nas filosofias da vida em geral. Trata-se de certo culto ou idealização do autêntico, do tradicional, do comunitário que Adorno repudia com veemência nas palavras finais no livro sobre música: “Talvez só pudesse ser autêntica a arte que se tivesse libertado da ideia de autenticidade, da ideia de ser somente como é e não de outra maneira” (Adorno, 1949, p. 165).

Em Schönberg, por outro lado, marca presença a angústia solitária do trauma decorrente da busca por enfrentar a desproporção

---

<sup>9</sup> Sobre isso, ver o aforismo “Asilo para desabrigados” da *Minima moralia*, que termina justamente com a frase famosa: “Não há vida correta na falsa” (Adorno, 1993, p. 33). Retomar também a primeira frase da Dedicatória, na qual o autor afirma que a possibilidade da filosofia moral hoje é uma elaboração sobre o luto dela mesma, por isso a designação dela como uma “traurige Wissenschaft” (devo essa arguta observação sobre o traço de luto nessa terminologia a Eduardo Socha, a quem faço questão de agradecer).

entre o Eu e as forças sociais. Uma angústia que expressa uma espécie de consciência de que a via do retorno ao tradicional não é possível. A peça *Erwartung* é apresentada como exemplo disso. O isolamento hermético da forma reforçaria ainda mais essa maneira de consolidar a vivência desse trauma. Ocorre que, mesmo sendo essa é a via do progresso, ela também não é isenta de descarrilar e inverter-se caindo em um trilho anti-progresso. Adorno mesmo já identificara essa tendência em princípios composicionais hiper-racionalizados que impedem a possibilidade expressiva em Schönberg. Sua trilha não oferece, portanto, garantias absolutas para escapar das vias regressivas. Da mesma forma, não há qualquer segurança para o indivíduo moderno que sua estabilidade psíquica não seja abalada e que algum trauma o conduza para estados mais regredidos do seu próprio desenvolvimento.

## 6 Fisiognomia e filosofia

Com essa discussão musical, vemos a constelação conceitual que orbita ao redor da ideia de vida danificada ou ferida se expandir ainda mais. Aparece com ênfase a noção de choque, que Adorno herda de Benjamin, quando este analisava a poesia de Baudelaire como uma reação aos choques da vida nas grandes cidades. Além disso, o choque remete à formulação psicanalítica do trauma. Para além da ampliação para um sentido psíquico do trauma, que desenvolve a concepção meramente mecânica de batida ou impacto, de um trauma ortopédico, por exemplo, Freud concebia o trauma como um excesso, como um transbordamento das capacidades do aparelho psíquico suportar algo do exterior, o que pode justamente provocar avarias no aparelho. Nesse sentido, o termo “trauma” não designa apenas o abalo violento do que vem de fora, mas também a consequência desse choque, a ferida ou a cicatriz dele resultante.

Sendo assim, fica indicada a noção de vida danificada como diretriz para a compreensão em conjunto desses três livros do final da década de 40. Não se inova ao ressaltar a coerência entre eles, o próprio autor sugeria que *Minima Moralia* e *Filosofia da nova música* podiam ser lidas como apêndice da *Dialética do Esclarecimento*<sup>10</sup>. Já foi sugerido que a questão do Progresso possa ser um elemento unificador<sup>11</sup> entre os livros, mas isso seria apenas definir o tema principal. Se concedermos à noção de “vida danificada” uma maior densidade conceitual tratando-a como um conceito operante, ainda que não explicitamente formulado, talvez possamos pensar que a questão do progresso seja abordada por meio desse conceito. De qualquer forma, é evidente que a crítica adorniana do progresso, ancorada, como vimos, em certa refutação dos traços idealistas da filosofia da história de Hegel, corrobora a hipótese do conceito de vida danificada como eixo organizador do projeto filosófico adorniano.

A obra de Adorno, contudo, não se encerra nos anos 50. Sendo assim, ficaria a questão: essa hipótese se sustentaria igualmente para as obras dos anos 60? Não será possível desenvolver a fundo o argumento, registra-se aqui apenas como hipótese a ser melhor investigada a possibilidade de que o conceito de vida danificada se manifestará nas obras posteriores por meio de uma formulação mais abstrata. É como se nas décadas de 40 e 50 tivéssemos uma formulação mais próxima (para usar uma terminologia benjaminiana) de uma “fisiognomia” do

---

<sup>10</sup> Adorno (1949, p. 11), de fato, anuncia que “o livro [*Filosofia da Nova música*] está concebido como uma digressão à *Dialética do Esclarecimento*. Tudo o que nele atesta uma perseverança, uma fé na força dispositiva da negação resoluta, deve-se à solidariedade intelectual em humana de Horkheimer”. A *Minima Moralia*, de sua parte, é dedicada ao mesmo amigo e também é apresentada como continuação das ideias discutidas com ele desde a redação do livro conjunto. Além disso, não é difícil ver na parte final do livro de 1947, *Notas e esboços*, uma semelhança formal com o livro de 1951.

<sup>11</sup> Para um cometário que segue esse eixo, mas traça outras aproximações, cf. *Três idéias para a validade da Dialética do Esclarecimento 60 anos depois* de Fabio Durão.

capitalismo pós-industrial. Já no “tríptico”<sup>12</sup> que compõe a obra dos anos 60 a *Dialética Negativa*, *Teoria estética* e o livro sobre filosofia moral (do qual sabemos do plano e temos apenas indícios nos cursos sobre Metafísica e Filosofia moral publicados postumamente), nesse projeto em três partes, o conceito de sofrimento passa para o primeiro plano. Como entender então essa passagem da “vida danificada” para o “sofrimento”? É preciso, antes de tudo, compreender não uma ruptura, mas um mesmo esforço de crítica. Não mais como em Kant a crítica da Razão e de seus limites — cujo projeto também se dividiu em três (abordando metafísica, moral e estética) —, mas um projeto também de uma crítica, agora das consequências da extrapolação desses limites da Razão, quando nela de acirram os aspectos de dominação. Noutros termos, um projeto crítico das avarias que a Razão e, por extensão, as formas de vida sofreram após a consolidação do modo de vida capitalista.

## Referências

ADORNO, T. Engagement. In: ADORNO, Theodor. *Notas de literatura*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1973 [1965].

ADORNO, T. *Filosofia da Nova Música*. São paulo: Perspectiva, 1973 [1949].

ADORNO, T. *Minima Moralia*. Reflexões a partir da vida danificada. Trad. Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1993; *Minima Moralia*. Reflexões a partir da vida lesada. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008 [1951].

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*: Fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1997 [1947].

ADORNO, T. *Metaphysics: Concept and Problems*. Stanford University, 2001.

---

<sup>12</sup> Cf. a advertência de Artur Morão, tradutor da *Teoria Estética* (1970, p. 7) para a edição portuguesa: “Juntamente com a *Dialética Negativa* e outra obra de filosofia moral, que nunca chegou a ser concretizada, a *Teoria estética*, comporia um tríptico central da produção de Adorno”.

- ADORNO, T. *Problems of Moral Philosophy*. Stanford University, 2001.
- ADORNO, T. *Gesammelte Schriften*. Band 97 der Digitalen Bibliothek. Berlin Directmedia Publishing, 2003.
- ADORNO, T. *Teoria estética*. Lisboa: Edições 70, 2008 [1970].
- ADORNO, T. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009 [1967].
- ADORNO, T. Psicanálise revisada. In: ADORNO, T. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Unesp, 2015 (1952).
- ADORNO, T. Stravinsky: uma imagem dialética. In: ADORNO, T. *Quasi una fantasia*. Trad. Eduardo Socha. São Paulo: Unesp, 2018 [1963].
- BOHLEBER, W. Psychoanalyse, romantische Naturphilosophie und deutsches idealistisches Denken. In: *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse*, v. 43, 1989.
- DURÃO, F. Três idéias para a validade da Dialética do Esclarecimento 60 anos depois. In: *Revista ArteFilosofia*, v. 4, n. 7, 2009.
- FREUD, S. Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. In: *Gesammelte Werk*. Vol. 8. London: Imago, 1946.
- HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LANDAUER, K. Intelligenz und Dummheit. In: FEDERN, P.; MENG, H. (Ed.) *Das psychoanalytische Volksbuch*. Vol. 2. Berna: Hans Huber, 1939.
- MARCUSE, H. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

# Como pensar criticamente? Marcuse e os desafios da crítica da ideologia

Silvio Carneiro<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.98.05>

## 1 Introdução: o problema da paralisia da crítica

Herbert Marcuse inicia um de seus livros mais conhecidos, *O homem unidimensional*, com o diagnóstico da “paralisia da crítica”. Com isso, anunciava já em 1964 que o modelo social do pós-guerra estava em transformação e que os modelos críticos tradicionais de explicitação das contradições ideológicas já não seriam suficientes. Os efeitos desse diagnóstico marcuseano, objeto principal de nossa apresentação, conduzem a uma questão constante no enfrentamento das ideologias, sobretudo quando reconhecidas em processos históricos que sustentam modos de poder e de reprodução social: afinal, como pensar criticamente? Seria o modelo crítico de denúncia das ideologias suficiente para pensarmos não apenas um diagnóstico das mazelas sociais, mas também a possibilidade de transformação social? Ou estaria a crítica restrita à denúncia dos limites do capitalismo e, assim, restrita também a apenas aprimorar o capitalismo como forma social estabelecida?

---

<sup>1</sup> Professor adjunto da UFABC com formação em Filosofia. Doutor em Filosofia pelo programa de pós-graduação em Filosofia da USP, com a tese *Poder sobre a Vida: Herbert Marcuse e a biopolítica*. Participa do programa de pós-graduação acadêmica em Filosofia e do programa de mestrado profissional em Filosofia. Organiza o grupo de estudos Utopia e Crítica. Membro diretor da International Herbert Marcuse Society e membro do núcleo de sustentação do GT Teoria Crítica da ANPOF. E-mail: [silvio.carneiro@ufabc.edu.br](mailto:silvio.carneiro@ufabc.edu.br)

Esta última perspectiva parece ressoar como um certo sentimento de impotência e pessimismo presente em diagnósticos mais contemporâneos, como em Boltanski e Chiapello (1999: 27-28) quando afirmam:

A perplexidade ideológica foi, assim, um dos traços mais manifestos nestas últimas décadas [...] em parte [...] porque os únicos recursos críticos mobilizáveis tinham sido constituídos para denunciar o tipo de sociedade que atingiu seu apogeu na transição dos anos 60 para os anos 70, ou seja, precisamente, logo antes de ter início a grande transformação cujos efeitos se fazem sentir hoje com toda a força. Os dispositivos críticos não oferecem por ora nenhuma alternativa de envergadura. Só restam a indignação em estado bruto, o trabalho humanitário, o sofrimento como espetáculo e [...] ações centradas em causas específicas [...] que, para adquirirem a amplitude de representações mais adequadas, carecem de modelos de análise renovados e de utopia social.

Trata-se, pois, de um sentimento de perplexidade pressupondo a obsolescência do pensamento crítico que chega em seu apogeu em 1968 tanto quanto clama por um novo modelo crítico capaz de superar tal sentimento de impotência.

De acordo com esse cenário da perplexidade, o lugar da crítica haveria se deslocado desde os fins dos anos 1960 e envolvido pelo seguinte paradoxo: com um capitalismo cada vez mais aberto, fruto das grandes transformações tecnológicas e culturais do período, “em um mundo no qual tudo parecesse possível”, há também um mundo também desmotivador, pois “as pessoas não saberiam com o que poderiam contar”, uma vez dissolvidas as referências culturais que sustentavam seu modo de vida anterior (Boltanski; Chiapello, 1999, p. 485). Os impasses do capitalismo após os anos 1960, portanto, não se restringem ao campo material de sua reprodução social, mas também — lembram os autores — no desafio de engajar as pessoas em seu sistema, um desafio que se estabelece um “novo espírito do capitalismo” e que estende o sentido de



crise social para bases materiais e culturais, vivendo na opulência cercada pelo esvaziamento de sentido social (Lipovetsky, 1989; Ehrenberg, 1995).

Para Boltanski e Chiapello (1999, p. 486), esse movimento desloca o papel transformador da crítica. Isso porque, diante de um capitalismo que se apresenta múltiplo e mesmo resiliente diante de situações constantes de crise, seria a crítica um dos principais motores de transformação do espírito do capitalismo, um dispositivo fundamental para gerar uma “cartografia” desse novo capitalismo forjado na multiplicidade, identificando e mesmo atenuando as forças em conflito. De certo modo, não haveria “espírito” no capitalismo pós-1968 sem esse esforço do pensamento crítico. Como consequência, a crítica se depara diante de uma perplexidade ideológica na qual a mesma força de denúncia das mazelas do capitalismo acaba por reforçar suas estruturas sociais, tornando-se insuficiente qualquer tentativa de transformação radical da sociedade estabelecida.

Em sua crítica aos limites da crítica de seu tempo, Marcuse não estaria antecipando tal “perplexidade ideológica”? Seria a “paralisia da crítica” o efeito de um paralelo entre o modelo crítico e o desenvolvimento do capitalismo, ou melhor, do “novo espírito do capitalismo”, como denominam Boltanski e Chiapello (1999)?

Um modo de entender o ponto em questão — a saber, a submissão da crítica à realidade social — é evidenciar o capitalismo não apenas como uma estrutura econômica, mas também como uma rede de dispositivos sociais que desenvolvem e reproduzem formas subjetivas. Isto é, o modo capitalista de produção é um modo de racionalidade em que tanto se estrutura o sistema econômico como também suas experiências subjetivas correspondentes. Decerto, a “perplexidade ideológica” da crítica, denunciada por Boltanski e Chiapello, expressa o momento em que o capitalismo absorve seus pontos de oposição, um capitalismo que se afirma como única racionalidade social possível e que

dispensa toda alternativa. De certo modo, é quando a ideologia assume sua face cínica e ri de si mesmo, operando uma nova lógica em que os homens sabem o que fazem e ainda assim o fazem (Žižek, 1996). Diante dessa “máquina-mundo”, resta aos críticos apenas um jogo de “ação-reação” em que, no fim das contas, o crítico desempenha apenas o papel de motor do “espírito do capitalismo” em progresso. Isto é, o crítico consegue até dar certa aparência mais humana aqui e ali embora siga nas veias desse corpo social o sangue da barbárie — o que esvazia todo o esforço de transformação social.

Boltanski e Chiapello apontam para um impasse importante no pensamento crítico: a absorção deste pelo sistema social. De maneira semelhante, *O homem unidimensional* de Marcuse nota tal integração como “paralisia da crítica”. Todavia, em contrapartida ao diagnóstico da perplexidade ideológica, nosso autor segue com a questão: como a crítica social pode evitar a absorção pelas novas formas de ideologia? De acordo com Marcuse (1966, p. XI-XII), a sociedade unidimensional expressa um contexto de aparente liberdade, cujo exercício é reconhecido em um Estado de direito, mas dentro de uma ordem previamente organizada das relações sociais. Por conseguinte, a tão propagada autonomia liberal dos indivíduos é constantemente obliterada por uma heteronomia introjetada nas formas sociais da subjetividade. É o trabalhador que protesta contra as condições de trabalho desde que não corra o risco de perder seu emprego, ou mesmo o consumidor que reclama dos preços, mas reproduz o sistema de mercadorias nas contas do fim do mês. Em todos esses exemplos, há um modelo de engajamento que reconhece uma crítica “domesticada” e, portanto, inviabilizada no jogo cotidiano de nossas práticas.

Essa situação torna difícil o exercício crítico porque a nova forma da ideologia resiste às estratégias de denúncia propagadas pelo Esclarecimento em que se procurava esclarecer a consciência contra a servidão. Imersas nas regras heterônomas, as “pessoas livres” são

aparentemente livres de modo que, conforme explicita Marcuse (1966, p. XIII), não faz mais sentido falar sobre libertação para pessoas livres. Vale aqui expor as questões de *O homem unidimensional* (Marcuse, 1964b, p. 238):

Como podem os indivíduos administrados — que constituíram sua mutilação em suas próprias liberdades e satisfações, e assim a reproduziram em larga escala — libertarem-se de si mesmos tanto quanto de seus senhores? Como é possível sequer pensar que o círculo vicioso possa ser quebrado?

Apresentadas dessa forma, as questões de Marcuse parecem se aproximar do diagnóstico de perplexidade da crítica, tal como descrita por Boltanski e Chiapello. Em geral, segue o cenário do abismo entre a capacidade transformadora da crítica e sua integração ao capitalismo.

Todavia, Marcuse oferece uma outra perspectiva. A despeito de suas importantes contribuições para a experiência do pensamento no capitalismo contemporâneo, *O novo espírito do capitalismo* deixa de lado alguns aspectos da crítica que escapam dessa resignação ao sistema. Desvio que surge quando o teórico crítico reconhece a crise de sua própria experiência. Decerto, a consciência da experiência em crise rompe com a reprodução sistemática de um jogo de ação-reação que faz da crítica o motor do capitalismo em suas crises, bem como reforça a necessidade por categorias que escapam da absorção do exercício crítico pelo sistema.

Portanto, há um desvio possível na implicação do próprio sujeito crítico que se reconhece como parte da sociedade que o produz. No “comportamento crítico” inclusive contra si mesmo — uma orientação presente já no texto basilar de Horkheimer, *Teoria tradicional e teoria crítica* (1937, p. 162) — ressoa o limite da adesão ao jogo reativo que reproduz o sistema social. Em outros termos, a paralisia da crítica descrita por Marcuse não incide em uma perplexidade, mas numa reflexão mais detida sobre o papel do intelectual diante de novas formas ideológicas. Uma tarefa nada simples, mas reconhecer os modelos

críticos em crise é um primeiro passo para colocar o pensamento em movimento e possivelmente associá-lo a novas práticas sociais. Enfim, seguindo os passos marcuseanos, questionamos: é possível que o reconhecimento da crise da crítica possa oferecer novos modelos emancipatórios fortes o suficiente para avançar sobre a condição contrarrevolucionária da nova ideologia que tornam as alternativas partes de seu sistema?

## 2 A Paralisia como sintoma da crise

O primeiro passo para responder tal questão é compreender como Marcuse descreve a crise da crítica. Como vimos, a paralisia não corresponde diretamente a uma perplexidade medusante diante da nova ideologia, como poderiam considerar as leituras de Boltanski e Chiapello (1999, p. 441) sobre essa passagem de *O homem unidimensional*. De acordo com estes autores, as questões de Marcuse sobre a aparente liberdade nas sociedades contemporâneas pressupõem uma existência autêntica, a qual seria por sua vez reprimida pelas relações sociais no capitalismo. Em contrapartida, observam eles (Boltanski; Chiapello, 1999, p. 444-445), o significado da liberdade acaba por se reverter no novo espírito do capitalismo, de modo que o sistema acomoda suas críticas mediante a “mercantilização das diferenças”. Essa seria a resposta capitalista à crítica ao consumismo herdada de 1968 sem perder as exigências básicas de acumulação.

Assim, o mercado avançou para o *design* no sistema de serviços e os sistemas de trabalho, personalizando-os, tratando a oferta de bens e de relações humanas autênticas sob a forma da mercadoria, produzindo o valor da diferença, “humanizando” o capital. Essa seria a saída capitalista também para combater um mercado saturado e sua consequente crise de superprodução. Diante desse novo cenário, Boltanski e Chiapello podem encerrar a crítica aos ciclos de humanização

do capital, perpetuando o círculo vicioso que bloqueia qualquer alternativa de transformação social. Do que se extrai um problema: o diagnóstico apresentado em *O Novo espírito do capitalismo* corre o risco de reificar a crítica na perplexidade ideológica e, enfim, imobilizá-la, uma vez que restringe a crítica ao jogo de ação-reação do capitalismo e não como um elemento que também reflete a si mesma.

Assim, a posição imobilizadora desses autores negligencia o importante movimento que críticos como Marcuse realizam, a saber: questionar suas próprias categorias críticas seja diante do desenvolvimento sócio-histórico que perpetua o *status quo*, seja mediante as tendências emancipatórias intrínsecas a elas. Portanto, não é uma digressão retórica quando Marcuse se indaga pela possibilidade de romper o perpétuo ciclo de dominação social. Trata-se de uma questão decisiva sobre os limites da crítica produzida até então, tanto quanto da possibilidade de transformação da realidade que se anuncia. Esse é um elemento importante para compreender por que Marcuse diagnostica a crítica como paralisada ao descrever ideologia das sociedades industriais avançadas em *O homem unidimensional*.

A noção marcuseana de paralisia expressa uma situação social própria ao capitalismo predominante nas sociedades industriais avançadas, pela qual as oposições sociais são integradas em relações unidimensionais. Assim, a paralisia não é apenas um sintoma de insuficiência crítica, mas a descrição de um contexto histórico no qual a Teoria Crítica enfrenta o que Marcuse denomina “sociedade sem oposição”. Termo que não corresponde a uma sociedade baseada no Terror, em que ditaduras exterminam seus adversários políticos. De outro modo, “sociedades sem oposição” podem apoiar sistemas democráticos, como nosso autor observa em sociedades liberais como a estadunidense. Por conseguinte, Marcuse afirma (1964a, p. XL) que nossa “sociedade se distingue pela conquista das forças sociais centrífugas mais pela Tecnologia do que pelo Terror sobre a dupla base de uma eficiência

esmagadora e um crescente padrão de vida”. Portanto, a sociedade tecnológica se utiliza de outras formas de coesão: a produtividade e a eficiência oferecem a condição social para a nova forma de ideologia na sociedade industrial avançada. Tecnologia é a base para uma sociedade sem oposição ordenada por relações unidimensionais que conquistam qualquer tentativa social de irrupção por forças sociais que escapem do centro.

Um exemplo relevante para compreender como tais forças vêm sendo contidas pela sociedade tecnológica é o papel social desempenhado por trabalhadores no capitalismo tardio. Antes, eles representavam a classe social que não tem “nada a perder, a não ser os seus grilhões” (Marx; Engels, 1848, 69). Todavia, embora o capitalismo conserve sua necessidade contínua de criar mais-valia pela exploração da força de trabalho, as inovações tecnológicas alteram o modo de produção em uma produtividade acelerada e interferem nas relações sociais da classe trabalhadora. Desde os anos 1960, como observa Marcuse (1964b, 30):

À medida que a máquina se torna um sistema de ferramentas e relações mecânicas e, pois, se estende para além do processo de trabalho individual ela afirma sua dominação mais ampla ao reduzir a “autonomia profissional” do trabalhador e ao integrá-lo com outras profissões que sofrem e dirigem o conjunto técnico.

É um novo ambiente social onde a classe trabalhadora, integrada pela razão tecnológica, enfraquece seu potencial negativo contra o capitalismo. Enfim, se todas as pessoas estão conectadas, como os defensores das novas tecnologias afirmam, não haveria qualquer lugar para resistência.

A conquista das forças sociais centrífugas pela tecnologia elucida a consideração marcuseana da “sociedade sem oposição”. De fato, trabalhadores e capitalistas não defendem os mesmos interesses privados. No entanto, embora as duas partes assumam posições distintas

nas mesas de negociação, ambas as classes partilham horizontes comuns em uma sociedade unidimensional. Dito de maneira mais direta, e tendo em vista o contexto sindical estadunidense, Marcuse segue o diagnóstico de que os trabalhadores lutam por seus direitos assegurados pelas garantias imediatas em uma heteronomia unidimensional. Consequentemente, os trabalhadores aceitam entrar em acordo com seus patrões tão logo suas posições sociais como consumidores possam ser preservadas como parte do *establishment*. Vivendo como produtores tanto quanto consumidores, a existência proletária se reduz a uma realidade unidimensional. No fim das contas, os trabalhadores e seus patrões passam a apropriar-se dos mesmos bens de consumo, visitar os mesmos *resorts* (Marcuse, 1964b, 47) ou ainda, pensando mais contemporaneamente, gozar dos mesmos espaços virtuais, aparentemente livres e democráticos.

Desde esse ponto de vista, a classe trabalhadora perde seu traço crítico como uma força negativa do capitalismo. A Teoria Crítica perde, pois, um dos seus referentes sociais mais importantes: o poder negativo da classe trabalhadora — em parte integrada no jogo do capitalismo. Essa nova condição apresenta desafios para a Teoria Crítica escapar da situação de paralisia. Douglas Kellner (1985), ao apresentar uma perspectiva do que denomina “crise do marxismo” nota tal diagnóstico como uma chave para o questionamento de Marcuse: como podemos considerar a força crítica da classe trabalhadora na sociedade industrial avançada, se as pessoas estão conectadas como defensoras do *establishment* por um sistema tecnológico que as reúne socialmente? Onde estariam o poder do pensamento negativo e suas ações correspondentes, se a classe trabalhadora tende a perder seu caráter de oposição ao capitalismo? Como rearranjamos a Teoria Crítica diante desta configuração ideológica de uma sociedade das oposições integradas, ou melhor dizendo, unidimensional?

Decerto, a nova perspectiva das relações sociais que integram oposições altera toda a racionalidade crítica que conhecemos até o momento. Além disso, a nova condição social unidimensional demanda novos inquéritos sobre as categorias tradicionais do marxismo. Em uma sociedade em que a oposição surge cada vez mais integrada, é importante perguntar: *como criticamos as contradições sociais em uma sociedade sem opostos?* Ou, em uma maneira mais estratégica: que tipo de criticismo seria capaz de criar uma condição mais emancipatória para a humanidade?

### **3 A Obsolescência das categorias revolucionárias**

Certamente, a crítica emancipatória não é tarefa simples. Em uma sociedade unidimensional, as potências do pensamento negativo estão dissolvidas pela série de oposições integradas. Marcuse reconhece que os sujeitos revolucionários em formação não estão imunes à racionalidade social em que todos podem encontrar seus lugares sociais determinados, ainda que no degrau mais baixo da hierarquia social. Nas sociedades tecnológicas, conforme Charles W. Mills (1951) apresenta, as classes trabalhadoras não estão distantes do imaginário do *American Dream*, o que reduz bastante as expectativas de uma transformação social para além do oferecido pelo sistema unidimensional.

Não se trata de expressar uma visão pessimista do problema. Pelo contrário, o destino unidimensional da classe trabalhadora é exemplar para entender o funcionamento da crítica marcuseana. Como uma racionalidade histórica, a teoria crítica de Marcuse compreende suas próprias categorias como possibilidades em aberto tanto para a transformação quanto para sua absorção pelo *status quo*. Não há garantias *a priori* quando se pensa a partir de tendências históricas. A Teoria Crítica deve observar, portanto, os dois lados da moeda: o fechamento político do proletariado americano, mas também as diversas



brechas que irrompem nesta sociedade — como as lutas pelos direitos civis, o movimento estudantil, o feminismo etc. — e que atravessam também as lutas proletárias. Conforme a perspectiva dialética marcuseana, não existe o verdadeiro por si mesmo, mas em relação. Dependendo da constelação de relações estabelecidas, as categorias críticas podem tanto justificar quanto mudar o *establishment*. Assim, o olhar deve estar voltado para as mediações consolidadas nas relações determinadas historicamente.

Com isso, é importante notar como Marcuse marca os elementos de rebeldia social sob o signo de “obsolescência”. É constante o uso desse termo pelo autor, qualificando os potenciais críticos de tais elementos<sup>2</sup>. É claro: obsolescência não é um signo marcuseano para um pessimismo militante. Apesar da paralisia crítica medusada diante da realidade unidimensional, Marcuse é singular em sua busca contínua por alternativas para superar esse contexto. De acordo com Andrew Feenberg (1992, p. 215), “o conceito de Marcuse sobre a obsolescência situa sua crítica historicamente” de modo a compreender as categorias dialéticas em seu pleno potencial crítico. É a própria aparência das mediações transformadoras como obsolescente que conferem uma virada dialética fundamental da crítica contra a ideologia unidimensional, de modo que tal obsolescência — a despeito de sua aparência na ideologia estabelecida — confere às categorias sociais um poderoso aspecto crítico.

---

<sup>2</sup> Por exemplo, *The Obsolescence of psychoanalysis* (1963), *The Obsolescence of socialism* (1965) e *The Obsolescence of Marxism* (1967). Mesmo quando Marcuse (1972, p. 168-169) segue em defesa do movimento negro, a noção de obsolescência se apresenta para remarcar como os modos de desvio do caráter espetacular das manifestações operam sobre os produtos políticos delas. O mesmo ocorre na defesa dos movimentos ecológicos — quando Marcuse (1992, p. 213) reconhece a potencial obsolescência dessa campanha, em especial quando lhe falta uma crítica ao capitalismo. Trataremos neste texto de dois casos — a psicanálise e o marxismo — compreendendo sua centralidade no debate sobre a Teoria Crítica em tempos contrarrevolucionários — deixando para um futuro ensaio uma reflexão mais detida da obsolescência nos movimentos sociais.

Há duas obsolescências apontadas por Marcuse que exemplificam bem as considerações acima: o indivíduo na psicanálise e o conceito marxista de trabalho. Como veremos, esses dois casos lançam novas luzes ao problema da paralisia da crítica, alcançando elementos para uma possível mediação radical.

### 3.1 A Obsolescência da psicanálise

Neste primeiro caso, Marcuse (1963, p. 109) considera a categoria psicanalítica de indivíduo como obsoleta nas sociedades industriais avançadas — uma conclusão que não é uma crítica pequena. Seguindo Freud, nosso autor afirma o indivíduo como a “mediação” fundamental da expressão subjetiva: é o “processo vivo da *mediação* em que toda repressão e toda liberdade são ‘internalizados’, gerando o próprio estruturar-se e desestruturar-se do indivíduo” (Marcuse, 1963, p. 112). Os indivíduos se constituem, pois, como a estrutura em que levantam os conflitos psíquicos: o campo de batalha, próprio da formação civilizatória, entre os desejos reprimidos e privados contra as demandas repressivas e sociais.

Em termos freudianos, os indivíduos resultam das divisões de nosso aparato psíquico que, por sua vez, é constituído por três partes: a) as instâncias de prazer (o *id*); b) as instâncias de julgamento de valores oriundos do mundo exterior internalizados sob a forma de uma instância psíquica (o *superego*); e (c) (o *ego*) que opera como uma “entidade fronteiriça” entre as demandas do *id* e do *superego* (Marcuse, 1966, p. 30; Freud, 1923, p. 54). Por conseguinte, *grosso modo*, o sujeito freudiano expressa as mediações entre os desejos privados e a realidade social.

A partir dessa composição freudiana do aparato psíquico e notando as mudanças estruturais na sociedade unidimensional, Marcuse conclui (1963, p. 112) que o indivíduo como mediação se torna obsoleto na sociedade unidimensional. Isso porque:

Na estrutura social, o indivíduo se torna o objeto consciente e inconsciente da administração e obtém sua liberdade e satisfação em seu papel *enquanto* tal objeto [...]. A dinâmica multidimensional pela qual o indivíduo alcança e mantém seu próprio balanço entre autonomia e heteronomia, liberdade e repressão, prazer e desprazer *deu lugar* a uma identificação estática unidimensional do indivíduo com outros e com o princípio de realidade administrado (Marcuse, 1963, p. 112).

O indivíduo está envolvido pela realidade unidimensional, em que as relações estabelecidas são apenas a afirmação da experiência imediata. Os conflitos diagnosticados pela teoria freudiana, outrora constitutivos da experiência individual na fronteira, passam a ser absorvidos pelo princípio de realidade administrado e organizado pelo aparato tecnológico. O *ego* não é mais a mediação entre os desejos particulares e a moralidade social. De outro modo, o *ego* se torna uma parte *imediate* da sociedade tecnológica em que o princípio de realidade atua nas massas. Diferentemente de um elemento de mediação, o *ego* perde sua “potência de negação”, presente nos tempos freudianos<sup>3</sup>, ainda que sob a forma de sofrimento. Simultaneamente, o *ego* passa a ser assimilado pelas regras sociais do Outro unidimensional — de modo a reproduzir suas regras amparado pela imagem social de um *Ego* ideal, desenvolvendo sua experiência social como competidor e vencedor atuantes pela hostilidade pulsional. O *ego* torna-se, então, incapaz de utilizar sua faculdade de julgar e passa a empenhar “a agressão contra os inimigos externos ao *Ego* ideal” (Marcuse, 1963, p. 115).

Desse processo de assimilação do *ego* pela alteridade unidimensional resta apenas um *ego* “imediate”, identificado com a base social em que existe um *ego* narcísico, ou em termos freudianos: uma

---

<sup>3</sup> Lembremos aqui da famosa frase de Freud (1933, p. 84) sobre o processo terapêutico: “Onde estava o id, ali estará o ego” [*Wo es war, soll ich werden*]. Compreendemos essa frase não como um reforço do ego no interior do aparato psíquico, mas trata-se da composição que comporta o ego como um mediador fundamental para os conflitos psíquicos.

imagem de si projetada pela ordem social (Freud, 1914)<sup>4</sup>. Aqui, resta apenas a sociedade competitiva onde os indivíduos “mantêm afastados de seu Ego tudo o que possa diminuí-lo” (Freud, 1914, p. 23). Com vistas à proteção de seu frágil *ego* ideal, a agressividade do indivíduo se torna uma arma recorrente de defesa. Como resultado, “a evolução da sociedade substituiu o modelo freudiano por um átomo social em que a estrutura mental não exhibe mais as qualidades atribuídas por Freud ao objeto psicanalítico” (Marcuse, 1963, p. 109-110). Eis a obsolescência da psicanálise: reduzido a uma imagem social de si mesmo na sociedade unidimensional, o *ego* perde sua potência negativa como uma mediação psicanalítica das experiências subjetivas.

Todavia, Marcuse não interpreta essa mudança como uma razão para abandonar a psicanálise como elemento da Teoria Crítica. Pelo contrário, a própria obsolescência da psicanálise é o conteúdo de verdade do saber psicanalítico, na medida em que seu “objeto revela a extensão pelo qual o progresso vem sendo uma regressão na realidade” (Marcuse, 1963, p. 110). Em outras palavras, a obsolescência da psicanálise não é o sinal de seu limite, mas marca seu potencial crítico contra a ideologia unidimensional. Por isso, Marcuse suspeita das tentativas de reinvenção da psicanálise<sup>5</sup>. Por exemplo, a estratégia terapêutica de reforço do ego,

---

<sup>4</sup> É importante notar que o narcisismo aqui tem significado diverso do mito apresentado em *Eros e civilização*. Neste último caso, Narciso recusa fazer parte da sociedade em que vive e constitui sua própria identidade forjada por laços eróticos com a natureza e consigo próprio (Marcuse, 1966, p. 159-172). Diferentemente, o indivíduo narcísico da realidade unidimensional vive e padece como a “imagem e semelhança” da sociedade. Esta diferença acompanha algo que Freud (1914, p. 13-50) esboça em seu *Introdução ao Narcisismo*, com as diferenças entre narcisismos de dois tipos: primário (aquele que faz de si mesmo um objeto libidinal para constituição de uma identidade ainda que precária) e secundário (um reforço inflacionado de si mesmo, capaz de operar um fechamento do indivíduo diante da realidade).

<sup>5</sup> Em *Eros e civilização*, Marcuse (1966, p. 238-274) dirige sérias críticas ao revisionismo neo-freudiano, o qual procura revisar a teoria freudiana das pulsões de modo a adaptar ou rejeitar estas categorias conforme as novas demandas sociais exigem. Um revisionismo que perde o traço radicalmente crítico da vida que corre nas pulsões e que se fixa nas tentativas de reforço do ego (de modo que, assim, movimentam a roda unidimensional que integra a individualidade à forma mercadoria).

tal como foi a base da psicanálise oficial nos Estados Unidos, torna-se insuficiente para compreender a subjetividade em tempos unidimensionais. Não porque suas técnicas são insuficientes para tratar das novas subjetividades pós-Segunda Guerra — quando bastaria trocar aqui ou ali uma peça da metapsicologia freudiana. Para além de uma questão de método, o problema indicado pela obsolescência é que as mediações basilares para a apreensão psicanalítica da experiência do indivíduo estão cada vez mais fragmentadas na nova ordem social, bem como cada vez mais regressivas em termos da heteronomia do desejo. Em outras palavras, um *ego* cada vez mais fragmentado em um mundo de metas de desempenho cada vez mais heterônomas. Mais do que um limite teórico, portanto, a obsolescência da psicanálise sustenta-se como uma denúncia contra o mal-estar contemporâneo da sociedade, em que os indivíduos são continuamente integrados às formas unidimensionais de controle e agressividade.

### 3.2 *A Obsolescência do marxismo*

O ensaio de Marcuse, *A obsolescência do marxismo* (publicado originalmente entre 1966 e 1967), mantém uma perspectiva similar ao que percebia na psicanálise. Mais uma vez, a obsolescência é um sinal para a crítica histórica sob termos das mediações dialéticas. No entanto, o objeto em questão é um pouco diverso do apresentado pela psicanálise. Seu interesse passa a ser as estruturas sociais da transformação revolucionária. Novamente, quando Marcuse reflete sobre o marxismo em termos de sua obsolescência não se trata de negligenciar a potencialidade crítica da teoria marxista. Afirma nosso autor (Marcuse, 1967, p. 188):

[...] um reexame ou mesmo uma reformulação da teoria marxista não pode simplesmente significar um ajuste dessa teoria aos novos fatos, mas segue conforme qualquer desenvolvimento interno e crítico dos conceitos marxianos.

Ou seja, Marcuse desenvolve uma crítica imanente das categorias obsoletas do movimento dialético, mas preserva o potencial crítico do marxismo — evitando assim uma revisão externa de seus termos. De maneira semelhante à consideração da psicanálise, Marcuse passa a tornar evidente a extensão histórica das categorias marxistas a partir da própria obsolescência delas.

Decerto, a obsolescência do marxismo complementa a obsolescência da psicanálise. À luz do pensamento de Marx, a questão em jogo não se restringe ao campo do destino do indivíduo na sociedade unidimensional. Antes, a obsolescência opera sobre as mediações sociais da teoria da transição revolucionária do capitalismo para o socialismo. Algo que corresponde à perspectiva pela qual toda tentativa de mudança social, em um contexto histórico unidimensional, passaria a ser integrada em um sistema de opostos. Conforme nos adverte *O homem unidimensional*:

Quando o capitalismo é desafiado pelo comunismo, ele enfrenta suas próprias capacidades: o desenvolvimento espetacular de todas as forças produtivas após a subordinação dos interesses privados na lucratividade que impedem tal desenvolvimento. Quando o comunismo é desafiado pelo capitalismo, ele também enfrenta suas próprias capacidades: confortos e concessões espetaculares e alívio do fardo da vida. Ambos os sistemas têm essa capacidade distorcida que está além do reconhecimento e, em ambos os casos, a razão é em última análise a mesma — a luta contra uma forma de vida que enfraqueceria a base para a dominação (Marcuse, 1964b, p. 83).

Diante do cenário unidimensional, prevalece a paralisia das mediações marxistas relativas à transformação revolucionária da sociedade.

Desde esse ponto de vista, não há possibilidade de uma real transição do capitalismo para o socialismo, mas apenas a correspondência entre dois extremos da mesma relação de dominação operada por estratégias diversas no campo de batalha da Guerra Fria. No

fim das contas, há apenas relações imediatas do *status quo* em ambos os extremos. Pior ainda, uma vez integrados os extremos opostos, ainda que em combate no interior da lógica unidimensional, ambos os lados lutam conjuntamente contra o inimigo real: “o denominador comum de tudo o que é feito e desfeito [...], o espectro real da libertação” (Marcuse, 1964b, p. 81). No jogo ideológico unidimensional, não há lugar para mediações sociais, apenas para a identificação imediata com um dos dois extremos. Como já mencionamos acima, ambos os extremos estão empenhados na contenção das forças sociais centrífugas, os dissidentes que escapam do centro unidimensional (e seu quadro de oposições integradas) e se dirigem para uma mudança qualitativa da sociedade.

A perspectiva da obsolescência do marxismo oferece possibilidades para que Marcuse interrompa essa aparente obliteração do espectro real da libertação. A perspectiva dialético-crítica de Marcuse confere movimento mediante a crítica imanente da sua paralisia, fazendo das mediações obsoletas o objeto do juízo. Desse modo, a denúncia da obsolescência apresenta o poder do negativo obliterado pela paralisia unidimensional. No caso do marxismo, isso significa levar à sério o destino do trabalho como mediação social na racionalidade tecnológica das sociedades industriais avançadas, de modo a recuperar a potencialidade negativa das categorias marxistas. Com isso, Marcuse não apenas se questiona pelo papel da classe operária nas sociedades unidimensionais, mas também sobre como tais sociedades reproduzem a si mesmas. Uma questão que pressupõe um exame de todas as categorias marxianas com as revoluções tecnológicas surgidas desde o período do pós-Segunda Guerra Mundial.

Tal reavaliação crítica sugere novas relações entre capital e trabalho. Nos termos de uma crítica imanente, Marcuse destaca a passagem dos *Grundrisse* de Marx em que antecipa a existência de futuras formas de trabalho resultantes do desenvolvimento tecnológico, nomeadamente: o papel do “trabalho intelectual” oriundo da automação

dos processos industriais de produção (Marx, 1939, p. 587-589). Notando as tendências de automação do capitalismo tardio, Marcuse (1967, p. 191) encontra uma perspectiva marxiana que critica a dominação social em um novo ciclo social. Dessa perspectiva, o problema da transformação social não fica restrito a uma tendência teleológica da história das contradições do capitalismo em que sua queda resulta do crescente empobrecimento das populações (perspectiva que se evidencia falha, especialmente com a intervenção do Estado de Bem-Estar Social). De outro modo, também Marcuse procura escapar da tese do marxismo soviético sobre a transformação social dependente da luta de classes em nome da “ditadura do proletariado” (e seus resultados históricos na forma de sociedades totalitárias).

A partir dos *Grundrisse*, é possível argumentar que “o colapso do capitalismo se estabelece totalmente na dinâmica ‘técnica’ interna do sistema em direção ao automatismo” (Marcuse, 1967, p. 191). Nesse novo regime do trabalho tecnológico,

[...] as realizações técnicas do capitalismo tornariam possível um desenvolvimento socialista que ultrapassaria a distinção marxiana entre o trabalho socialmente necessário e o trabalho criativo, entre o trabalho alienado e o não-alienado, entre o domínio da necessidade e o da liberdade (Marcuse, 1967, p. 191-192).

Tais distinções elencadas no coração dos processos de transformação social defendidas pelo marxismo são sustentadas pelas “forças sociais centrífugas” de emancipação. Decerto, a dissolução dos binarismos próprios à organização do trabalho se manifesta em muitos dos movimentos dos anos 1960 que repensariam as condições de trabalho, os modos de vida e a produção social de conhecimento.

No entanto, é interessante notar que tal possibilidade é obsoleta e continuamente obliterada pela reprodução das sociedades industriais avançadas. Isto é, a despeito das possibilidades que se anunciam com o avanço técnico, elas passam à obsolescência quando submetidas ao



progresso da dominação baseado na eficiência e produtividade capitalista. Todavia, seguindo uma leitura de Marx, Marcuse reconhece no capitalismo a tendência de produzir sua cova, a possibilidade — ainda que obsoleta — da transformação de suas estruturas sociais pelas contradições postas no próprio capitalismo: algo que exige avanços tecnológicos que tanto aprofundam os modelos de dominação quanto remodelam seus processos de trabalho em um sentido mais emancipado. Nisso, Marcuse não abandona o marxismo. De outra maneira, ele tenta remover obstáculos que paralisam a crítica ao reorganizar as mediações bloqueadas pelas novas formas de organização do trabalho.

Novamente, a obsolescência aponta para as tendências históricas das mediações e suas ambivalências, como possibilidades em aberto. A tecnologia representa tanto a dominação quanto a libertação. O caminho de transição do capitalismo para o socialismo mediante novas formas de trabalho permanece aberto, muito embora seja necessário reconhecer que a sociedade estabelecida reproduza também suas formas de dominação e manutenção do *status quo*, como no novo giro ideológico das sociedades e do pensamento unidimensionais. Apesar disso, ao considerar a obsolescência de suas próprias categorias, a crítica recupera sua mobilização, reorganizando suas categorias em uma estrutura ampla de lutas entre trabalho e capital.

Teorias e movimentos obsoletos, portanto, não são a história que chega ao fim em uma perplexidade ideológica. De outro modo, eles são o início de uma mudança potencial para uma sociedade emancipada. Sob o signo da obsolescência, as mediações não se restringem mais à integração de opostos, mas se mostram descolando desse destino unidimensional. Marcadas pelo contexto histórico da paralisia da crítica, essas mediações podem recuperar a própria mobilização de modo a gerar uma posição de mudança da sociedade e mesmo de novas tendências de transformação social. Dessa forma, mediações surgem como

possibilidades reais de transformação, algo que Marcuse procura traduzir pelo termo “catálise”.

#### **4 Catálise como mediação radical**

Para compreender essa última operação, podemos pensar com nosso autor que movimentos de resistência não podem ser imediatamente considerados como o destino final dos sujeitos revolucionários, mas como catálise (Marcuse, 1955, p. XXV). Nosso autor produz assim uma metáfora a partir da química, presente em muitos de seus ensaios, que compreende processos de transformação da velocidade das reações mediante a presença de um agente, que permanece intacto. Trata-se de um elemento mediador de relações que reconfiguram toda uma formação social cristalizada, como as sociedades unidimensionais. Elemento cuja irrupção confere outra dinâmica aos processos sociais e suas possibilidades de transformação. Seria, por exemplo, o caso do movimento negro nos anos 1960 que altera todo um quadro social mediante seus protestos, ou mesmo o movimento estudantil e seus debates sobre o caráter do trabalho na vida social, a reprodução intelectual na vida acadêmica e a própria noção de individualidade nas relações privadas. Nossa hipótese é que o uso dessa metáfora se adequa perfeitamente aos propósitos críticos de Marcuse em um contexto de paralisia contrarrevolucionária e unidimensional. Isso porque, uma vez reconhecido o papel dos elementos de transformação em um quadro maior de mediações sobrepostas como camadas diversas no tempo (não seria a obsolescência um desvio na curva do tempo das categorias críticas emancipatórias?), Marcuse evita dois problemas recorrentes nos discursos da esquerda. Isto é, centrar nas mediações estabelecidas em processos de catálise significa evitar tanto a reificação heroica do sujeito revolucionário quanto a adesão ideológica sem qualquer alarme crítico a programas de partido.

Sem a veste heroica, o sujeito revolucionário passa a ser interpretado como parte da produção social, suas tendências e contradições. Em termos dialéticos, o sujeito revolucionário não existe *em si mesmo*, mas “para si mesmo”. Reconhecendo isso, Marcuse insiste na necessidade de pensar sobre a “função social e a posição” de tal subjetividade na sociedade, o que é o mesmo pensar em sua “mediação revolucionária” (Marcuse, 1969a, p. 196). Pois a posição ocupada pela subjetividade revolucionária se estrutura na materialidade de carências vitais extremas, a ponto de a posição revolucionária ser a abolição e destruição do sistema estabelecido que o coloca na posição de miséria vital. A metáfora química da catálise denota tal dinâmica: a possibilidade da mediação revolucionária é composta por elementos que mudam toda a relação social e, a partir da vida que pulsa mesmo sob a repressão social, remarcam-se as contradições internas de um sistema insustentável. A subjetividade revolucionária acompanha as dinâmicas do *Eros* político. A catálise social de *Eros* expressa o que a integração unidimensional de opostos procura obliterar: a existência negativa dos que vivem em bolsões de miséria, dos que estão submetidos pela opressão, dos que esvaziam suas próprias experiências, carências e desejos em nome da heteronomia do mercado.

Marcuse conclui que o sujeito revolucionário tem de se mover em um novo mapa geopolítico. A presença das lutas encampadas pelos movimentos estudantis, ecológicos e das ditas minorias étnico-raciais passam a se reorganizar pela dinâmica de lutas globais que redefinem os territórios políticos à sombra das sociedades unidimensionais. Marcuse, de maneira rara entre seus colegas frankfurtianos, atenta aqui para os acontecimentos presentes nas lutas decoloniais do “Terceiro Mundo”<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Lembremos que a concepção do termo “Terceiro Mundo”, embora com tonalidades pejorativas de submissão substituídas por termos com Sul Global, reflete aqui um lugar terceiro, que não se reduz às margens dos dois extremos da Guerra Fria. De alguma maneira, era essa a intenção original de Alfred Sauvy, quando cunha o termo em seu artigo para o *L'Observateur* em 1952: um lugar terceiro que não se reduz a um dos polos dominantes da

São lutas que ocupam um novo *status* estratégico e são compreendidas no “espaço global de exploração” (Marcuse, 1969b, p. 203). A compreensão catalítica dessas lutas é significativa, pois não reduz o enfrentamento a simplesmente o antagonismo entre campo *versus* cidade, conferindo uma perspectiva mais global da questão. Com o foco localizado no Terceiro Mundo — e na série de transformações que suas lutas apresentavam — rompe-se o binarismo da Guerra Fria com uma nova mediação incrustada no nível global das contradições. Os movimentos de libertação nacional enquanto mediações catalíticas radicais explicitam a instabilidade inerente à sociedade unidimensional (Marcuse, 1971a). Diante das necessidades vitais presentes nesses movimentos, as oposições integradas da sociedade unidimensional passam a não se sustentar. A necessidade vital dos movimentos de libertação nacional — ainda que obsoletas — escancaram o limite do jogo de oposições integradas à reposição das forças representativas do *status quo*.

Além disso, a perspectiva da catálise concebe a mudança dos componentes sociais em conexão entre si. Das lutas no “Terceiro Mundo” aos protestos contra a sociedade afluenta de mercadorias existe um campo de convergência. Uma nova situação a partir da qual Marcuse compreende as mudanças na “lógica dos protestos” que produz uma catálise social de suas relações, com a possibilidade de produção de novas formas de vida, as quais, por sua vez, podem explodir as contradições internas da sociedade unidimensional. Enquanto mediação revolucionária, a catálise opera novas identificações e novas estratégias em promoção das potências negativas de uma Grande Recusa. Há algo que deve ser negado e isso alimenta o campo simbólico dessas lutas em conexão. Termos como “descolonização”, tão próprios das lutas de

---

sociedade de então. Posição fundamental nos termos em que Marcuse, ainda que com algumas possíveis divergências, evidencia em suas críticas à dicotomia política entre capitalismo e comunismo real.

libertação nacional, acabam como signos importantes também nos protestos estudantis, nos movimentos étnico-raciais de reconhecimento, feministas e ambientalistas. Reorganiza o vocabulário e a gramática dos conflitos sociais.

O que não significa a mera somatória de movimentos diversos em um mesmo campo de lutas. Marcuse considera a catálise social como um modo de pensar movimentos de transformação social em escala global. Mas a catálise não deve cair em uma ilusão *quantitativa*. Sob tal marcação, Marcuse repensa a formulação de Lênin (1904) sobre os processos revolucionários, em especial sua célebre frase: “um passo em frente, dois passos atrás”, acompanhando as estratégias de avanço e recuo para o alcance do poder pelos poderes revolucionários. Não é a quantidade de passos para frente, importa a qualidade de suas direções. Assim, Marcuse acompanha o quadro estudantil proposto por Rudi Dutschke, para quem a estratégia não seria “mais passos quantitativos para frente, e sim saltos *qualitativos*” (Marcuse, 1971b, p. 338). É o compasso que se abre entre, de um lado, a longa marcha pelas instituições, transformando-as qualitativamente em vistas de uma ordem social emancipatória e a necessidade de rupturas presentes no campo social e marcada pelas lutas anticapitalistas e suas vertentes nos mais variados movimentos sociais. Talvez possamos dizer que aqui Marcuse implica o pensamento crítico no constante exercício do juízo que pendula entre a reforma e a revolução (Loureiro, 2010).

A fim de reavaliar o conceito tradicional de revolução, a importância da catálise para a Teoria Crítica marcuseana estaria em refletir sobre o aspecto qualitativo da mudança radical. A estratégia de Marcuse torna evidente a *qualidade* na luta por libertação. O que reforça a necessidade de se repensar as mediações que contribuam para nosso entendimento sobre as contradições internas da sociedade unidimensional e sobre a catálise que providencia o “salto desde abaixo”, reorganizando nossas lutas.

A luta por um modo diverso de construção socialista, uma construção ‘desde abaixo’, mas de um “novo lugar de baixo” que não é integrado a um sistema válido das velhas sociedades — um socialismo de cooperação e solidariedade, onde os homens e mulheres determinam coletivamente suas necessidades e metas, suas prioridades e o método de paz da ‘modernização’, suas prioridades e o método e lugar da “modernização” (Marcuse, 1969b, p. 202).

Mas, e no momento atual? O que viria de baixo nos tempos neoliberais, quando “um sistema sem alternativas” torna-se *slogan* de dominação perpétua? Conforme Douglas Kellner e Charles Pierce antecipam (2014, p. 3), Marcuse teria uma importância ímpar na crítica ao neoliberalismo. Todas as suas tentativas para superar a paralisia da crítica, mobilizando as categorias obsoletas da Teoria Crítica a partir de uma mediação radical, catalizadora das experiências de transformação social, são sinais importantes para se pensar alternativas. O mote “não há alternativa”, tão propagado pela ideologia unidimensional — ou neoliberal, que aqui dá no mesmo — mostra-se insustentável. Marcuse se apresenta assim como um crítico na contrarrevolução, compreendendo aqui a ideologia unidimensional justamente como uma conservação contrária a quaisquer forças dissidentes que escapem dos seus eixos integrados.

Para a mudança qualitativa, o passo é reverso: são os movimentos sociais que provocam rupturas no modo crítico, são eles que — em suas catálises — conferem nova dimensão aos tempos das lutas sociais e reconfiguram todo o mapa geopolítico das contradições do capitalismo. Por vezes locais, as lutas por alternativas sociais são muitas vezes abafadas pelos processos unidimensionais que, na incapacidade de integrá-los ao campo ideológico posto, acabam por reduzir essas vozes a um ponto fora da lógica desenvolvimentista de nossos dias, ou a um romantismo utópico distante do que “a realidade realmente pede”. Assim, encaminhamos nossas conclusões para perceber o que pulsa nesses movimentos. E, enfim, notemos que existe um ruído que precisa ser

dimensionado. Seria a isso que Marcuse daria ouvidos. Uma tarefa nada fácil, mas necessária se pensarmos a partir das potências negativas fundamentais para a transformação social. Precisamos apurar nossos ouvidos para o ruído que vem das estruturas rebaixadas da sociedade. E assim, quem sabe ao escutarmos o chão social, encontraremos um significado mais ampliado de nossas lutas, de modo a dar sentido à questão: é possível pensar criticamente?

## Referências

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. O Novo espírito do capitalismo. Trad. Ivone C. Benedetti, São Paulo: Martins Fontes, 2009 [1999].

EHRENBERG, Alain. *O Culto da performance*. Da aventura empreendedora à depressão nervosa. Trad. Pedro F. Bendassoli. Aparecida: Ideias & Letras, 2010 [1995].

FEENBERG, Andrew. Commentaries – I. In: *Marcuse*, 2011 [1992].

FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo. In: *Obras completas de Sigmund Freud (1914-1916) – Introdução ao narcisismo, Ensaios de metapsicologia e outros textos*. Vol. 12. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2010 [1914].

FREUD, Sigmund. O Eu e o id. In: *Obras completas de Sigmund Freud (1923-1925) – O Eu e o id, Autobiografia e outros textos*. Vol. 16. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2011 [1923].

FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. In: *Obras Completas de Sigmund Freud – Edição Standard Brasileira*. Vol. 22. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1933].

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: ADORNO, Theodor W. *et al. Coleção Os pensadores*. Trad. Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha, São Paulo: Abril Cultural, 1975 [1937].

LIPOVETSKY, Gilles. *L'ère du vide*. Essais sur l'individualism contemporaine. Paris: Gallimard, 1989.

KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1985.

KELLNER, Douglas; PIERCE, Clayton. Introduction: Marcuse's adventure. In: *Marxism*. In: Marcuse, 2014.

LÊNIN, Vladimir I. Um passo à frente, dois passos atrás. In: *Obras Escolhidas de V. I. Lênine – Tomo I*. Editorial Avante, 1977 [1904].

LOUREIRO, Isabel. Herbert Marcuse, crítico da democracia burguesa: Revolução ou reforma? In: SOARES, Jorge Coelho (Org.). *Escola de Frankfurt: Inquietudes da razão e da emoção*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

MARCUSE, Herbert. Obsolescence in Psychoanalysis. In: *Marcuse*, 2011 [1963].

MARCUSE, Herbert. *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society*. London, New York: Routledge, 1991 [1964a].

MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional: Estudos da Ideologia da sociedade industrial avançada*. São Paulo: EDIPRO, 2015 [1964b].

MARCUSE, Herbert. *Eros and civilization: A Philosophical inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press, 1955 [1966].

MARCUSE, Herbert. The obsolescence of Marxism. In: *Marcuse*, 2014 [1967].

MARCUSE, Herbert. Revolutionary subject and self-government. In: *Marcuse*, 2014 [1969a].

MARCUSE, Herbert. Re-examination of the concept of revolution. In: *Marcuse*, 2014 [1969b].

MARCUSE, Herbert. The Movement in a new era of repression: an Assesment. In: *Marcuse. The New Left and the 60ths – The Collected papers of Herbert Marcuse*. Vol. 3. Douglas Kellner (Ed.). New York: Routledge, 2005 [1971a].

MARCUSE, Herbert. Correspondence with Rudi Dutschke (1970-1972), 16. April 1971. In: *Marcuse*, 2014 [1971b].

MARCUSE, Herbert. Art and revolution. In: *Marcuse. Collected papers of Herbert Marcuse – Art and liberation*. Vol. 4. Douglas Kellner (Ed.). New York: Routledge, 2007 [1972].



## Como pensar criticamente? Marcuse e os desafios da crítica da ideologia

MARCUSE, Herbert. Ecology and the critique of the Modern societies. In: *Marcuse*, 2011 [1992].

MARCUSE, Herbert. *Collected papers of Herbert Marcuse: Philosophy, Psychoanalysis, and Emancipation*. Vol. 5. Douglas Kellner *et al.* (Ed.). New York: Routledge, 2011.

MARCUSE, Herbert. *Collected Papers of Herbert Marcuse: Marxism, Revolution, and Utopia*. Vol. 6. Douglas Kellner & Clayton Pierce (Ed.). New York: Routledge, 2014.

MARX, Karl. *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011 [1939].

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Trad. Álvaro Pina e Ivana Jenkins. São Paulo: Boitempo, 2010 [1848].

MILLS, Charles Wright. *White Collar. The American middle classes (50<sup>th</sup> Anniversary Edition)*. New York: Oxford University Press, 2003 [1951].

SAUVY, Alfred. Trois mondes, une planète. In: *L'Observateur*, Paris, 14 août 1952.

ŽIŽEK, Slavoj. Como Marx inventou o sintoma? In: ŽIŽEK (Ed.). *Um mapa da ideologia* Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.



# Gurus do engano: agitação fascista e deterioração da personalidade democrática

Thor João de Sousa Veras<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.98.06>

## 1 Introdução

Na conhecida série de publicações *Studies on prejudice*, organizadas por Max Horkheimer nas décadas de 1930 e 1940 no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, o livro *Prophets of Deceit*, escrito por Leo Lowenthal e Norbert Guterman em 1949, desponta como um clássico estudo empírico focado análise do discurso fascista que circulava na mídia americana da época.

Ao se debruçarem sobre a retórica e o conteúdo demagógico empreendido por agitadores em panfletos e plataformas da ultradireita, os teóricos diagnosticaram o que podemos chamar de patologias sociais da esfera pública, a partir da elaboração de um quadro metodológico capaz de identificar as tendências regressivas de um discurso populista.

No centro, constava-se o comportamento conspiratório e neurótico de tais agitadores que reivindicam um núcleo tradicional religioso e supremacista da sociedade, constituíam o que os autores chamam de uma “psicanálise reversa”, um conjunto de ao menos vinte e uma técnicas de manipulação que induziam indivíduos e grupos a voluntariamente endossarem violência contra inimigos fabricados.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina.  
E-mail: [thor.verass@gmail.com](mailto:thor.verass@gmail.com)

Pensando na contribuição destes escritos para elucidação da atualidade desse rebote moral e cultural do populismo de ultradireita bolsonarista, a intenção desse trabalho consiste em reconstruir, em primeiro momento, o diagnóstico de Löwenthal e Guttman e seus entrecruzamentos com Adorno, acerca do discurso demagógico dos agitadores analisados em seus estudos como sintoma de uma patologia social de esfera pública. Em um segundo momento, de modo a mobilizar tendências autoritárias do fascismo tardio que exprimem a atualização das técnicas e retóricas políticas empreendidas pelos novos profetas do enganos — gurus da ultradireita — será analisado o modo como assumem na atual configuração a função de gurus nas diversas plataformas que alastram o conteúdo de sua ideologia, incitados por uma suposta inteligentsia de direita que promoveu tal regressão e a gestou em institutos liberais e em fóruns de ultradireita.

Por fim, para além desse diagnóstico negativo, defenderemos na esteira dos escritos de Löwenthal em colaboração com Adorno nos anos 1930 (em especial a análise de programas de rádio de agitadores de direita nos EUA) um esboço da ideia de uma liderança democrática e do papel da mídia na reforma da consciência progressista, oposta ao irracionalismo dos agitadores fascistas e próxima do que chamo de “personalidade democrática”.

## **2 Demagogia como patologia social da agitação fascista**

Publicado pouco mais de dois anos antes do clássico *Origens do totalitarismo* de Hannah Arendt, 1949, o estudo de Löwenthal tinha como base de análise o mesmo contexto, mas não tinha a intenção de mostrar como o fascismo domina os sujeitos por meio de crueldade e terror, mas sim que, surgindo do interior da crise da democracia liberal e das contradições do capitalismo tardio, estimulava indivíduos a serem

## Gurus do engano: agitação fascista e deterioração da personalidade democrática

complacentes com o regime autoritário e mediante manipulação psicológica, a moldarem atitudes antidemocráticas na sociedade.

Para isso, Löwenthal e seu parceiro de pesquisa, Norbert Guterman, integram o projeto maior de uma materialismo interdisciplinar, seguindo as linhas metodológicas de uma teoria crítica da sociedade e a mais avançada ciência política da época com o auxílio dos estudos psicanalíticos e sociopsicológicos (influenciado por Freud e Erik Erikson) para analisar (qualitativamente) os mecanismos inconscientes, processos argumentativos, estratégias discursivas e esquemas retóricos da agitação fascista presentes nas formas de propagandas, discursos de rádio, panfletos e jornais propalados pelas forças conservadoras em diferentes temas.

Na análise de Lowenthal e Guterman (2021), os discursos

[...] apontam para a desintegração das instituições existentes, a perversão e destruição da democracia, a rejeição dos valores ocidentais, a exaltação do líder, a redução do povo a robôs arregimentados, e a solução de todos problemas sociais a violência terrorista.

Tais mecanismos à primeira vista oferecem um alívio temporário de sofrimento social causado pela depressão econômica, mas, paulatinamente, encorajam aos seus ouvintes a abandonar formas de reflexão e formação da vontade política, enfim, baseadas na prática da autonomia e nos recursos das ciências modernas que conta com evidências para adentar numa prática de hostilidade, paranoia e irracionalidade.

Fundamental para tal análise foi a demarcação proposta pelos autores das cartografias das coordenadas políticas. Tal configuração vai além de uma mera performance de atrizes e atores sociais e indica a formação do caráter e das personalidades em meio a contexto político. a distinção entre um agitador e um ativista. A partir de uma definição muito geral, o “ativismo progressista” que Lowenthal e Guterman

identificaram em suas entrevistas, diria respeito a uma ideia, não reificada, mas ampla de uma “liderança democrática” (ressoando Adorno) como uma forma de pedagogia voltada para emancipação e o pensamento autônomo.

Em outras palavras, se trataria de uma personalidade comprometida com uma concepção de progresso político (autonomia ou autodeterminação) que possa ser difundida nos termos de uma noção de transformação social enquanto reforma ou revolução. O reformista e o revolucionário se tornam tipos ideais que encarnam o papel de um líder progressista, apresentando a si mesmos, simultaneamente, como similar e diferente de seus seguidores: parecido porque tem interesses em comum, diferente porque ele tem talentos especiais em representar tais interesses. Já o agitador, ao invés de enfatizar uma identidade de seus interesses com de seus seguidores, ele personifica (aos modos de um populista autoritário) ser alguém simples, que pensa, vive e sente como o resto da população mais vulnerável aos seus discursos.

O agitador, todavia, não pretende se esforçar para explicitar quais seriam as causas da insatisfação social, apenas mirar a um inimigo inventado e responsabilizá-lo. Enquanto o agitador denuncia “a violação e desapropriação da forma presente social, ele não nomeia os responsáveis pelas patologias sociais, como faz o revolucionário” (Löwenthal; Guterman, 2021). Nesse sentido, Löwenthal e Guterman notam que o agitador é antes de tudo um conservador, um defensor do status quo, pois, ao invés de mobilizar sentimentos para uma mudança social, o agitador não quer organizar uma visão de um mundo melhor, pelo contrário, “o agitador transforma democracia de um sistema de garantias para direitos de minorias para um que meramente afirma o status privilegiado da maioria” (*Ibid.*).

Essa característica do agitador, segundo os autores, se aproximaria dos fascismos da época, tendo em vista que Hitler e

## Gurus do engano: agitação fascista e deterioração da personalidade democrática

Mussonlini negavam o modo de vida democrático em favor de um sistema baseado na liderança carismática. No prefácio de Horkheimer sobre a obra, o autor enfatiza que a “demagogia sempre aparece quando uma sociedade democrática é a ameaça da destruição interna”. Este último componente que marca a característica central do agitador: a demagogia, que composta por uma série de técnicas e recursos manipuladores, molda o pensamento reacionário por excelência do agitador como uma patologia social da esfera pública democrática.

A demagogia que compõe o arsenal retórico da agitação fascista assume o papel do que Freud chama de mal-estar e Löwenthal e Guterman vinculam a noção de doença social (*social malaise*), isto é, uma patologia, se usarmos um termo da teoria crítica mais recente, como uma deformação as bases racionais de circulação do poder na esfera pública democrática. No entanto, a ideia de espaço onde a agitação espalha seu poder se aproximaria mais de uma indústria cultural e de uma cultura de massa que precisaria ser destrinchada

Importante salientar que tal projeto em si não seria meramente metodológico, eles tinham em mente um manual político e pedagógico em que poderíamos identificar os truques usado pelos agitadores, que Löwenthal chama de “código Morse psicológico tapeado pelo agitador e incorporado pelos seguidores”, ou seja, uma “linguagem da destruição”, de modo a desarmá-los e expor o núcleo anômalo da empreitada.

Trata-se de desmascarar os charlatões e o seu modus-operandi. O alvo seria a desconstrução da demagogia suscitada pela agitação entendida como uma patologia política, que mobiliza a raiva e o mal-estar social em um discurso de ódio excludente e focalizado em indivíduos pré-estabelecidos, sem, contudo, remediar e indicar as causas sociais que produzem sistemicamente tal sofrimento.

Nesse sentido, estamos diante de uma legitimação ideológica de uma “narrativa de justificação”, que se adequa ao procedimento de

abstrair uma romantização do discurso do agitador: esse recurso tem como origem nos estudos de Lowenthal na sociologia da literatura e de sua crítica da ideologia autoritária, usada aqui como uma forma de identificar temas recorrentes e decodificá-los.

Para isso, os autores se utilizam de análise de conteúdo e psicanálise como metodologia: primeiro como uma catalogação de temas, topos recorrentes que aparecem nos discursos como imagens depreciativas de “judeus”, “refugiados”, “estrangeiros” que seriam equivalentes a “vermelhos”, “plutocratas”. E em segundo lugar, demonstrar como agitadores transformam seguidores, criam um inimigo espectral construído e criam um mundo hostil onde todos consomem uma desconfiança na democracia, paranoia da manipulação geral, catastrofismo iminente, a ideia de que todos gozam de algo em função daqueles que são autênticos em uma nação.

A este conjunto de “dispositivos manipuladores que fazem pessoas se submeterem em uma escravidão psíquica, Löwenthal e Guterman nomeiam “psicanálise reversa”<sup>2</sup>, que ao invés de oferecer ao paciente uma experiência de autorreflexividade, eles insistem na ferida, aumentando e reforçando comportamentos psicóticos e neuróticos.

É neste momento do “auge paranoico”, que os autores sugerem ocorrer a transformação de pessoa de cidadãos democráticos a sujeitos totalitários. O movimento é duplo: ignorando a pobreza real e as experiências de vulnerabilidade simplificando os problemas e sofrimentos sociais e ignorando as injustiças reais, não localizando as suas causas (capitalismo) e as redirecionando individualmente a

---

<sup>2</sup> Conforme comenta Era Loewenstein, Lowenthal, em suas memórias de Adorno, escreveu: “Tenho orgulho de que Adorno tenha aprovado e usado minha definição abreviada de agitação fascista, bem como de indústria cultural, como 'psicanálise às avessas', ou seja, como dispositivos mais ou menos constantemente manipulados para manter as pessoas em permanente escravidão psíquica, para aumentar e reforçar o comportamento neurótico e até mesmo psicótico, culminando na dependência perpétua de um 'líder' ou de instituições ou produtos”.



Gurus do engano: agitação fascista e  
deterioração da personalidade democrática

personagens específicos, clamando pela “necessária eliminação de pessoas ao invés de uma mudança da estrutura política”.

Em sentido regressivo, tais agitadores clamavam a um retorno a comunidade, ao povo e a nação de modo idealizado e homogeneizado. O mal-estar passa a ser refletido, intensificado, estimulado até que ser canalizado em um inimigo indeterminado. Esse estímulo, relatam os autores, se assemelha ao processo de coçar uma ferida:

O desconforto pode ser comparado a uma doença de pele. O paciente que sofre sente, por instinto, a necessidade de coçar. Se ele seguir o conselho de um médico competente, ele evitará coçar e procurará uma cura para a causa de sua coceira. Mas se ele ceder à sua primeira reação, ele se coçará ainda mais vigorosamente. Esse exercício irracional de automutilação lhe dará algum alívio, mas ao mesmo tempo aumentará sua necessidade de coçar e não curará sua doença de forma alguma. O agitador diz: Continue coçando.

Nesse processo neurótico, o agitador não chega a uma imagem definitiva do inimigo, como os autores mencionam, trata-se de um strip tease infundável, conforme Löwenthal critica, que se usa de imagens desses pretensos inimigos sem promover uma real perspectiva de transformação social, apenas alguns estímulos que, tal como o flautista de Heimlin, enfeitiça a sua audiência com mentiras.

Nessa esteira, o psicanalista Christian Dunker enumera algumas dessas tendências identificadas aparecem de forma recorrente nas investigações de Theodor Adorno: “o pequeno grande homem, a promessa indeterminada, a sobriedade cínica associada à intoxicação psicológica, a apresentação estilizada, a economia da gratidão, o rebaixamento calculado de inibições, a imitação de sentimento, a revelação e o abandono temporário às emoções, o truque do testemunho, assim como o reforço imaginário de “nós” e da comunidade contra os inimigos fabricados.

Como bem nota Dunker (2015), não é o amor, mas a reconfiguração de arcaísmos que organiza a massa e mobiliza a satisfação de estímulos masoquistas. Para compreender e O conceito de “estrutura de personalidade” é mobilizado contra a naturalização de algo inato ou de uma raça constitutiva da humanidade. Para avaliar tais manifestações e atitudes autoritárias, Adorno, acompanhado de pesquisadores, como Daniel Levinson, R. Nevitt Sanford e Else Frenkel-Brunswik, elaboraram questionários que eram avaliados de acordo com um critério psicológico: a escala F, onde F corresponde ao índice de fascismo.

Antes dos estudos da Arendt sobre “Eichmanns e Himmlers”, Adorno identificou um “tipo antropológico” que, na obra *Personalidade autoritária*, era vinculado ao

[...] tipo manipulador: são pessoas simultaneamente frias, sem relações e com um pensamento estritamente tecnológico, mas, em certo sentido, loucas, das quais Himmels constitui um protótipo. E esta unidade notável, entre um sistema delirante e a perfeição tecnológica, parece estar numa fase ascendente, desempenhando novamente um papel decisivo nestes movimentos (Adorno, 2020, p. 28).

Ao final de sua conferência sobre a atualidade da ultradireita na Alemanha de 1967, Adorno (2020) sugere que deveríamos identificar os truques, atribuir realidade, nomes muito dramáticos, descrevê-los com precisão, descrever as suas implicações e, em certa medida, procurar imunizar as massas contra esses truques, porque, afinal, ninguém quer ser estúpido ou, como se diz em Viena, ninguém quer ser “comido por parvo”. É possível mostrar que, no fundo, tudo isto constitui uma gigantesca técnica psicológica para enganar as pessoas, uma gigantesca burla psicológica.

Embora Adorno não fale explicitamente da demagogia populista como uma patologia, mas sim como uma irracionalidade, condição falsa, males sociais, podemos afirmar que o sentido de patologia social em Adorno se aproxima de sua crítica as experiências de sofrimento. A ênfase

## Gurus do engano: agitação fascista e deterioração da personalidade democrática

do vocabulário de uma doença social vem das influências adornianas de sua juventude, como Kierkegaard ou Nietzsche, que diagnosticaram a cultura e as formas sociais que propagavam sofrimento e morte. Mas o sentido de doença social, quando relacionado ao problema do populismo, se aproxima do que Adorno pensou acerca da “personalidade autoritária”, como uma forma de vida danificada. Logo, uma patologia social em Adorno se refere a uma doença negativa, tal como o antissemitismo, como expressão coletiva de uma manifestação doentia; o nacionalismo e o autoritarismo como expressões de doenças psíquicas que se elavam em um sentido social mais amplo.

Em última instância, apesar da ideia de patologia social poder expressar tais formas danificadas, Adorno está se remetendo ao populismo e ao fascismo como partes de uma doença maior: a sociedade em sua completude, que padece de uma doença da razão, uma doença em sua totalidade negativa. As doenças da razão têm uma conexão importante com a retórica demagógica: na análise adorniana da astrologia que circula na boca de agitadores demagogos, se referem a “superstição de segunda-ordem”, uma forma de distorção da razão que é fundamental para a propagação do irracionalismo. Nessa esteira, para Adorno, a astrologia é uma “pseudo-racionalidade”, um processo social que institucionaliza a ansiedade de modo a ser manipulado em torno de gratificações imaginárias, levando água para o narcisismo de indivíduos e satisfazendo as suas necessidades.

### **3 Gurus do engano e a nova agitação do fascismo tardio**

Apesar de estarmos tratando de um universo de técnicas de manipulação que, segundo o alerta de Lowenthal e Guterman, devem ser compreendidas a luz do seu contexto sócio-histórico (evitando anacronismos), elas podem iluminar também dinâmicas contemporâneas de regressão política que se assemelham aquelas

replicadas nas primeiras décadas do século XX. Basta lembrar que, no seu prefácio a edição de 1969 de *Profetas do Engano*, (escrito em meio a guerra do Vietnã e dos movimentos pelos direitos civis), Marcuse é categórico em dizer a retórica, o tom e o vocabulário do agitador passava a ser basicamente a mesma, mas o seu uso teria se modificado: agora inclusive políticos legítimos mobilizam a exploração da frustração generalizada. Na mesma medida, mais de cinquenta anos depois, no posfácio da edição lançada ano passado na Alemanha por Carolim Emcke, a jornalista vê a atualidade da pesquisa afirmando que Lowenthal forneceu os insights da estrutura de pensamento de movimentos populistas de direita contemporâneos, como os antivacinas e negacionistas da covid na Alemanha e grupos conspiratórios como o QAnon.

Mas essa autocompreensão passa a se alterar no século XX, na medida em que o indivíduo moderno tardio, influenciado pelas alterações na organização social do capitalismo neoliberal, torna-se cada vez mais ambivalente em sua constituição básica. Embora possa moldar sua vida de forma autônoma como nunca antes, ela também está sujeita a restrições sociais. O processo de modernização nas sociedades neoliberais assume uma outra dinâmica que podemos chamar, na esteira de Nachtwey, de uma modernização regressiva:

[...] desenvolvimentos caracterizados por uma simultaneidade contraditória de modernização e contramodernização. A mudança de normas e o aumento da sensibilidade à discriminação abrem o espaço político, mas também produzem fechamentos e novos conflitos. O conhecimento também é competitivo nessas condições: embora os indivíduos tenham mais educação e técnicas de aquisição de conhecimento, paradoxalmente eles sabem cada vez menos sobre a realidade. Com o aumento dos riscos globais, surge uma dependência

## Gurus do engano: agitação fascista e deterioração da personalidade democrática

do conhecimento de terceiros, em particular da experiência científica (Nachtwey, 2016)<sup>3</sup>.

Como reforçam Amlinger e Nachtwey, no contexto da modernidade tardia, as conotações de liberdade assumem caracteres muito distintos. Ou melhor, revistamos que, na modernidade tardia, a liberdade apresenta um contexto paradoxal e ambígua. Similar ao imbricamento entre desenvolvimento e arcaísmo, aquilo que o filósofo social Chico de Oliveira (1999) cunhou como um ornitorrinco, que resultado da modernização regressiva à brasileira, alia liberalismo ao autoritarismo dando vazão a um “totalitarismo liberal”, que emergiu com o neoliberalismo e a globalização econômica no final do século XX, “um novo tempo do mundo”, marcada pelo processo maior de “brazilianização do mundo” (Arantes, 2019), que se espalhou da periferia pra o centro com a crescente precarização e a insegurança econômica generalizado no ocidente.

Todos esses aspectos, institucionalizados em políticas e ações de governos, ou replicados nas redes sociais e coletivos e movimentos que emergiram ou se consolidaram durante a pandemia fazem parte do que durante esta tese vamos nomear, a partir de um tipo ideal desenvolvido em um complexo e exaustivo estudo repleto de entrevistas e depoimentos, intitulado “*Gekrankte Freiheit*”, publicado recentemente por dois sociólogos alemães, Carolim Amlinger e Oliver Nachtwey (2022), de “autoritarismo libertário” e que encontraram na Alemanha o núcleo mais organizado desse novo tipo social, dessa aliança neoconservadora, embora consigamos identificar ressonâncias em outros lugares, conforme exemplificaremos no decorrer desta tese. Nessa lógica,

O autoritarismo libertário luta contra a falsa autoridade em nome de uma verdadeira: a liberdade. No entanto, não é mais realizado por uma poderosa figura líder, mas o próprio indivíduo que se autoriza com um

---

<sup>3</sup> Cf. também Reckwitz, 2021.

líder de si mesmo. Os autoritários libertários também participam de um “pensamento de poder” binário, que exhibe sua própria superioridade como a fraqueza do oponente. Enquanto o próprio grupo é glorificado, há “criminalidade” em relação ao grupo estrangeiro (*Ibid.*, p. 71).

Esse modelo de autonomia sem qualquer lastro de solidariedade compõe o que chamamos de “populismo libertário de ultradireita”. Trata-se de um formato de populismo como um movimento que captura pautas de libertarianismo progressistas, tais como aquelas que circulavam no *occupy*, uma espécie de horizontalismo insurgente que, conforme Mudde e Rovira Kalwasser (*Ibid.*, p. 96) ressaltam, o papel do líder não tem tanta relevância quanto nos formatos autoritários mais clássicos. De acordo com Amlinger e Nachtwey:

As pessoas que examinamos se rebelam desafiadoramente contra as convenções sociais, são animadas pelo impulso anárquico de impor suas preocupações contra todas as resistências externas. Às vezes, eles desenvolvem uma atividade destrutiva incansável, que é virada como uma coragem heroica para se defender. Seu autoritarismo é libertário porque representa uma defesa contra qualquer forma de restrição de comportamento individual. Uma ideia negativa de liberdade continua nele, na qual o indivíduo se localiza em contraste com a ordem social. Os autoritários libertários não se identificam com uma figura líder, mas consigo mesmos, sua autonomia (*Ibid.*, p. 45).

Por esta razão, Habermas chamou este fenômeno de um novo tipo de “extremismo centrista”, que oscila entre eleitores de esquerda e direita, mas, que, todavia, mantém a gramática da liberdade como central e um sentimento antissolidário e antiestatista como polo aglutinador de suas demandas. Nesse sentido, os novos gurus seriam eles mesmos.

A fim de investigar tal tipo antropológico, três diferentes casos foram selecionados paradigmáticos na avaliação : no *primeiro caso*, Amlinger e Nachtwey entrevistaram online cerca de 1150 participantes de grupos de *Telegram* e presencialmente em torno de 45 protestantes que

## Gurus do engano: agitação fascista e deterioração da personalidade democrática

estiveram presentes em manifestações em Leipzig e tem em comum um plano de fundo no qual nem todos são de direita, mas historicamente estiveram alinhados com algum grupo alternativo, tais como praticas esotéricas, yoga e atividades que procuram harmonia interior.

Mas também há aquelas e aquelas que tem uma visão de mundo hedonista, e, por esta razão, reproduzem uma visão de mundo ultraindividualista, e estão mais propensas a endossar teorias da conspiração e a rejeitar a democracia representativa como se fosse um complô contra a individualidade e a noção de desempenho que tanto veneram. Não é à toa que em sua maioria estão filiados e filiadas à AfD, partido de ultradireita abertamente antidemocrático e endossam o título de “pensadores laterais” como um protótipo do “autoritário libertário”: a educação, a saúde e o bem-estar devem ser garantidos e afirmados como fruto de uma autodeterminação, por esta razão, são a favor do homeschooling, do tratamento homeopático e práticas sociais que não tenham interferência externa.

No *segundo caso*, Nachtwey e Amlinger analisam figuras de intelectuais que endossaram a narrativa negacionista da pandemia em nome do signo da liberdade. Curiosamente, tais intelectuais variam em diversos espectros políticos, mas se identificam em uma cruzada em nome da liberdade de expressão e os interesses da maioria, para, claro, defender interesses particulares. O que une, de fato, tais intelectuais, é o que nomeiam de “cultura do cancelamento” que formaria um grupo de inimigos em comum: a chamada política identitária de minorias anteriormente excluídas, bem como as supostas “elites” da ciência, da mídia e do Estado.

Para Nachtwey e Amlinger, tais intelectuais representam uma reação regressiva ao movimento progressista dos últimos anos em termos de inclusão e integração de minorias, bem como a relevância de

autoridades públicas no combate da pandemia, como a organização mundial da saúde, a mídia e os órgãos governamentais de saúde pública.

Ao analisar intelectuais como Hans-Ulrich Gumbrecht, Peter Sloterdijk e Giorgio Agamben, os autores identificam três elementos que entrecruzam na retórica negacionista empregada:

[...] a crítica intelectual excessiva às medidas estatais no decurso da pandemia do coronavírus, a luta nostálgica de classes contra a política de identidade de grupos marginalizados e a transferência de um pensamento pós-moderno anteriormente anti-hegemônico em posições libertárias-autoritárias (*Ibid.*, p. 133).

No *terceiro e último caso*, Nachtwey analisa uma pesquisa que foi realizada no período prévio a pandemia com eleitores da AFD, o partido de extrema direita chamado “Alternativa pela Alemanha”. Já naquela época, Nachtwey identifica os “rebeldes agressivos” e sua característica personalidade “autoritária libertária” marcada por um histórico de “rupturas bruscas em seus empregos”, forte isolamento social, um prazer destrutivo e sádico contra imigrantes, raiva contra minorias e disponibilidade para a violência. Logo, a subversão como princípio destrutivo se torna o elemento unificador dessa nova rebelião libertária.

Todos esses aspectos passam a ser justificados numa narrativa em que seus direitos individuais foram feridos por forças sociais organizadas para destruir a liberdade. Conforme relata Nachtwey, juntamente com a Compact, uma ONG que trata de questões ambientais e sociais e é abertamente anti-extrema direita, “queríamos descobrir por que algumas pessoas comprometidas com preocupações progressistas desenvolvem uma afinidade com a AfD”. Para este fim, Nachtwey realizou dezesseis entrevistas biográficas-narrativas com pessoas que criticaram a campanha progressista da Compact. Entre muitos dos entrevistados, Nachtwey identificou que sempre desprezam as autoridades, têm dificuldade em se submeter a convenções e continuam em conflito com seu ambiente.



## Gurus do engano: agitação fascista e deterioração da personalidade democrática

Esse sintoma indica que, diferente da personalidade autoritária analisada na série de estudos sobre o preconceito do grupo de Adorno em Berkley ou de Lowenthal em relação aos agitadores fascistas e do rebelde autoritário de Erich Fromm essa nova forma de autoritarismo não tem necessariamente a figura de um *Führer* ou líder como central, visto que usam um vocabulário da liberdade, de autossuficiência, soberania individual, e também de certos elementos progressistas (muitos ex-eleitores da esquerda, que circulam em ambientes de crítica ecológica, partido verde, esoterismo místico, terapias alternativas e homeopáticas) que não estava presente nas pesquisas da década de 40, mas são autoritários pois sempre veem planos secretos e obscuros com o qual a democracia não pode ser um meio de negociação, pelo contrário, é um impedimento e favorecimento a minorias que fariam parte de complôs conspiracionistas.

O que chama atenção na análise de Nachtwey é a identificação de um subgrupo de autoritários libertários que compõe uma camada bem-sucedida profissionalmente da sociedade, além de bem integrada e abastada, que se identifica com a ideologia neoliberal e gera um preconceito a minorias que não tem o mesmo desempenho econômico que eles, considerando-os como “parasitas sociais que não querem se integrar”. Trata-se de uma classe média perigosa que se vê ressentida diante de políticas sociais do Estado alemão e procura dissipar toda agressividade e rebeldia contra aqueles que acabam se beneficiando de auxílios sociais. Nesse estrato social específico, expressamente fruto da modernidade tardia e do neoliberalismo, Nachtwey confere o título de “inovador autoritário”, que tem na liberdade o seu baluarte.

Importante frisar que não se trata apenas de uma tendência ou um indício, um tipo ideal elaborado nas pesquisas, mas sim uma realidade preocupante de uma nova personalidade antropológica (sentido de Horkheimer pensando o fascista) que ,para o governo alemão, por exemplo, é visto como mais perigoso que o jihadismo. Para

compreender o perigo, dois exemplos aclaram essa ameaça. Pasmem que, em setembro de 2022, um protestante *Querdenker* foi requisitado por um funcionário de posto de gasolina no oeste da Alemanha a usar a máscara por legislação estatal, quando este recusou atendê-lo, foi alvejado e morto a queima roupa pelo autoritário libertário que se colocou como uma vítima que teve direitos violados, isto é, que teve sua liberdade ferida pelo Estado<sup>4</sup>.

Mais recente ainda, uma amostra do potencial violento foi interceptada nesta última quarta-feira, quando cerca de 25 pessoas (dentro muitas outras investigadas, 21 mil ativas) foram presas em uma megaoperação (3000 agentes) de autoritários libertários (*reichburgers*, *querdenkers*, jornalistas da ultradireita, juízes, médicos, e inclusive um descendente de família real, o tal do príncipe de Reuss que teria um papel central na trama) queriam explodir o Reichstag, o parlamento alemão.

No comunicado do MP de Karlsruhe, consta que a célula desmantelada tinha como objetivo superar o constitucionalismo e a ordem estatal na Alemanha e substituí-la por uma forma de Estado própria — projeto que contaria com o uso de violência para se opor a ordem fundamental liberal e democrática da república federal da Alemanha<sup>5</sup>.

O nosso equivalente doméstico do inovador-autoritário aparece aqui no Brasil como representante eminentemente do que podemos entender como bolsonarismo, cujo tipo social mais disseminado seria aquele que Rodrigo Nunes (2022) chama de “empreendedor social” e que nomeio aqui de “batalhador da liberdade”. Tais batalhadores foram

---

<sup>4</sup> Covid rage: Asked to put on mask, angry customer kills petrol station worker in Germany. In: *Wionews*, 21 set. 2021. Disponível em: <https://www.wionews.com/world/covid-rage-asked-to-put-on-mask-angry-customer-kills-petrol-station-worker-in-germany-414648>. Acesso em: 20 dez. 2022.

<sup>5</sup> Hill, Jenny. Reichsbürger: German 'crackpot' movement turns radical and dangerous. In: BBC, 7 dez. 2022. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-europe-63889792>. Acesso em: 20 dez. 2022.

## Gurus do engano: agitação fascista e deterioração da personalidade democrática

encontrados nas pesquisas que Rosana Pinheiro Machado e Debora Diniz realizaram nos perfis de apoiadores a tentativa de golpe no dia 8 de janeiro:

[...] the high prevalence of users designating themselves as businesspeople and entrepreneurs is a political and religious phenomenon that rejects the working-class identity. It derives from a combination of strong free-market ideology and prosperity ethics from neo-Pentecostal evangelicals.<sup>6</sup>

Essas figuras que podemos nomear como “contrapúblicos conservadores de direita”<sup>7</sup>, formações contrahegêmicas que surgem da esfera pública para propagar uma forma de política paradoxal em três sentidos: primeiro porque mobiliza uma direita anti-autoritária contra a ditadura militar, mas que todavia o apoiou pragmaticamente em torno de uma campanha que abertamente defendia o golpe; segundo porque atribui uma dimensão antissistêmica a posicionamentos reacionários, por meio da política de choque e do politicamente incorreto, angariando eleitores que não são da ultradireita a defenderem discursos de ódio contra minorias, e ao mesmo tempo serem contra políticas afirmativas ou compensatórias como cotas raciais e programas de transferência de renda.

E, por fim, o terceiro paradoxo seria se apresentar como antissistema, estando e ocupando posições centrais de poder, como no caso da pandemia. Todos esses paradoxos culminam no método do bolsonarismo que Marcos Nobre (2022) nomeia de caos institucional em nome da ordem — um movimento que consegue, em nome do sistema, dentro da democracia, ser antissistema e assim erodir suas instituições

---

<sup>6</sup> Pinheiro Machado, Rosana *et al.* Examining Support for the 2023 Brazilian Coup Attempt: Gender Stereotypes and Occupational Trends in a Radicalised Digital Ecosystem. In: *Global Network on Extremism and Technology*, 21 ago. 2023. Disponível em: <https://gnet-research.org/2023/08/21/examining-support-for-the-2023-brazilian-coup-attempt-gender-stereotypes-and-occupational-trends-in-a-radicalised-digital-ecosystem/>.

<sup>7</sup> Verbete Bolsonarismo in Szwako; Ratton, 2022; Rocha *et al.*, 2022.

internamente — o mesmo mecanismo que Przerworski chamou de autoritarismo furtivo. Mas o ponto é que o núcleo desse paradoxo consiste em um método específico: na captura da ultradireita e desse novo tipo social de instrumentos emancipatórios para reforçar a dominação.

A captura elitista nesses casos opera uma ressignificação semântica de avanços normativos resultantes de lutas morais que moldaram a modernidade tardia. Portanto, se partimos da hipótese geral relativa a uma paulatina captura da gramáticas de um conceito emancipatório como liberdade e de uma estratégia política como o populismo que deveria ser progressista e se reverteu em seu contrário: reforço a dominação neoliberal (Slobodian, 2021). de um vocabulário progressista que passa a ser capturado (Anderson, 2023) por elites de bilionários que financiam institutos liberais ideológicos no sentido mais amplo do termo (Illouz, 2023)<sup>8</sup>:

[...] vieses e erros de pensamento que são efeitos das limitações inerentes à nossa atenção e raciocínio, mas também são sistematicamente moldados pelo conjunto de ideias difundidas por várias organizações financiadas por bilionários conservadores e libertários que visam minar e destruir a democracia.

#### 4 A personalidade democrática

Mas e a democracia? Lowenthal, Guterman e Adorno não estariam interessados em fornecer elementos políticos que fossem além da arte e da filosofia como forma de transformação social? A posição de Adorno, como não deixa de ser, apresenta ser ambivalente: Adorno considera a sobrevivência do nacional-socialismo na democracia como

---

<sup>8</sup>. Neste caso, Illouz faz referência aqui a Jeff Yass e Arthur Dantchik que financiariam o *think thank israelense Forum Kohelet*. No caso brasileiro, vale ler a rede que patrocina os institutos liberais em Rocha, 2023.

## Gurus do engano: agitação fascista e deterioração da personalidade democrática

potencialmente mais ameaçadora do que a sobrevivência de tendências fascistas contra a democracia. No entanto, interpretações recentes procuram uma residual teoria da democracia nas reflexões de Adorno acerca dos fenômenos de demagogia e de liderança democrática nos Estados Unidos.

No seu texto seminal “Liderança democrática e manipulação da massa”, Adorno defende que sob as condições de uma sociedade moderna de massa, a liderança democrática deve ser definida negativamente como uma crítica, tanto intelectual quanto prática, do autoritarismo e da antidemocracia. Adorno está mais interessado em articular habilidade para identificar e desarmar ideológicas fixas e distorcidas e não as reproduzir, do que oferecer um conjunto de procedimentos que formariam o pensamento e a estrutura de uma sociedade democrática. De fundo, o interesse de Adorno seria formular uma espécie de manual onde estaria listado as técnicas de propaganda que seriam advogadas para propagar o núcleo antidemocrático da sociedade.

De acordo como Mariotti (2016), Adorno teria sido um crítico da democracia liberal, apesar de ainda apostar na possibilidade de uma forma de democracia mais substancial como forma de vida que pudesse ensinar a ouvir “apelos dissonantes”. Essa atividade democrática, traduzida em termos dialéticos negativos, a democracia envolve um “comportamento” experiencial para ver e ouvir o “não idêntico”, ou aquelas qualidades rebeldes da vida moderna que resistem ao motivo do lucro ou imperativos da conformidade.

Essa abertura a diferença, uma forma de prática de alteridade, pode ser perseguida no desenvolvimento de capacidades críticas e democráticas que, todavia, não recaem nas formas de hierarquia e dependência que o capitalismo tardio circunda ao cidadão. Um líder democrático trabalha com pessoas comuns — como iguais — para identificar e cultivar as possibilidades de resistência e autogoverno já

presentes em suas vidas: “qualquer um que possa estimular a capacidade de pensamento crítico de outras pessoas é um líder democrático”. Em outras palavras, a liderança democrática está vinculada a uma forma de pedagogia para a emancipação, que promove uma consciência crítica que vazão para novas formas de resistência.

Temos que chamar atenção para os interesses drásticos daqueles a quem a propaganda se dirige. Isto aplica-se, particularmente, aos jovens, a quem temos de alertar contra a disciplina militar sob qualquer forma, contra a supressão da sua esfera privada e do seu estilo de vida. Além disso, é preciso alertá-los contra o culto da chamada ordem. E da transformação em fetiche, de tudo que é militar (Adorno, 2020, p. 29).

A crítica da ideologia, como nos lembra Adorno, ainda é a mais potente para resistir ao avanço da pós-verdade e do negacionismo, representados aqui pelo que chamo de liberdade negativa:

E, por isso, independente do combate político com meios puramente políticos, é necessário enfrentá-los no seu próprio terreno. Mas não se trata de opor uma mentira a outra mentira, procurar ser tão esperto como eles, mas sim contrariá-los, com a força penetrante da razão, e com a verdade não ideológica (Adorno, 2020, p. 29).

## Referências

ABROMEIT, John. A Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e a persistência do populismo autoritário nos Estados Unidos. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 22, n. 1.

ADORNO, Theodor W. Types and Syndromes. In: ADORNO *et al.* The Authoritarian Personality. New York: Harper & Row, 1950.

ADORNO, Theodor W. Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda. In: ARATO, A.; GEBHARDT, E. (Org.). *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum, 1951.

ADORNO, Theodor W. *Ensaio de psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Unesp, 2015.

Gurus do engano: agitação fascista e  
deterioração da personalidade democrática

ADORNO, Theodor W. *Estudos sobre a personalidade autoritária*. Trad. Francisco L. T. Correa, Virginia Helena F. da Costa, Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Unesp. 2019.

ADORNO, Theodor W. *Aspectos do novo radicalismo da direita*. Lisboa: Edições 70, 2020.

AMLINGER, Carolim; NACHTWEY, Oliver. *Gekränkte Freiheit*. Aspekte des libertären Autoritarismus. Cover: Gekränkte Freiheit. Suhrkamp Verlag, Berlin 2022

ANDERSON, Elizabeth. *Hijacked: How Neoliberalism Turned the Work Ethic Against Workers and How Workers Can Take It Back*. MIT Press, 2023.

ARANTES, Paulo. *A fratura brasileira do mundo*. Lisboa: Cadernos Ultramares, 2019

DUNKER, Christian. Apresentação à edição brasileira. In: *Ensaaios sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: UNESP, 2015.

ILLOUZ, Eva. *The emotional life of populism: how fear, disgust, resentment, and love undermine democracy*. Polity Press, 2023

JANSEN, Peter Ewin; ENGEL, I. Leo Löwenthal and Herbert Marcuse: Analysis of the Enemy and Volumes from the Marcuse Archive. In: Aubert, I., Nobre, M. (Org). *The Archives of Critical Theory*. Springer, Cham. 2023. Disponível em: [https://doi.org/10.1007/978-3-031-36585-0\\_14](https://doi.org/10.1007/978-3-031-36585-0_14).

JONES, P. K. Appendix: Adorno, Theodor W. 'Introduction to Prophets of Deceit' (1949, previously unpublished). In: *Critical theory and demagogic populism*. Manchester: Manchester University Press, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.7765/9781526123442.00017>.

LOEWENSTEIN, Era. In Dark Times: Psychoanalytic Praxis as a Form of Resistance to Fascist Propaganda. In: *Psychoanalytic Inquiry*, v. 43, n. 2, 2023.

LOWENTHAL, Leo. GUTERMAN, Norbert. Portrait of the American Agitator. In: *Public Opinion Quarterly*, v. 12, n. 3, 1948. Disponível em: <https://doi.org/10.1086/265973>.

LÖWENTHAL, Leo; GUTERMAN, Norbert. *Prophets of Deceit*. A study of the Techniques of The American Agitator. Nova Iorque: Verso Books, 2021.

MARIOTTI, Shannon L. *Adorno and Democracy: The American Years*. Lexington, Kentucky: University Press of Kentucky, 2016.

NACHTWEY, Oliver. *Die Abstiegs-gesellschaft*. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne. Suhrkamp, Berlin 2016.

NOBRE, Marcos. *Limites da democracia*. De junho de 2013 ao governo Bolsonaro. Todavia, 2022.

NUNES, Rodrigo. *Do transe à vertigem*: Ensaios sobre bolsonarismo e um mundo em transição. São Paulo: Ubu, 2022

OLIVEIRA, Francisco. Privatização do público, destituição da fala e anulação da política: o totalitarismo neoliberal. In: OLIVEIRA, F.; PAOLI, M. C. (Orgs.). *O sentido da democracia*: políticas do dissenso e a hegemonia global. Petrópolis: Vozes, 1999.

OZDAL, A. M.; HOVEIDA, E. N. Why is there a growing authoritarianism in 21th century? An analysis of neoliberal making of new authoritarian leaders, Frankfurt School revisited. In: *The Oracle*, v. 15. Disponível em: <https://oracle.journals.yorku.ca/index.php/default/article/view/11> 2021.

PINHEIRO MACHADO, Rosana *et al.* Examining Support for the 2023 Brazilian Coup Attempt: Gender Stereotypes and Occupational Trends in a Radicalised Digital Ecosystem. In: *Global Network on Extremism and Technology*, 21 ago. 2023. Disponível em: <https://gnet-research.org/2023/08/21/examining-support-for-the-2023-brazilian-coup-attempt-gender-stereotypes-and-occupational-trends-in-a-radicalised-digital-ecosystem/>

RECKWITZ, Andreas. *The End of Illusions*: Politics, Economics and Culture in Late Modernity. Cambridge: Polity, 2021

RENSMANN, Lars. Leo Lowenthal's Critical Theory of Populism and the Crisis of Liberal Democracy. In: *APSA Preprints*.

ROCHA, Camila *et al.* *The Bolsonaro Paradox*: The Public Sphere and Right-Wing Counterpublicity in Contemporary Brazil. Springer, 2022

ROCHA, Camila. *Menos Marx, mais Mises*: o liberalismo e a nova direita no Brasil. São Paulo: Todavia, 2023.



Gurus do engano: agitação fascista e  
deterioração da personalidade democrática

SIPLING, William. *Applying and extrapolating prophets of deceit: heuristics of 'agitator' identification through löwenthal and guterman's analysis. How to Critique Authoritarian Populism*, 2021. Disponível em: [https://doi.org/10.1163/9789004444744\\_019](https://doi.org/10.1163/9789004444744_019).

SLOBODIAN, Quinn. The Backlash Against Neoliberal Globalization from Above: Elite Origins of the Crisis of the New Constitutionalism. In: *Theory, Culture & Society*, v. 38, n. 6, 2021.

STOLL, Karin. Leo Lowenthal's legacy: The relevance and response of critical theory to authoritarianism, austerity and antisemitism today: An interview with Martin Jay. In: *Studia Litteraria et Historica*, v. 10, article 2551, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.11649/slh.2551>.

STOLL, Katrin; JAY, Martin. Leo Lowenthal's Legacy: The Relevance and Response of Critical Theory to Authoritarianism, Austerity and Antisemitism Today. An Interview with Martin Jay. In: *Studia Litteraria et Historica*, v. 10.

SZWAKO, José; RATTON, José Luiz. *Dicionário Dos Negacionismos No Brasil*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 2022.



# Entre redistribuição e reconhecimento: uma atualização do debate entre as teorias da justiça de Axel Honneth e Nancy Fraser<sup>1</sup>

*Guilherme de Sá Nunes*<sup>2</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.98.07>

## 1 Introdução

Desde a década de 1990, mais precisamente a partir da queda do muro de Berlim e após o fim da União Soviética, as sociedades ocidentais vêm se deparando com uma nova configuração dos conflitos políticos. Os pleitos por redistribuição de riquezas, antes predominantes nos movimentos sociais desde o século XIX, passaram a dividir espaço com uma nova e peculiar demanda por reconhecimento da diferença. Não mais ancorados apenas em argumentos contrários à uma dominação de caráter econômica, grupos da sociedade passaram a se mobilizar para frearem o que eles entenderiam como uma dominação cultural. São segmentos que defendem os seus próprios traços distintivos, como nacionalidade, etnia, raça, gênero, dentre outros (Fraser, 2006).

Atenta a esse movimento, os cientistas sociais passaram a divergir entre si quanto à identificação do conjunto das injustiças presentes no convívio social bem como acerca dos mecanismos que os reproduzem. O debate se polarizou dentre aqueles que enxergam, por um lado, que a

---

<sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

<sup>2</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Mestre em Sociologia Política pela Universidade Vila Velha (UVV). E-mail: [guilherme\\_sa3@hotmail.com](mailto:guilherme_sa3@hotmail.com)

redistribuição econômica seria a solução para as dominações existentes e, de outro, aqueles que concebem políticas de reconhecimento das diferenças como medidas aptas a solucionar as patologias da contemporaneidade.

Nancy Fraser e Axel Honneth são dois filósofos que se inserem e se destacam nessa empreitada e tentam construir modelos teóricos que expliquem as origens das relações de dominação no mundo hodierno. Ambos os teóricos buscam integrar a redistribuição e reconhecimento, no entanto fazem isso de modos completamente distintos. Em síntese, Fraser aduz que a economia capitalista seria uma esfera social com relativa autonomia e que, por isso, conseguiria, por si só, produzir injustiças que lhes são inerentes. Por outro lado, referida autonomia não é atribuída por Honneth, que defende que a economia estaria subordinada as relações de reconhecimento intersubjetivas que, quando deficientes, seriam capazes de produzir as mais diversas injustiças, até mesmo aqueles que Fraser denomina como de caráter econômico.

O debate entre os dois pode, assim, ser compreendido a partir de diversas obras que compõe as suas literaturas. Todavia é em *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, que eles se aprofundam e tentam rebater o argumento um do outro. De acordo com Bressiani (2010), o melhor modo de se compreender a controvérsia entre os dois é analisá-la sob a ótica das teorias sociais que elaboram. De acordo com ela, ambos filósofos estabelecem como fundamento normativo de suas teorias a razão comunicativa de Jürgen Habermas. Os dois se valeriam da virada comunicativa empreendida pela teoria habermasiana e a estabelecem como o ponto de partida de seus próprios empreendimentos filosóficos. No entanto, apesar de ambos elaboraram teorias sociais normativas, inspiradas na razão comunicativa de Habermas, fundadas em conflitos normativos e subsidiada por interações intersubjetivas linguisticamente intermediadas, cada um dos

teóricos se direcionaram para rumos distintos quando apontam para as origens dos conflitos sociais.

Bressiani (2010) explica que a razão disso acontecer está no fato de os dois possuírem distintas concepções de sociedade o que os levam, por conseguinte, a divergirem quanto à identificação dos mecanismos produtores de injustiças no convívio social. É por esse motivo que, segundo ela, a compreensão da controvérsia travada entre os dois deve perpassar necessariamente pela análise do modo pelo qual cada um deles enxergam a sociedade e como a teorizam. Sendo assim, a partir de uma revisão bibliográfica, o objetivo do presente artigo consiste numa tentativa de esclarecer, ainda que de forma esquemática, os principais elementos que compõe suas teorias. Por fim, objetivamos demonstrar que seus modelos teóricos foram atualizados a partir de publicação de obras mais recentes, notadamente com *O direito da liberdade* escrito por Honneth e *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica* por Fraser em coautoria com Rahel Jaeggi. Isso a princípio demonstra que o debate talvez possa ter adquirido novas formatações no que tange às suas teorizações da sociedade.

O presente texto encontra-se formatado em três seções. Antes de apresentarmos as teorias de Honneth e Fraser optamos, na primeira, por delimitarmos as origens e ambições da Teoria Crítica, corrente filosófica a que ambos se encontram atualmente filiados. Nessa primeira parte avançaremos sobre a teoria social de Habermas com o intuito de esclarecer as bases pelas quais as teorias de Fraser e Honneth se ancoram. A segunda e terceira seção serão dedicadas, respectivamente, a apresentação sumária dos modelos teóricos desenvolvido por Honneth e Fraser a fim de indicar qual seria a formatação atual de suas concepções de sociedade após a publicação de suas obras mais recentes. Por fim o artigo é finalizado com algumas considerações de caráter mais sugestivo de pesquisas que se revelam profícuas e que poderiam ser realizadas no futuro.

## **2 Teoria Crítica e razão comunicativa de Habermas: as bases normativas para as teorias de Honneth e Fraser**

Antes de adentrarmos mais precisamente nas complexas questões teóricas que permeiam o pensamento sócio político de Nancy Fraser e Axel Honneth, reputamos primordial antes demarcarmos o campo intelectual a que estão filiados. Hoje, ambos são considerados membros da tradição filosófica conhecida como Teoria Crítica, também denominada como “Escola de Frankfurt”. Trata-se de uma vertente teórica vinculada ao Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, fundado em 1924 por Max Horkheimer, Felix Weil e Friedrich Pollock cujo principal objetivo era promover estudos sociais a partir da obra de Karl Marx, que, naquela época, sofria elevada marginalização no meio acadêmico mundial (Nobre, 2004).

Horkheimer, em um artigo de 1937 e intitulado *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, busca estabelecer os princípios fundamentais da Teoria Crítica, em oposição ao que ele denomina como Teoria Tradicional. Para ele, o teórico crítico é aquele que não se contenta a apenas descrever o funcionamento da vida humana em sociedade, mas antes o faz com o objetivo de identificar e compreender as patologias que inibem a emancipação dos seres humanos das relações de dominação que impregnam a ordem social. Portanto, a busca por potenciais emancipatórios bem como a identificação e superação dos obstáculos que impedem a sua efetividade é a matriz dessa vertente filosófica (Nobre, 2003).

A Teoria Crítica se funda, assim, na ideia de que a possibilidade de emancipação já se encontra inscrita na própria organização social vigente, não sendo, portanto, algo externo a ela. Não caberia à teoria se limitar unicamente a descrever o que existe no mundo real, mas buscar identificar as circunstâncias que ensejam supressões e inibições aos principais valores compartilhados pelas sociedades modernas, como a

liberdade e a igualdade. Essa orientação é fortemente inspirada na teoria marxista que, em síntese, está circunscrita na superação da dominação capitalista<sup>3</sup>. Em suma, a teoria de Marx é uma crítica da sociedade capitalista que primeiro buscou produzir diagnósticos das relações sociais para, em seguida, promover prognósticos de modo a indicar potenciais de resistência às dominações existentes (Sobottka, 2013; Nobre, 2008).

Sob inspirações desse modelo crítico, a proposta de Horkheimer e demais adeptos da Teoria Crítica era de realizar, à luz do princípio emancipatório presente na teoria marxista, diagnósticos da sociedade em que viviam. Ao proporem um projeto teórico de tal envergadura, a intenção dos fundadores da Escola de Frankfurt, notadamente de Horkheimer, era a de incorporar o método empregado por Marx quando do exame da sociedade do século XIX e aplicá-lo à realidade vivenciada por eles no início século XX. O diagnóstico e, por conseguinte, os prognósticos operados por Marx, precisavam de uma atualização ante as mudanças sociais operadas pelo decorrer do tempo e com as transformações advindas com ele (Nobre, 2004).

Um dos primeiros trabalhos realizados com esse intento foi a obra *Dialética do Esclarecimento* escrita por Horkheimer em parceria com Theodor Adorno, publicado em 1947. Contudo, a análise operada por eles estava carregada de elevadas doses de pessimismo. Eles identificaram que o modelo de capitalismo então vigente no século XIX sofreu diversas modificações em suas estruturas e que isso impossibilitaria uma concreta realização da igualdade e da liberdade. As investigações por eles realizadas concluíram que a sociedade, a economia e a burocracia estatal

---

<sup>3</sup> Segundo Marx, o modelo de sociedade capitalista é predatório e uma ameaça para a concretização da liberdade na medida em que proporciona riquezas para alguns, como os capitalistas, e pobreza para muitos, no caso, os trabalhadores. Enquanto houver a apropriação, pelos capitalistas, da diferença existente entre o salário recebido pelo proletário e o valor que sua força de trabalho é capaz de produzir — conceituada por Marx como “mais valia” — não seria possível romper com as amarras proporcionadas pelo capitalismo (Nobre, 2004).

estavam dominadas por uma racionalidade instrumental<sup>4</sup> produtora de um conformismo diante das dominações então existentes. Em suma, a absolutização da racionalidade instrumental, a divisão da classe trabalhadora bem como a ascensão do nazismo e fascismo eram tidos por eles como bloqueios à emancipação da dominação capitalista. Para eles, frente a todo esse contexto, não seria possível vislumbrar qualquer potencial libertador. Na ótica deles as possibilidades de emancipação estavam bloqueadas (Adorno; Horkheimer, 1985).

Esse diagnóstico pessimista, contudo, veio mais tarde a ser substituído pela crítica social feita por Jürgen Habermas, filósofo que veio a integrar a segunda geração da Escola de Frankfurt. Habermas identifica déficits normativos nas análises operadas por seus antecessores e busca apontar, em sua obra *Teoria da Ação Comunicativa*, meios de superá-las. O objeto da crítica de Habermas são novas formas de violência social que surgiram com o desenvolvimento das sociedades modernas. Trata-se de violências mais sutis, não muito perceptíveis a olho nu tal como aquelas derivadas das lutas de classes, da força produtiva e da exploração da força de trabalho pelo capital, tão marcantes no século XIX e analisadas por Marx. Para Habermas, as sociedades pós-modernas seriam caracterizadas por um relativo apaziguamento das formas de violência oriundas da estruturação de classes sociais e também pelo surgimento de novos modos de vida que estariam para além do antagonismo entre burguesia e proletariado.

Em suma, as violências decorrentes do conflito de classes passaram a dividir espaço com novos fenômenos patológicos inseridos em orbitas sociais diversas, como nas relações familiares, na cultura, no exercício da cidadania, entre outros. O surgimento dessas novas

---

<sup>4</sup> De acordo com Nobre (2003, p. 13) a ação instrumental se define como sendo “aquela orientada para o êxito, em que o agente calcula os melhores meios para atingir fins determinados previamente”.



patologias sociais seria resultante, na ótica habermasiana, de uma colisão entre dois distintos âmbitos da vida em sociedade (Repa, 2008)

Uma dessas dimensões, intitulada por Habermas como *sistema*, seria orientada pela razão instrumental, exatamente aquela que até então havia sido detectada por Horkheimer e Adorno como absolutas. O outro nível, que ele designa como *mundo da vida*, operaria sob o império da razão comunicativa, que a princípio teria sido ignorada pela primeira geração da Escola de Frankfurt (Habermas, 2012a; 2012b). A ação comunicativa para Habermas, segundo Repa (2008, p. 166),

[...] é um tipo de interação social em que o meio de coordenar os diversos objetivos das pessoas envolvidas é dado na forma de um acordo racional, do entendimento recíproco entre as partes, alcançado através da linguagem. Ou seja, comunicação se refere a um determinado uso da linguagem, o uso da linguagem orientado para a obtenção de um acordo, de um consenso. Esse uso não deve ser entendido, no entanto, em um sentido instrumental, como se a comunicação para um consenso fosse apenas um meio para a realização das finalidades de cada participante da interação social, pois, ao tentar fazer uso da linguagem em um atitude comunicativa (também chamada de atitude performativa) os falantes têm de se restringir seus planos individuais às condições necessárias para o entendimento mútuo.

Em outros dizeres, o *mundo da vida*, orientado pela razão comunicativa, seria o horizonte, o pano de fundo no qual os indivíduos agem comunicativamente, ou seja, fazem uso da linguagem como fonte de integração social (Bittar, 2012; Machado, 2015). Por sua vez, em certa contraposição à essa dimensão social, encontra-se o *sistema*, que é dividido no subsistema político, compreendido como o “poder” (Estado), e no subsistema econômico, entendido como sendo o “dinheiro” (Economia). Nesses dois níveis a linguagem até se faz presente, porém exerce a mera função de ser transmissora de informações, sem o objetivo de cooperação social (Freitag-Rouanet, 1995; Bittar, 2012). Neles há a preponderância da razão instrumental, também chamada de razão estratégica. No *sistema*, o que se prevalece não são as ações

comunicativas, mas pelo contrário, são as ações teleológicas, aquelas praticadas a fim de se alcançarem determinados resultados. Em síntese, os agentes nela inseridos relacionam-se para consecução de objetivos determinados.

Nas palavras de Machado (2015, p. 230), a ação teleológica se caracteriza quando “um agente, concebido individualmente, propõe-se a alterar algo em sua realidade externa-objetiva com vistas à obtenção de alguma finalidade que lhe é desejada de modo predeterminado”. Em síntese, Habermas (2012a; 2012b), em *Teoria da Ação Comunicativa*, identifica que o *mundo da vida* e *sistema* são regulados por tipos distintos de racionalidade. No primeiro, os agentes, por intermédio da linguagem e da ação, buscam a cooperação entre si e entendimento recíproco de modo que sejam alcançados consensos. Por outro lado, no *sistema*, a ação é orientada para alcançar determinados êxitos e resultados específicos. Nas palavras de Durão (2006, p. 103):

[...] o êxito no sistema econômico será medido pelo meio dinheiro, já no sistema político o êxito é medido pelo meio poder, sendo assim, a estratégia na economia deve ser maximizar o benefício em função do custo na obtenção do lucro, enquanto na política tem que ser a conquista da confiança dos eleitores traduzida em votos.

De acordo com Mühl (2011), o *sistema* não é absolutamente oposto ao *mundo da vida*, mas pelo contrário. Os subsistemas, ainda que sejam profundamente marcados pela ação teleológica, são dependentes, em certa medida, das ações comunicativas. Habermas (2012a; 2012b) identifica que nas sociedades contemporâneas há diversas relações nas quais a linguagem mediada pela busca de consensos ostenta um caráter secundário e por isso passam a ser norteadas pela obtenção de dinheiro, que rege o subsistema econômico, e de poder, que rege a política. Ademais, para ele, a coexistência do *mundo da vida* e *sistema* não é nada harmônico e pacífico, mas extremamente conflitiva e produtora de inúmeras patologias sociais. Segundo o filósofo alemão, a racionalidade

estratégica, inerente à dimensão sistêmica, promove investidas sobre o *mundo da vida* e contamina as relações sociais que passam a se submeter aos imperativos do mercado e da burocratização estatal (Pinto, 1994; Theisen, 2018; Repa, 2008). A esse fenômeno interventivo Habermas (2012a; 2012b) dá o nome de *colonização do mundo da vida*.

Para Habermas, a existência de ações racionais estratégicas per se não seria a causa das patologias sociais. Estas, pelo contrário, se formariam quando os dogmas do dinheiro e poder extrapolam os seus limites e interpenetram a dimensão do *mundo da vida*. Para ele, uma das formas de se reagir às interferências sistêmicas é por intermédio dos movimentos sociais, que surgem em defesa de diversas questões na contemporaneidade, como aquelas relacionadas ao modo de se viver, preservação ambiental, proteção de minorias, dos direitos humanos e dentre outros (Bressiani, 2015; Habermas, 2020).

Além dos movimentos sociais, Habermas identifica no direito um potencial de refrear a *colonização do mundo da vida*. O direito, por intermédio de sua característica regulatória e interventora, seria um elemento capaz de mediar essas relações conflituosas e criar certas restrições aos subsistemas econômico e político. Mas isso apenas surtiria efeito se o processo de criação do direito fosse antes constituído por ações comunicativas. É a partir dessa ideia que Habermas, posteriormente à publicação da *Teoria da Ação Comunicativa*, concebeu uma teoria da justiça procedural e da democracia deliberativa na obra *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria do discursiva do direito e da democracia*<sup>5</sup> (Bressiani, 2015; Habermas, 2020).

A teoria sócio política habermasiana se contrapõe, assim, à visão unidimensional de Horkheimer e Adorno acerca do processo de racionalização da sociedade moderna. Para levar à cabo suas objeções à

---

<sup>5</sup> Trata-se de obra publicada originalmente em 1992 na qual Habermas responde as diversas críticas que recebeu após desenvolver sua teoria sociológica fundada na razão comunicativa.

ideia de que a racionalidade instrumental teria se tornado dominante e que, por isso, não haveria expectativas emancipatórias concretas, ele desenvolve uma teoria do discurso ancorada numa concepção dual de sociedade, marcada por duas dimensões sociais nas quais operariam distintas modalidades de razão. Habermas vislumbra que as patologias sociais, bem como as lutas por emancipação, estão inseridas nas fronteiras entre *mundo da vida* e *sistema* e que caberiam aos movimentos sociais inibir que a racionalidade instrumental contamine e distorça os processos comunicativos (Bressiani, 2015; Repa, 2008).

Ancorado na sua teoria discursiva, Habermas formula um conceito procedural de justiça. Sua concepção não é substantiva, ou seja, não é formatada por um conteúdo semântico predeterminado do que deve ser considerado como justo em uma sociedade, mas sim sustentada no procedimento que deve ser empreendido para que o conceito de justiça seja construído socialmente. Nesse aspecto, apoiado na sua *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas formula que o ideal da justiça é originado a partir de interações linguísticas intersubjetivas mediadas pela racionalidade comunicativa. Trata-se, pois, de um produto criado a partir de deliberações promovidas no interior do *mundo da vida*. Por ser originada de uma negociação entre os atores sociais imbuídos pela razão comunicativa, a justiça adquire um caráter dinâmico e mutável uma vez que os valores que lhes sustentam sofrem mutações com o decorrer do tempo. Em síntese, a sociedade forjará os valores formatadores da justiça por meio de procedimentos dialógicos, inclusivos e livres de coerções, nos quais os sujeitos possam externar suas visões de mundos, exprimir suas pretensões e as mais variadas experiências de vida, dentre elas, aquelas opressivas e de rejeição (Habermas, 2020; Bittar, 2012).

Uma vez esclarecido, ainda que sumariamente, a teoria sociopolítica desenvolvida por Habermas, na próxima sessão, buscaremos mostrar que Honneth, apesar de construir sua teoria a partir

do modelo teórico habermasiano, também o fez com intensas críticas aos escritos de seu ex-orientador.

### 3 Axel Honneth e as lutas por reconhecimento

A visão de uma sociedade dual concebida em *Teoria da Ação Comunicativa* por Habermas, recebeu críticas de diversos autores, dentre eles de seu próprio orientando, Axel Honneth, que em sua tese refutou a ideia habermasiana de que as patologias sociais seriam originadas externamente ao *mundo da vida*. Para Honneth, a teoria sociológica apresentada por Habermas, apesar de seus avanços, não teria logrado êxito em sanar as deficiências normativas que acometiam a Teoria Crítica desde os trabalhos de Horkheimer e Adorno.

Em síntese, Honneth aduz que a teoria de Habermas seria acometida por um déficit sociológico na medida em que as patologias sociais nas sociedades contemporâneas não seriam advindas unicamente de uma intervenção do *sistema* no *mundo da vida*. Segundo ele, Habermas não teria sido capaz de detectar que relações de conflito são originadas no próprio interior do *mundo da vida* e não necessariamente da colonização operada pelo *sistema*. As relações de dominação e, portanto, os conflitos sociais, estariam sendo produzidas pelas próprias relações intersubjetivas assimétricas que impregnam o *mundo da vida*. Assim, a teoria de Habermas, ao não proceder com esse diagnóstico, teria incorrido em uma aporia e, por isso, necessitava ser revisada. Honneth (1991) propõe, portanto, que a crítica da sociedade deve ser fundamentada pelas lutas e conflitos sociais.

A proposta de Teoria Crítica da sociedade apresentada por Honneth basicamente cinge-se na ideia de que o paradigma comunicativo, então forjado por Habermas, deveria ser conduzido para esclarecer as motivações morais por reconhecimento que fomentam as

conflituosas relações intersubjetivas. De acordo com ele, a busca pelo reconhecimento social está no bojo da intersubjetividade comunicativa. Honneth se apropria da virada comunicativa operada pela teoria habermasiana, porém, ao contrário desta, defende que o fundamento da sociedade está nas interações conflitivas entre os sujeitos e não no embate entre duas racionalidades distintas (Werle; Melo, 2008). Apesar dessas divergências, a teoria social habermasiana e honnethiana compartilhariam em comum de uma base intersubjetiva orientada pela razão comunicativa. Sobre isso são as considerações de Nobre (2003, p. 17):

Se Honneth concorda com Habermas sobre a necessidade de se construir a Teoria Crítica em bases intersubjetivas e com marcados componentes universalistas, defende também, contrariamente a este, a tese de que a base da interação é o conflito, e sua gramática, a luta por reconhecimento.

Em outras palavras, Honneth busca fazer o que seus antecessores não teriam feito, qual seja, inserir a dimensão dos conflitos sociais no cerne da Teoria Crítica. Inicialmente, as críticas dirigidas por ele ao modelo teórico até então forjado pela Escola de Frankfurt foram esboçadas em sua tese de doutorado, que mais tarde foi publicada em formato de livro intitulado *Kritik der Macht. Reflexionstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* publicado em 1985. Contudo, foi apenas em *Luta por reconhecimento*, publicado em 1992, que Honneth desenvolveu mais profundamente sua teoria sociológica alicerçada nas dimensões dos conflitos sociais (Bressiani, 2015).

Sob fortes inspirações de Hegel, Honneth defende a ideia de que para os indivíduos constituírem suas próprias identidades é preciso, antes, que eles sejam reconhecidos pelos demais sujeitos que compõe a sociedade a qual pertencem. Quando determinados sujeitos não obtêm aludido reconhecimento, surgiria neles uma motivação moral para travarem lutas para serem reconhecidos socialmente. Para Honneth, há

três dimensões de reconhecimento. A primeira, que ele designa como *amor*, integra aquelas relações sociais afetivas construídas nos seios familiares, com amigos e parceiros de vida. Nesses tipos de relações os seres humanos lograriam êxito em alcançar a autoconfiança. A segunda dimensão, chamada de *direito*, remete à esfera jurídica na qual se distribuem aos indivíduos a titularidade de direitos. Ao ser reconhecido como sujeito de direitos, o indivíduo adquiriria o autorrespeito. Por fim, a *estima* seria a esfera no qual os sujeitos são reconhecidos pelas contribuições e funções que desempenha no interior da sociedade. Adquirir estima social proporcionaria, assim, a formação da autoestima (Honneth, 2003a).

Caso ocorra, nessas três dimensões, relações sociais assimétricas, ou seja, haja uma insuficiência na promoção do reconhecimento, surgirá um equivalente sentimento de desrespeito. A formação de relações defeituosas em cada uma das esferas produzirá no sujeito uma sensação de não ser reconhecido, o que inibirá, por conseguinte, a formação de sua identidade pessoal. A teoria social honnethiana se esteia, portanto, na lógica de que a negação do reconhecimento está no cerne dos conflitos sociais da contemporaneidade. As experiências sociais de desrespeitos desencadeariam uma série de violações psíquicas, logo, individuais, no entanto, quando compartilhados por uma coletividade, seria suficiente a mobilizar movimentos sociais que buscam reestabelecer ou até mesmo criar o reconhecimento até então inexistente. O diagnóstico das origens das patologias sociais de Honneth é distinto, portanto, daquele operado por Habermas. O modelo crítico de Honneth vislumbra que as negações de reconhecimento proporcionam nos indivíduos sentimentos morais de desrespeito. Uma vez violados, eles buscam por liberdade e daí advém o anseio deles por emancipação, ou seja, uma vontade de se livrarem das relações de dominação a qual estão submetidos (Honneth, 2003a; Werle; Melo, 2008).

Até aqui apresentamos, ainda que sucintamente, as principais ideias que formatam as teorias sociológicas de Habermas e Honneth. Apesar, por um lado, delas compartilharem uma característica em comum, qual seja, serem intersubjetivistas, apresentam, noutra senda, algumas diferenças. A principal delas, por exemplo, está no diagnóstico das origens das patologias sociais, como demonstrado anteriormente. Em seguida, buscaremos demonstrar que Fraser desferiu críticas à Habermas muito semelhantes daquelas realizadas por Honneth. Apesar disso, Fraser diverge deste quanto às origens das patologias sociais. É mais exatamente sobre essa divergência que buscaremos nos ater na seção que subsegue.

#### **4 Redistribuição e reconhecimento: uma distinta integração feita por Nancy Fraser e Axel Honneth**

Fraser e Honneth, apesar de serem adeptos, em parte, da teoria de Habermas, discordam dele no sentido de que as patologias sociais seriam oriundas das colisões existentes entre o *mundo da vida* e o *sistema*. Valendo-se do conceito de razão comunicativa de Habermas, ambos divergem entre si quanto à identificação dos instrumentos criadores de injustiças nas sociedades contemporâneas. Fraser aduz que Honneth, ao indicar que as violações às expectativas individuais de reconhecimento seriam as motivações das mobilizações sociais, teria apenas diagnosticado um sintoma causado pela ausência do reconhecimento e não as suas reais causas (Bresiani, 2010).

Para ela as injustiças culturais e econômicas estão fortemente interligadas apesar de possuírem relativas autonomias para produzirem dominações que lhes são peculiares. Em síntese, ela entenderia que a economia capitalista não seria regida única e exclusivamente por relações de reconhecimento, tal como Honneth argumenta. Considerando que tanto a cultura quanto a economia produziriam injustiças específicas e



relativamente autônomas, segundo a Fraser (2003a) seria necessário conciliar as políticas por reconhecimento e redistribuição para sanar as injustiças existentes na vigente ordem social.

Ao contrário de Habermas, que concebe uma teoria da justiça exclusivamente procedimental, Fraser concebe um modelo de justiça procedimental e substantivo ao mesmo tempo. A substância do procedimento democrático é o que ela designa como sendo o princípio da paridade de participação, ou seja, de que os indivíduos possam ter as condições necessárias de participarem em pé de igualdade dos processos de interação social. De acordo com filósofa americana, a justiça possuiria uma condição objetiva e outra subjetiva. Aquela se refere à uma redistribuição minimamente igualitária de recursos necessárias para que os indivíduos ingressassem em relações dialógicas. O requisito subjetivo estaria atrelado ao significado do reconhecimento. Em síntese, as exigências de redistribuição e reconhecimento estariam integradas no princípio da paridade de participação. As interações comunicativas para que fossem plenas e legítimas exigiriam que os sujeitos estejam nivelados, que a eles fossem garantidas determinadas condições mínimas que Fraser (2002) reúne no conceito de paridade da participação que, por sua vez, se subdivide em redistribuição econômica e reconhecimento.

No entanto, Honneth (2003b) constrói um modelo teórico distinto no qual não há uma distinção entre os conflitos de natureza econômica de um lado e, de outro, os voltados à cultura. A partir de uma teoria social monista, ele argumenta que absolutamente todos os conflitos sociais assumem o aspecto geral de lutas por reconhecimento que se subdividem nas esferas do amor, do direito e da estima social. Assim, independentemente do conteúdo das reivindicações que exatamente os movimentos sociais apresentam, o que de fato os mobilizam é um sentimento de injustiça, uma convicção de não terem sido devidamente reconhecidos em uma das esferas acima apontada.

Para o filósofo alemão, a teoria crítica somente cumpriria adequadamente a função de identificar as dominações sociais existentes e os empecilhos à sua superação se, antes, conseguisse compreender como se desencadeiam as experiências de injustiça que induzem o ativismo dos movimentos sociais. Para ele, as origens dos pleitos por redistribuição e reconhecimento não devem ser distinguidas entre si pois o mecanismo que as geram são o mesmo, qual seja: violação das expectativas de reconhecimento. Por esse motivo não haveria razão para diferenciar as lutas por redistribuição das por reconhecimento. Tanto as privações econômicas como as dominações culturais são entendidas por Honneth (2003b) como consequências de relações sociais deficientes, que não lograram êxito em garantir reconhecimento aos seus partícipes.

Honneth (2003b), portanto, justifica moralmente a exigência por reconhecimento de um modo distinto de Fraser. Caso exista, para ele, alguma violação nas três modalidades de reconhecimento surgirá nos indivíduos, por conseguinte, um sentimento de humilhação e desrespeito que acarretará a mobilização dos movimentos sociais que apresentarão os mais diversos pleitos, até mesmos aqueles de caráter econômico e redistributivo.

Com uma argumentação distinta, Fraser sustenta que a negação do reconhecimento é injusta e merece ser sanada não porque obstaculiza os sujeitos de formarem suas próprias identidades, mas sim pelo fato de os impedirem de participarem em igualdade das interações sociais. De acordo com ela, não haveria de se estabelecer, necessariamente, uma relação entre os empecilhos da autorrealização com os entraves à participação paritária. Ela afirma que nem sempre existe uma convergência entre dominação e deficiências na formação da autoconfiança, autorrespeito ou autoestima. O que ela quer dizer é que não necessariamente um indivíduo que ocupa uma posição passiva, de dominado, possua uma autorrelação negativa consigo próprio. Em outros dizeres, a efetivação das injustiças de reconhecimento não dependeria

que nos sujeitos fossem gerados efeitos psicológicos de desrespeito e humilhação, ainda que tais sentimentos possam ser recorrentes em determinadas situações (Fraser, 2003b).

Fraser (2007) concebe, então, que ausência de reconhecimento não está associada aos obstáculos à formação das identidades, mas sim aos impedimentos que os sujeitos possuem de participarem de forma igualitária da vida social. Os efeitos psicológicos de não ser reconhecido não seriam determinantes para proporcionar injustiças. Acerca da teoria dualista de Fraser, Bressiani (2010, p. 101) explica que:

Partindo, então, de uma teoria da justiça, cujo elemento central consiste no princípio de paridade de participação, e de uma teoria social perspectivo-dualista, Fraser identifica na sociedade duas práticas sociais que gerariam, através de mecanismos distintos, dois obstáculos à realização da justiça. A conceitualização dada por Fraser às formas de injustiça não tem, desse modo, como ponto de partida o sentimento de desrespeito daqueles por elas afetados, mas uma junção entre sua teoria da justiça e seu diagnóstico social. É, então, a partir de uma reflexão democrática sobre o princípio da paridade de participação, informada por uma conjuntura social dual, onde mecanismos de reprodução econômica e cultural teriam se diferenciado e gerariam — independentemente uns dos outros — impedimentos à realização da justiça, que Fraser diagnostica dois tipos de injustiças. Injustiças que estariam, segundo ela, sendo combatidas pelos movimentos sociais, que divide analiticamente em dois grandes blocos: os que reivindicam alterações no sistema econômico e aqueles que procuram alterar as hierarquias de valor presentes na sociedade.

Até aqui tentamos esclarecer que as bases normativas das teorias sociais de Honneth e Fraser partem da racionalidade comunicativa desenvolvida por Habermas. Contudo, apesar de possuírem o mesmo ponto de partida, os dois divergem quando tentam suprir os déficits encontrados na teoria habermasiana o que faz com que cada um estabeleça um rumo distinto. Como adiantado por Bressiani (2010), o debate travado entre os dois acerca da redistribuição e reconhecimento deve ser dirimido pela análise da visão de sociedade que cada um possui.

Como buscamos evidenciar, a controvérsia basicamente circunscreve-se em delimitar se a economia capitalista é ou não uma dimensão social relativamente autônoma no sentido de ser capaz de produzir injustiças que lhes são peculiares.

O debate travado entre os dois acerca dessas questões se intensificaram a partir da década de 1990 em diante. No entanto, de lá para cá, notadamente nos últimos dez anos, os dois deram continuidade em suas construções teóricas e trouxeram novos elementos para suas teorias sociais. De um lado, Honneth publicou no ano de 2011 o livro *O direito da liberdade* no qual se dedicou a formular uma teoria da justiça como análise da sociedade. Em tom de crítica aos teóricos que ele denomina como “kantianos”, argumenta que a maioria das teorias da justiça foram excessivamente abstratas e se distanciaram de análises mais empíricas da sociedade.

Na contramão disso, Honneth (2015) propõe o que ele denomina como reconstrução normativa, que seria, em síntese, uma análise das instituições sociais nas quais haveria potenciais de se exercer a liberdade, compreendido por ele como um valor supremo nas sociedades ocidentais contemporâneas. Dentre tais instituições, Honneth insere o mercado capitalista e chega a demonstrar certa simpatia ao que ele denomina como “economismo moral” desenvolvido por filósofos clássicos como Hegel e Durkheim, bem como os contemporâneos Talcott Parsons e Karl Polanyi. Todos eles eram adeptos de uma ideia de que a economia seria proveniente de valores previamente compartilhados pela sociedade.

Basicamente esses teóricos estabelecem que o mercado capitalista não está isolado das normas sociais, mas pelo contrário, existiriam normas prévias ao mercado e que foram responsáveis por tê-lo criado. No entanto, o que pode se apresentar como um tanto paradoxal, circunstância esta inclusive aparentemente reconhecida por Honneth, é o fato desses valores pré-mercadológicos serem violados ou até mesmo

divergirem das normas e práticas provenientes do próprio mercado. Os valores deste poderiam, assim, colidir com aqueles que o antecederam e que foram responsáveis pela sua criação.

Conclusão aparentemente semelhante a que chega Fraser (2020, p. 168) que concebe o capitalismo como uma ordem social institucionalizada e auto desestabilizadora. Ela adota um conceito expandido de capitalismo, o concebendo com uma ordem social institucionalizada e não como apenas um mero sistema econômico. Ela busca expandir o conceito de capitalismo que até então tem sido associado ao aspecto financeiro da organização social. Segundo a filósofa americana, a dimensão econômica do capitalismo está ancorada em outras instituições não econômicas. Todas essas instituições que compõe a ordem capitalista possuem uma normatividade que lhe é característica. O capitalismo seria, portanto, uma organização social de múltipla normatividade que, quando entram em conflito, geram o que ela chama de “conflito normativo” entre as instituições compositoras da ordem social capitalista.

Uma das instituições não econômicas apontadas por Fraser (2020) é a reprodução social, uma espécie de atividade assistencial, práticas que criam, socializam e sustentam os seres humanos que ocupam cargos na economia. São atividades de cuidado, como socialização, educação, amamentação, proteção, enfim, tudo que é essencial para nos sustentar enquanto seres biológicos e sociais. Muitos dessas atividades são provindas das relações íntimas, especialmente daquelas que amadureceram para um estágio mais avançado, que é a família. No entanto, todas essas atividades de cuidado são severamente comprometidas e desestabilizadas pela lógica econômica capitalista. Nisso resultaria a grande característica do capitalismo: ao mesmo tempo em que ele necessita dessas atividades assistenciais para o seu próprio desenvolvimento, ele cria óbices para que tais práticas de cuidado sejam

plenamente experienciadas pelos indivíduos, gerando neles, portanto, privações de suas liberdades.

Em suma, a atual ordem social, seria, de acordo com Fraser (2020) auto desestabilizadora pois ela minaria as suas próprias condições de existência, sendo que as atividades de cuidado seriam apenas uma delas. Ainda segundo Fraser (2020), outra instituição social que o capitalismo depende para o seu desenvolvimento é a natureza não humana. No entanto, apesar de depender dos seus recursos naturais para manter os seus níveis de produção, a ordem capitalista não os repõe da maneira satisfatória, mantendo, assim, uma relação paradoxal com os elementos não humanos que compõe o mundo em que vivemos. Ao mesmo tempo que necessita de seus recursos, o capitalismo seria responsável por esgotá-los, causando os mais efeitos adversos para humanidade e demais seres vivos, como o aquecimento global e dentre outros.

Esses dois recentes livros de Fraser (2020) e Honneth (2015) tocam diretamente, ao nosso ver, no cerne da discussão travada por eles e aqui abordada pois trazem novos elementos para suas visões do que é a sociedade bem como quais são as suas estruturas constitutivas. Acreditamos que discernir qual o verdadeiro sentido das novas exposições teóricas dos dois filósofos e qual a incidência que possuem sobre o diagnóstico das origens das injustiças sociais se revela como um desafio a ser superado. Pesquisas que tendam a esclarecer tais questões parecem ser uma chance para atualizar o debate entre eles sobre redistribuição e reconhecimento.

## **5 Considerações finais**

Ao longo do artigo buscamos primeiramente apresentar o contexto no qual surgiram as discussões acerca da natureza da configuração dos conflitos políticos que surgem desde o final do século

passado. Vimos que o meio acadêmico se polarizou quando passou a analisar sob qual premissa os conflitos sociais estariam fundados. De um lado estão aqueles que vislumbram que as injustiças demandam apenas redistribuição econômica para serem sanadas, outros, noutra senda, enxergam as políticas por reconhecimento o remédio adequado para as patologias da contemporaneidade. Fraser, por seu turno, argumenta a necessidade de integração de ambos.

Em sentido semelhante, Honneth também promove uma integração da redistribuição ao reconhecimento, no entanto o faz de maneira diversa de Fraser. A principal diferença entre eles, residiria, portanto, na circunstância de conceber a esfera econômica da ordem capitalista como detentora ou não de relativa autonomia para produzir suas próprias dominações. A distinção operada por ambos se deve, assim, às diferentes visões que possuem dos elementos constitutivos da sociedade e das relações que estabelecem entre si. Ao não enxergarem a sociedade da mesma maneira, isso afeta a forma pela qual suas teorias sociais são desenvolvidas e, por conseguinte, fazem com que seus diagnósticos sobre as origens das injustiças também não sejam os mesmos.

Em meio a esse entrave, no entanto, os dois autores deram continuidade em seus escritos e apresentaram, recentemente, reforços para suas teorias. De um lado, Honneth publicou *O direito da liberdade*, em que se dedica explicitamente a analisar a formatação das instituições sociais e suas interrelações. Movimento muito parecido foi realizado por Fraser em publicar, em coautoria com Rahel Jaeggi, o livro *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*. Sendo assim, a que ponto atualmente se encontra o debate sobre redistribuição e reconhecimento depois dessas obras? Será que foram suficientes para reconfigurar a discussão travas pelos dois? Essas são indagações que no nosso entender ainda estão abertas e que poderiam ser exploradas em pesquisas futuras.

## Referências

- ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Schwarcz-Companhia das Letras, 1985.
- BITTAR, E.C.B. Justiça, razão comunicativa e emancipação social: filosofia do direito e teoria da justiça a partir do pensamento de Jürgen Habermas. In: *Revista da Faculdade de Direito*, 2012.
- BRESSIANI, N. *Economia, cultura e normatividade*. O debate de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e reconhecimento. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. São Paulo, 2010.
- BRESSIANI, N. *Crítica e Poder? Crítica Social e Diagnóstico de Patologias em Axel Honneth*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. São Paulo, 2015.
- DURÃO, A. B. A Tensão entre Faticidade e Validade no Direito segundo Habermas. In: *ethic@*, v. 5, n. 1, 2006.
- FREITAG-ROUANET, B. *Habermas e a teoria da modernidade*. Brasília: Casa das Musas, 1995.
- FRASER, N. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. In: *Revista crítica de ciências sociais*, n. 63, 2002.
- FRASER, N. Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth. In: FRASER, N; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York & London: Verso, 2003a.
- FRASER, N. Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation. In: FRASER, N; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York & London: Verso. 2003b.
- FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. In: *Cadernos de Campo*, v. 15, n. 14-15, 2006.
- FRASER, N. Reconhecimento sem ética? In: *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, 2007.



Entre redistribuição e reconhecimento: uma atualização do debate  
entre as teorias da justiça de Axel Honneth e Nancy Fraser

FRASER, N; JAEGGI, R. *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*. Boitempo, 2020.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: Martins Fontes, v. 1, 2012a.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: WMF Martins, v. 2, 2012b.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

HABERMAS, J. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. São Paulo: Unesp, 2020.

HONNETH, A; ANDERSON, J. Autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça. In: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, n. 17, 2011.

HONNETH, A. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. In: *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 9, n. 3, 2009.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003a.

HONNETH, A. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HONNETH, A. Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser. In: FRASER, N; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York & London: Verso, 2003b.

HONNETH, A. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Massachusetts: The Mit Press, 1991.

MACHADO, F.M. O Estado na democracia deliberativa: as raízes de uma antinomia. In: *Revista de Cultura e Política*, n. 95, 2015.

MÜHL, E. H. Habermas e a educação: racionalidade comunicativa, diagnóstico crítico e emancipação. In: *Educação & Sociedade*, v. 32, n. 117, 2011.

NOBRE, M. *A teoria crítica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

NOBRE, M. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica. In: HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

NOBRE, M. Modelos de Teoria Crítica. In: NOBRE, M. (Org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

PINTO, J.M.R. *Administração e Liberdade: um estudo do Conselho de Escola à luz da teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas*. Tese (Doutorado) Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1994.

REPA, L. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In: NOBRE, M. (Org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

SOBOTTKA, E. A. Liberdade, reconhecimento e emancipação: raízes da teoria da justiça de Axel Honneth. In: *Sociologias*, v. 15, 2013.

THEISEN, T. J. *A relação entre mundo da vida e sistema em Jürgen Habermas*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. Belo Horizonte, 2018.

WERLE, L. D; MELO, R. S. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, M. (Org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

# Formas e limites da empatia: vendo *Jojo Rabbit*

Douglas Garcia Alves Júnior<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.98.08>

Seria moral e politicamente correto fazer um filme cômico sobre o período nazista? A primeira coisa a dizer é que existem casos bem conhecidos no cinema: *Primavera para Hitler*, de Mel Brooks (*The producers*, 1968) e *A vida é bela*, de Roberto Benigni (*La vita è bella*, 1997) são dois deles. *Jojo Rabbit*, de Taika Waititi (2019), apresenta um caso peculiar: sua recepção crítica parece muito mais branda do que a de outros filmes do gênero<sup>2</sup>. Gostaria de tentar entender o porquê. O que há no espírito do tempo ou no filme capaz de provocar uma recepção tão descontraída, tão relaxada em relação aos seus elementos mais perturbadores<sup>3</sup>?

Começemos por um raciocínio mais amplo: o que uma narrativa de ficção cômica, de modo geral, deve mostrar para não recair no moralmente ultrajante, se ela precisa, de todo modo, expor o ridículo? Percebam que se trata de uma pergunta que repercute nos âmbitos moral e no estético, e que instaura demandas distintas: a partir de um excesso de ultraje, não há prazer cômico. O elemento do ridículo, no entanto, precisa de certo grau de ultraje, sem o qual tampouco há comicidade.

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia/UFOP.

<sup>2</sup> Essa quase ausência de atrito na recepção do filme é indiretamente atestada pelo fato de o filme ter sido premiado com o *Oscar* de melhor roteiro adaptado, de autoria de Taika Waititi, no ano de 2020.

<sup>3</sup> Embora em menor número, há críticas mais atentas ao conteúdo ético e político ambíguo de *Jojo Rabbit*. Cf. particularmente os textos de Brody (2019), Gelman (2020), e Goldfarb (2020).

Seguindo essas premissas, e considerando a questão de um ponto de vista meramente hipotético, uma ficção cômica sobre o período nazista deveria, ao menos, evitar os aspectos mais ultrajantes da violência do regime. Ocorre que é extremamente difícil fazer isso, considerando a extensão e a gravidade das políticas nazistas de segregação, tortura, deslocamento e extermínio de populações minoritárias. Seria preciso selecionar, evitar, conduzir o espectador em segurança. Uma espécie de *limpeza do terreno*. A demanda do elemento ultrajante no cômico, por outro lado, requer que, uma vez postos à parte a tortura e o assassinato, sejam apresentados personagens em posição de poder e autoridade submetidos a situações em que seu elemento ridículo, deslocado e verdadeiramente pequeno seja revelado.

*Jojo Rabbit* é o filme de um diretor astuto que tenta fazer ambas as coisas. Isso conta do ponto de vista estético, uma vez que a comicidade realmente se produz. Será que isso basta para recomendá-lo quanto aos aspectos moral e político? Vou tentar pensar essa questão no que se segue, considerando a forma do filme. Temos, portanto, a seguinte alternativa: “*Jojo Rabbit* não é moralmente ultrajante”, ou “*Jojo Rabbit* é moralmente ultrajante”. Em ambos os polos, assume-se que a forma de constituição estética do filme é determinante para o resultado. Abordarei a questão a partir do fio condutor das *representações da empatia* no filme, sob um duplo aspecto: as modalidades de empatia mobilizadas na relação *entre os personagens*, na trama do filme, e a empatia que o filme demanda *do espectador*, a cada passo da narrativa.

Vejamos como a forma do filme lida com as representações da empatia. Com efeito, ele começa com um prelúdio de tremendo impacto sonoro e visual: a música *I want to hold your hand*, dos Beatles (1963), é cantada em alemão (*Komm, gib mir deine Hand*), ao mesmo tempo em que se mostram na tela imagens de Hitler sendo saudado pelas massas alemãs. Trata-se da representação da empatia estabelecida entre o líder nazista e a coletividade que se exalta com a sua mera presença. Uma

empatia de contágio afetivo, fortemente pulsional e relacionada, se quisermos pensar em termos freudianos, com a estimulação produzida pela dissolução na coletividade e pela identificação com a figura do líder. É curioso que a empatia esportorial mobilizada seja de outra ordem: uma espécie de “piscada de olhos” irônica do diretor, que convida o espectador a imaginar algo como “sabemos onde isso vai dar, e somos maduros o suficiente para ficar só com os Beatles, e não com Hitler”. Percebamos que se trata de uma construção estética, na forma do filme, de um outro tipo de empatia: a empatia imaginativa e avaliativa de espectadores ironicamente distanciados e experientes, de supostos bons juizes morais. De modo astuto, o diretor congratula imaginariamente o espectador, convidando-o a imergir no que é proposto na sequência do filme, ao mesmo tempo que o conduz a pensar que retém as suas capacidades intelectuais de julgamento.

Ainda no aspecto da “limpeza do terreno”, a primeira aparição do personagem-título faz com que ele se torne imediatamente uma figura captadora de empatia aos olhos do espectador. Trata-se de uma criança de aproximadamente dez anos, de aspecto ingênuo e amigável. Há um choque estético quando o espectador assiste à preparação da criança que veste o uniforme marrom da Juventude Nazista. A desproporção entre o caráter sinistro do uniforme e o rosto inofensivo da criança gera um efeito cômico. O espectador acredita imediatamente que *aquela* criança é boa. Isso remete (ao menos para o espectador filosófico) a uma pergunta clássica da filosofia moral: como pode uma pessoa boa (no caso, uma criança) adaptar-se a um mundo em que a moralidade é impossível? Diversamente da empatia irônica da sequência inicial, o filme construirá uma empatia com o caráter do personagem, sua situação, seu iminente padecer.

É certo que a proposta do filme não é a de uma investigação moral realista, e sim a de uma fábula cômica. De todo modo, é preciso que esse embate do personagem com o mundo seja representado, e que essa

empatia entre o espectador e a situação do personagem seja reafirmada. Aqui há uma dificuldade interna ao gênero cômico: é difícil sustentar por muito tempo empatia com um personagem que recebe ingenuamente os golpes de um destino funesto. É preciso, para a sustentação do efeito cômico, que o personagem exiba uma astúcia particular, capaz de revidar os golpes dos poderosos. Ou, de um outro modo, teria de ser criada uma trama na qual, sem exibir peculiar inteligência ou talento, o “herói” receba uma quantidade muito atenuada de golpes, e que essas lesões sejam representadas mais como acasos do que como injustiças. O filme se agarra a essa segunda opção. Sem ser particularmente inteligente ou corajoso, Jojo recebe o benefício da atenuação, o que torna possível que ele se mantenha na corda bamba do humor. Ou seja, o filme criará variações em torno de uma empatia de comicidade entre personagem e espectador.

Deve ser observado que a trama segue conscienciosamente esse princípio. O espectador é poupado de qualquer desenvolvimento em que sejam representados os efeitos, a amplitude e o significado das violências que atingem o personagem. Isso se dá, por exemplo, na cena em que Johan — nome real do menino — é humilhado pelos monitores do acampamento da Juventude Nazista. Ele é ordenado a matar um coelho, a fim de provar que possui as virtudes de força e indiferença de um autêntico nazista. Diante da expressão de terror de Johan, o apelido humilhante é lançado: *Jojo Rabbit*. Johan será visto pelo grupo como um menino pequeno, assustado e covarde — como um coelho. Se essa é talvez a cena mais tensa do filme, a atenuação não demora a se apresentar, e duplamente. Primeiro, pela figura de um Hitler histriônico, criado pela imaginação da criança, que lhe reassegura uma imagem positiva, ao atribuir valentia à figura do coelho. Segundo, mas não menos importante, pela figura do capitão Klenzendorf, que desde sua primeira aparição em cena, mostra um distanciamento irônico em relação ao seu papel de mestre formador de futuros nazistas.

A empatia cômica entre espectador e personagem parece estabelecida, ainda que de maneira vacilante. Empatia cômica que se estabelece também entre os personagens de Jojo e do capitão Klenzendorf, bem como, em variação delirante, entre Jojo e seu Hitler imaginário. Um novo elemento entrará em cena, o que levará ao estabelecimento de um outro tipo de empatia, e nesses dois planos, quais sejam, entre espectador e personagem, e entre personagens. Vítima de um acidente no acampamento — como só poderia ser accidental seu infortúnio — Jojo passará longos períodos em casa. Sua mãe lhe providenciará conforto e carinho. As cores e as texturas da casa de Jojo são a quintessência da representação da *Gemütlichkeit* alemã. Esse interior inofensivo será perturbado pela descoberta casual (tudo acontece casualmente a Jojo) de Elsa, uma garota judia, refugiada da perseguição nazista, que havia sido acolhida num compartimento escondido da casa, sem que ele o soubesse (Jojo tudo ignora), por Rosie, sua mãe. Aqui começa o jogo da inocência e da culpa que poderia levar o espectador, fossem outras as coordenadas, a uma empatia moral mais substantiva com o personagem de Jojo. Nesses termos, hipoteticamente, o jogo começaria assim: se Jojo é inocente, Elsa é culpada. Se, ao contrário, Elsa é inocente, Jojo é culpado. Essa questão, no entanto, é esvaziada em prol de uma outra solução para o espectador: a empatia para com a inocente paixão de Jojo por Elsa. Se, de início, a entrada de Elsa em cena representa a ameaça de contradição moral e perigo identitário para Jojo, sua diferença inquietante é harmonizada, junto a todo o aconchego do interior burguês onde Jojo habita. Não há espaço para contradição moral. Haverá apenas empatia cômica para com os desenganos amorosos de Jojo.

Com efeito, não há culpados no universo fabular de *Jojo Rabbit*. Jojo é inocente, redimido pelo seu amor a Elsa. Até oficiais da Gestapo em busca de perseguidos pelo regime assumem um ar cômico e inofensivo. Chegamos aqui a outra sequência crucial do filme. Oficiais da Gestapo

batem na porta da casa de Jojo. Ao invés do registro de medo e suspense, como seria de esperar, assiste-se a uma cena carregada de humor. Os sete ou oito agentes vestem as mesmas roupas e portam-se de modo automatizado, como as figuras de Kafka. A saudação nazista *Heil Hitler* é comicamente repetida nas diversas vezes em que Jojo é apresentado aos agentes, que se convertem, assim, em inocentes visitantes. O ar levemente sombrio do chefe dos agentes da Gestapo é contrabalançado cenicamente pela comicidade de sua estatura exageradamente elevada e pelo sorriso simpático que um deles exhibe no fechamento da cena. Jojo, mais uma vez, não revela qualquer inventividade ou arrojo para despistar os agentes. A situação é salva pela astúcia e coragem de Elsa, a garota judia, que se faz passar pela irmã falecida de Jojo, e, sobretudo, pela mais que providencial intervenção do capitão Klenzendorf, que sanciona todas as falsas alegações da menina, que performa seu parentesco com Jojo. Trata-se de uma eficiente sequência de humor corporal. O cômico reafirma a ausência de contradição do contexto moral do filme como um todo. A passividade exasperante de Jojo permite ao espectador manter uma empatia cômica bastante ligeira (e cada vez mais vacilante) com seus infortúnios sentimentais relacionados a Elsa.

O terço final de *Jojo Rabbit* traz a irrupção da violência do mundo no ambiente protegido da casa. Irrupção em termos, vale dizer. Rosie, mãe de Jojo, é morta pelo regime nazista, na condição de opositora do Estado. A exposição da morte de Rosie e do luto de Jojo é a mais atenuada possível. Jojo ocupa todo o espaço da casa acompanhado de Elsa, sua “irmã”, com quem entra em termos cada vez mais amistosos e dessexualizados. Toda a destrutividade do mundo fica localizada *fora* da casa. As tropas aliadas se aproximam, e a região sofre com intensos bombardeios que destroem boa parte da cidade — *menos* a rua e a casa de Jojo, que são mostradas intactas logo depois de uma sequência de guerra. No final, Jojo tem a chance de ser salvo mais uma vez pelo capitão Klenzendorf, que lhe protege de ser capturado pelas forças americanas,



chamando-o de “judeu” na frente dos soldados aliados. Ocorre até mesmo uma curiosa inversão: o espectador é conduzido a se ressentir da atuação dos soldados aliados e a olhar com bons olhos e empatia os cidadãos — incluindo os soldados — da pequena localidade alemã assolada pela guerra. Jojo volta tranquilamente para a calmíssima rua onde fica a sua casa e reencontra Elsa. Ele ainda chega a mentir, dizendo que os alemães ganharam a guerra, a fim de que Elsa continuasse escondida em casa. Elsa, muitíssimo mais inteligente do que Jojo, logo percebe o logro e decide deixar a casa e o esconderijo, iniciando uma nova jornada de liberdade. “Entre mortos e feridos salvaram-se (quase) todos”, parece ser o lema deste filme. E a atenuação, é certo, não deixará de se apresentar sob a forma da graciosa dança de Jojo e Elsa, que acompanha a canção *Heroes*, de David Bowie. Assim como a introdução do filme, sua conclusão encena por meio da música uma reconciliação abrangente e indeterminada, na qual todas as diferenças são dissolvidas num halo de alegria e amor.

O que resta deste percurso? A escritora americana Toni Morrison (1931-2019) uma vez escreveu que “Harriet Beecher Stowe não escreveu *A cabana do Pai Tomás* para Tom, Tia Chloe ou qualquer pessoa negra ler. Seus leitores contemporâneos eram pessoas brancas, aquelas que precisavam, queriam ou conseguiam apreciar a romantização [da escravidão]” (2019 p. 36). Algo semelhante poderia ser dito a respeito de *Jojo Rabbit*. Talvez isso possa ser posto em palavras da seguinte forma: Taika Waititi não filmou *Jojo Rabbit* para Elsa ou qualquer criança racializada ou socialmente vulnerável ver. Seus espectadores contemporâneos são adultos econômica e socialmente protegidos, aqueles que precisavam, queriam ou conseguiam apreciar a romantização do nazismo”. Nesse sentido, não seria exagero dizer, respondendo à questão posta no início deste texto, que *Jojo Rabbit* é política e moralmente ultrajante. A exclusão da violência que ele põe em cena não é inocente, e absolve os carrascos. Será que deveríamos ter

empatia com as crianças alemãs sob o nazismo, ao invés de empatizar com as crianças judias sob o Holocausto? O tipo de empatia espectral que ele constrói é limitado. É oportuno lembrar, fechando este texto, a atualidade do dito de Adorno (1992) segundo o qual quanto mais a sociedade insiste no amor como imediatidade espontânea, mais ela reproduz em si a frieza.

## Referências

ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*: reflexões a partir da vida danificada. São Paulo: Ática, 1992.

BRODY, Richard. Springtime for Nazis: How the Satire of “Jojo Rabbit” Backfires. In: *The New Yorker*. 22/10/2019. Disponível em: [www.newyorker.com/culture/the-front-row/springtime-for-nazis-how-the-satire-of-jojo-rabbit-backfires](http://www.newyorker.com/culture/the-front-row/springtime-for-nazis-how-the-satire-of-jojo-rabbit-backfires). Acesso em: 26 out. 2023.

GELMAN, Sam. Jojo Rabbit and the Nice Nazi. In: *Moment Magazine*, 12/022020. Disponível em: <https://momentmag.com/jojo-rabbit-and-the-nice-nazi/>. Acesso em: 26 out. 2023.

GOLDFARB, Jason. Nazis, nostalgia and critique in Taika Waititi’s “Jojo Rabbit”. In: *Popmatters*, 08/07/2020. Disponível em: [www.popmatters.com/taika-waititi-jojo-rabbit-nostalgia-2646026493.html](http://www.popmatters.com/taika-waititi-jojo-rabbit-nostalgia-2646026493.html). Acesso em: 26 out. 2023.

MORRISON, Toni. *A origem dos outros*: seis ensaios sobre racismo e literatura. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.



**Instituto Quero Saber**  
[www.institutoquerosaber.org](http://www.institutoquerosaber.org)  
[editora@institutoquerosaber.org](mailto:editora@institutoquerosaber.org)

**Informações técnicas**

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

Criado em 2018, o Grupo de Trabalho de Teoria Crítica da ANPOF é um espaço plural para debater pesquisas que, a partir do diálogo com a teoria crítica frankfurtiana em suas diversas ramificações posteriores, abordam questões relacionadas a problemas e tendências da sociedade contemporânea, sua historiografia e exegese, assim como seus modelos e métodos.

Essa coletânea reúne alguns dos trabalhos apresentados no GT de Teoria Crítica no XIX Encontro da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF), realizado entre 10 e 14 de outubro de 2022, em Goiânia. Os textos aqui publicados exploram um amplo leque temático, atestando o caráter plural das pesquisas sobre teoria crítica que vem sendo realizadas nas instituições brasileiras de ensino superior.

