



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LAIZ FRAGA DANTAS
O PROBLEMA DA NORMATIVIDADE NA TEORIA
CRÍTICA:
NANCY FRASER E O DEBATE CONTEMPORÂNEO

Salvador

2019

LAIZ FRAGA DANTAS

**O PROBLEMA DA NORMATIVIDADE NA TEORIA
CRÍTICA:
NANCY FRASER E O DEBATE CONTEMPORÂNEO**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção de título de doutor.

Orientador: Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza (UFBA)

Co-orientador: Prof^a. PHD. Amy Allen (PennState College)

Salvador

2019

Saber não basta, carece corromper, comprometer e ameaçar o que existe.

Paulo Leminski

AGRADECIMENTOS

Agradeço a CAPES pelo fomento à pesquisa. Crisóstomo de Souza pela orientação desde a graduação. Amy Allen, pela orientação e por me acolher na Penn State. Aos professores Daniel Tourinho, Genildo Ferreira, Laurênio Leite, Leonardo Da Hora, Vinícius Santos. Aos amigos Dayane, Felipe, Hilton, Juan, Luana, Luize, Marcelo Vinicius, Margareth, Matheus, Ramon, Tiago e Yves. A meu pai e meus irmãos, com quem compartilho o interesse pela pesquisa.

Para minha mãe e minha vó, aquelas que me fizeram mulher.

RESUMO

Pretendemos tratar do debate acerca do critério normativo que a Teoria Crítica contemporânea quer assumir, considerando o pensamento de Nancy Fraser como eixo desse debate, observando os desafios que as sociedades contemporâneas multiculturais nos apresentam, as lutas sociais e suas novas conformações, o quadro atual do capitalismo tardio, e de que modo as ferramentas teóricas dessa tradição filosófica podem ser efetivas em manejar a realidade social hodierna. Desde o surgimento da Teoria Crítica, a questão sobre como fundamentar os diagnósticos sociais e justificar as afirmações acerca dos processos de regressão social, crise e os potenciais emancipatórios, é um elemento definidor da possibilidade da crítica. O debate abrange questões como a relação entre a teoria e prática, o lugar em que o teórico crítico fala em relação à sociedade que analisa, além dos processos históricos do desenvolvimento social, percebidos através desse quadro mais amplo. Com intenção de manter o objetivo originário da crítica social, de estabelecer diagnósticos e prognósticos das sociedades, os teóricos críticos contemporâneos enfrentam a questão de como conciliar o caráter normativo exigido pela crítica, com a atenção ao contexto complexo e bastante dinâmicos das sociedades nas democracias capitalistas do nosso tempo, aliando uma intenção universalista e o comprometimento com o particular.

Palavras-chave: Nancy Fraser, Teoria Crítica, Normatividade, Feminismo.

ABSTRACT

We intend to deal with the debate about the normative criterion that the contemporary Critical Theory wants to take, considering the thinking of Nancy Fraser as the axis of this debate, observing the challenges that contemporary multicultural societies present to us, the social struggles and their new conformations, late capitalism, and how the theoretical tools of this philosophical tradition can be effective in managing today's social reality. Since the emergence of Critical Theory, the question of how to base social diagnoses and justify statements about the processes of social regression, crisis and emancipatory potentials, is a defining element of the possibility of criticism. The debate covers issues such as the relationship between theory and practice, the place where the critical theorist speaks in relation to the society that analyzes, beyond the historical processes of social development, perceived through this broader picture. In order to maintain the original aim of social critique, to establish diagnoses and prognoses of societies, contemporary critical theorists face the question of how to reconcile the normative character demanded by the critic, with attention to the complex and very dynamic context of societies in capitalist democracies of our time, combining a universalist intention and with the particularity.

Keywords: Nancy Fraser, Critical Theory, Normativity, Feminism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
1 AS TRANSFORMAÇÕES DA QUESTÃO DA NORMATIVIDADE NA TEORIA CRÍTICA	16
1.1 HABERMAS, O PROBLEMA DA RACIONALIDADE E A TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO.....	16
1.1.1 A Teoria do Agir Comunicativo.....	20
1.1.2 A Teoria Democrática.....	22
1.1.3 De Habermas à Teoria Crítica atual.....	24
1.2 DE ONDE FALA O TEÓRICO CRÍTICO E QUAL O CRITÉRIO DA CRÍTICA? DEBATE AXEL HONNETH E NANCY FRASER.....	25
2 FOUCAULT, UM “NEOCONSERVADOR” OU UM ALIADO PARA A TEORIA CRÍTICA?	38
2.1 HABERMAS CONTRA A CRÍTICA TOTALIZANTE DE FOUCAULT.....	39
2.2 FRASER E OS USOS POSSÍVEIS DE FOUCAULT PARA A TEORIA CRÍTICA.....	44
2.3 AFINAL, QUEM SÃO OS PÓS-MODERNOS? FRASER E A RELAÇÃO ENTRE TEORIA CRÍTICA E PÓS-MODERNIDADE.....	54
2.4 O DISCURSO PÓS-MODERNO E A NORMATIVIDADE DA CRÍTICA: DEBATE ENTRE NANCY FRASER E SEYLA BENHABIB.....	59
2.5 CONTRADIÇÃO, CRISE E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL: DEBATE RAHEL JAEGGI E NANCY FRASER.....	67
2.6 OS LIMITES DOS DISCURSOS PÓS-MODERNOS.....	76
2.6.1 Fraser e a (não) política de Derrida.....	76
2.6.2 Fraser e o pragmatismo romântico de Rorty.....	85
3 REARTICULANDO A TEORIA SOCIAL CRÍTICA: DA NORMATIVIDADE AO CONTEXTUALISMO NA POLÍTICA	96
3.1 A MULHER OCULTA: A CRÍTICA FEMINISTA DE FRASER À TEORIA SOCIAL DE HABERMAS.....	100
3.1.1 A teoria social dual de Habermas e as objeções de Fraser.....	101
3.1.2 O capitalismo tardio e a dinâmica entre as esferas de ação.....	106
3.2 FRASER E A TEORIA DA ESFERA PÚBLICA DE HABERMAS: MULTICULTURALISMO, IDENTIDADES.....	108
3.2.1 O lugar das lutas por reconhecimento no projeto de democracia de Habermas...	120
3.3 REDISTRIBUIÇÃO E RECONHECIMENTO: ARTICULANDO MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE.....	128
CONCLUSÃO	135
REFERÊNCIAS	142

INTRODUÇÃO

O debate sobre os critérios normativos é central no projeto da Teoria Crítica. Desde seu surgimento, a questão sobre como fundamentar os diagnósticos sociais e justificar as afirmações acerca dos processos de regressão social, crise e os potenciais emancipatórios, é um elemento definidor da possibilidade da crítica. O debate abrange questões como a relação entre a teoria e prática, o lugar em que o teórico crítico fala em relação à sociedade que analisa, além dos processos históricos do desenvolvimento social, percebidos através desse quadro mais amplo. O presente trabalho, intitulado *O prolema da normatividade na Teoria Crítica: Nancy Fraser e o debate contemporâneo*, pretende tratar do debate acerca do critério normativo que a Teoria Crítica contemporânea quer assumir, considerando os desafios que as sociedades contemporâneas multiculturais nos apresentam, as lutas sociais e suas novas conformações, o quadro atual do capitalismo tardio, e de que modo as ferramentas teóricas dessa tradição filosófica podem ser efetivas em manejar a realidade social hodierna. Teremos o pensamento de Nancy Fraser como eixo desse debate contemporâneo, percebendo nessa autora um ponto de convergência interessante entre vários autores centrais para o debate político atual. Além disso, Nancy Fraser figura como uma filósofa atuante política e teoricamente, compromissada com estabelecer diagnósticos práticos para as questões de seu tempo, bem como em fundamentar esse debate teoricamente, apresentando um modelo próprio de crítica social.

Conciliar o particular com o universal apresenta-se como um desafio para a Teoria Crítica contemporânea. Com intenção de manter o objetivo originário da crítica social, de estabelecer diagnósticos e prognósticos das sociedades, os teóricos críticos contemporâneos enfrentam a questão de como conciliar o caráter normativo exigido pela crítica, com a atenção ao contexto complexo e bastante dinâmico das sociedades nas democracias capitalistas do nosso tempo. Estabelecer diagnósticos exige do teórico um critério que justifique suas alegações acerca da sociedade que analisa. A Teoria Crítica, na sua primeira geração, fundamentou a crítica em um paradigma marxista-hegeliano que assumia a ideia de um processo histórico de realização da razão socialmente desenvolvida, que se desdobra na sociedade, suas instituições, relações sociais e cultura. Assim, seria possível localizar as deficiências na realização dessa racionalidade na sociedade (as patologias), e oferecer meios para superação desses entraves. Esses autores produziam uma conexão entre progresso histórico e ética, considerando que os processos sociais podem superar suas crises e

patologias por meio da constituição de novas formas de relação mais adequadas. O interesse emancipatório estaria implícito à autorrealização do indivíduo, que só é bem-sucedida quando entrelaçada aos desígnios da autorrealização da sociedade. Haveria, assim, uma inter-relação entre a racionalidade e o bem-comum. No entanto, ao longo dos desenvolvimentos da Teoria Crítica, esse fundamento marxista-hegeliano foi reconstruído. Habermas é o autor que provoca uma inflexão importante nesse debate. O filósofo alemão percebe na Teoria Crítica da primeira geração traços de uma metafísica implícita numa normatividade que, mesmo se pretendendo imanente, sustenta elementos de uma transcendência universalista e, por isso, externa à sociedade que investiga. Além disso, a crítica da primeira geração, devido à inspiração marxista, tem dificuldade em lidar com as relações interpessoais, compreendidas como uma decorrência de estruturas como a economia e Estado. Habermas então produz uma Teoria Crítica em que as relações interpessoais têm papel central. Habermas é incontornável para os desenvolvimentos posteriores da Teoria Crítica. Os autores contemporâneos, entre eles Nancy Fraser, buscam resolver a questão de como estabelecer um critério imanente para a crítica efetiva para uma leitura prática do real. Esses autores abandonam o modelo habermasiano, considerado deficitário empiricamente, na medida em que recorre a um fundamento quasi-kantiano que produz uma teoria social tanto coerente e bem estruturada, quanto defasada em relação à complexidade das relações sociais contemporâneas e à dinâmica do capitalismo. Fraser – e os autores com quem dialoga – procuram conciliar a intenção normativa da Teoria Crítica, que faz com que esse modelo teórico precise, sempre, ir além da realidade analisada para, assim, oferecer prognósticos, com uma inserção na realidade prática. Esse movimento teórico é o que garante o compromisso com a emancipação social, ou seja, o engajamento político da Teoria Crítica, produzindo, ao mesmo tempo, uma teoria atada ao real, estabelecendo uma relação direta entre teoria e prática, seguindo o anseio de Marx de tornar a teoria uma ferramenta para modificar a realidade.

Para compreender o debate que aqui propomos, é preciso considerar que o pensamento de Fraser apresenta-se através de uma produção dialógica: o projeto teórico da autora se faz através da discussão com outros autores. Em forma de contraponto, Fraser produz assimilações e desenha seu modelo. Ela considera que é preciso ter uma atitude pragmática acerca das teorias: retirar delas os elementos que parecem úteis para o propósito de quem as analisa, e deixar de lado aqueles que são um empecilho. Desse modo, a autora não se preocupa em realizar uma leitura rígida dos filósofos aos quais recorre, mas utiliza esses

teóricos em função da construção da sua proposta. Fraser também não pretende definir seu projeto de crítica social através de uma epistemologia sistemática – como faz Habermas em *Teoria do Agir Comunicativo* (1987), por exemplo. Para ela, mais uma vez, o uso prático de sua teoria se impõe a uma estrutura conceitual robusta. Porém, isso não significa que Fraser não desenvolva uma filosofia, mas sim, como ela mesma diz, que desenvolve uma teoria que prescinde da filosofia em seu sentido clássico. Dividimos esse texto em três capítulos. No primeiro e no segundo capítulo, trataremos do debate em torno dos fundamentos epistemológicos da Teoria Crítica, delineando o debate acerca da normatividade da crítica, a relação entre teoria e prática e a compreensão da história dos desenvolvimentos sociais. No terceiro capítulo, abordaremos a teoria social crítica e de que modo o debate teórico acerca da normatividade da crítica se desdobra na política.

Na primeira parte do primeiro capítulo desse texto, exporemos a Teoria Crítica de Habermas como ponto de inflexão no debate sobre a recuperação do potencial emancipatório da razão. Essa questão permeia a Teoria Crítica desde seu surgimento. Desde a sua primeira geração – de Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin – considera-se que a racionalidade instrumental na sociedade capitalista converte-se em mecanismos de controle e alienação, invés de meio para a emancipação, como prometeu o Iluminismo. Esse é um problema que a teoria se esforça para resolver desde então. Habermas provoca uma mudança de direção nesse debate ao considerar que a razão instrumental por si é ineficaz em possibilitar mecanismos de superação para a crise que enfrentam as sociedades atuais. Dessarte, oferece uma ideia de racionalidade e prática baseada na qualidade comunicativa e interativa da razão/ação. A Teoria da Ação Comunicativa representa um ponto de viragem essencial que faz com que a Teoria Crítica volte-se mais atentamente à democracia e, posteriormente através do trabalho de autores inspirados por Habermas, como Nancy Fraser, Axel Honneth e Seyla Benhabib, possa tratar dos conflitos sociais e das políticas de identidade. Habermas abandona o paradigma da produção marxista, que compreende a ação através da relação entre homem e natureza com o conceito de trabalho, e produz na Teoria Crítica uma virada pragmático-linguística. Esse panorama nos possibilita localizar o pensamento de Fraser em relação aos desenvolvimentos da Teoria Crítica anteriores a formulação de seu pensamento e o lugar de sua crítica em relação à filosofia de Habermas.

Na segunda parte do primeiro capítulo, trataremos das mudanças estabelecidas após a inflexão realizada por Habermas na Teoria Crítica através da Teoria do Agir Comunicativo.

Iniciamos a partir do debate entre Axel Honneth e Nancy Fraser, presente no livro *Redistribuição ou Reconhecimento? Um intercâmbio político-filosófico*¹ (2003, tradução nossa), dos dois autores. Honneth e Fraser são dois importantes continuadores da filosofia de Habermas. Ambos percebem na filosofia do autor um deficit sociológico que se expressa na dificuldade de assimilar a existência de poder no interior das relações interpessoais. Os dois autores produzem uma teoria voltada para as questões de reconhecimento, retomando-as da teoria de Habermas, cada um a seu modo. Utilizaremos esse debate para delinear a saída proposta por Fraser para a filosofia de Habermas e os problemas encontrados por ela. Essa formulação teórica Fraser realiza em debate com Honneth e, enquanto apresenta sua refutação ao modelo de Honneth, justifica suas escolhas teóricas.

No segundo capítulo, trataremos do posicionamento de Fraser e de Habermas em relação à filosofia de Foucault a partir, principalmente, do livro de Fraser *Práticas Indisciplinadas: Poder, Discurso e Gênero na Teoria Social Contemporânea*² (1989, tradução nossa), de *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985) de Habermas e do texto de Foucault *O que são as luzes* (1984). Foucault é, para Habermas, um antagonista do projeto da modernidade, que, para ele, é o projeto que a Teoria Crítica pretende continuar até hoje. Habermas percebe em Foucault um pensamento fora da rota da reconstrução da racionalidade e que, por isso, acaba por produzir uma retórica que não é útil aos propósitos de uma Teoria Crítica. Foucault, para Habermas, seria ineficiente epistemologicamente e politicamente controverso, considerando, inclusive, que Foucault seria um “neoconservador”. Fraser, por outro lado, considera Foucault um aliado importante para suprir lacunas que a autora observa na Teoria Crítica. Fraser e Habermas concordam em muitos aspectos acerca da leitura de Foucault, entre eles o caráter cripto-normativo do autor, a ambiguidade acerca dos limites da crítica ao humanismo e sobre as consequências práticas que a falta de uma alternativa efetiva ao humanismo pode surtir para a filosofia de Foucault. O posicionamento de Fraser e Habermas sobre Foucault gera diferenças cruciais nos modelos de crítica defendidos por cada um deles.

Na primeira seção do segundo capítulo, trataremos de como Fraser define os discursos pós-modernos e quais os caminhos que esses discursos percorrem no interior da filosofia contemporânea, a partir do texto da autora *Pragmatismo, feminismo e virada linguística*

¹ *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*

² *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*

(1995). Em contraponto à perspectiva de Habermas, que o autor expõe em seu livro *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985), Fraser não considera que os discursos pós-modernos pretendam suprimir a modernidade e abandonar completamente o paradigma da razão. Para a autora, o que marca esses discursos é a virada linguística e a compreensão da filosofia de forma mais modesta e contextualizada. Assim, Fraser oferece uma ideia mais abrangente do que é o pensamento pós-moderno que, para a autora, não se restringe à corrente pós-estruturalista, mas a todos os autores que contribuíram para a mudança de paradigma em relação com a modernidade e seu paradigma epistemológico. Compreendendo a corrente dessa forma, Fraser abre caminho para que a Teoria Crítica possa estabelecer um diálogo profícuo com as filosofias pós-modernas.

Na segunda seção, trataremos do debate entre Nancy Fraser e Seyla Benhabib acerca do modo como a Teoria Crítica poderia assumir o pensamento pós-moderno sem, com isso, perder sua identidade, mantendo seus objetivos principais. Analisaremos o debate das duas autoras publicado na revista feminista *Discussões Feministas*³ (tradução nossa) em que as autoras discorrem sobre como conciliar feminismo e o pensamento pós-moderno com a Teoria Crítica. Fraser e Benhabib definem de que modo compreendem as principais premissas que compõem o pensamento pós-moderno, colocando-as em debate com elementos conceituais de suas propostas para a Teoria Crítica. Benhabib apresenta uma proposta para a crítica social mais preocupada com a manutenção da normatividade e que, por isso, se aproxima de maneira mais tímida do pensamento pós-moderno. Benhabib considera que é preciso manter o caráter filosófico da crítica para que esta se mantenha efetiva. Fraser, por outro lado, apresenta uma proposta de Teoria Crítica que prescindir da filosofia em seu sentido clássico e quer aprofundar o caráter contextual e anti-fundacionista da crítica, aproximando-a dos pensamentos pós-modernos. Fraser considera que é possível realizar esse movimento sem, com isso, abrir mão da normatividade. O que está em jogo nesse debate, no fim das contas, é uma disputa entre duas formas distintas de se compreender a normatividade da Teoria Crítica e a contenda acerca de qual desses modos é mais eficiente.

Na terceira parte, exporemos o debate entre Raehl Jaeggi e Nancy Fraser sobre a ideia de história na Teoria Crítica e o papel que esta desempenha para a normatividade. Jaeggi e Fraser percebem nas crises e nos conflitos sociais o elemento motivador para a análise social, pois através deles seria possível compreender a dinâmica da sociedade analisada, os

³ *Feminist Contentions*

elementos sociais bloqueados e os meios de superação desses bloqueios. O processo de surgimento de momentos de crise e a superação desses momentos delineiam uma narrativa de desenvolvimento histórico das sociedades que proporciona à crítica a capacidade de estabelecer diagnósticos comparativos e oferecer discursos valorativos que localizem os processos de regressão social assim como as possibilidades de prognósticos para vencer os bloqueios indicados. Jaeggi quer manter a ideia de progresso e de história, apesar da suspeição acerca desses conceitos no debate contemporâneo da Teoria Crítica, considerando que esta é crucial para a normatividade da crítica. Fraser também considera que uma narrativa mais ampla para a história é crucial para a Teoria Crítica e pretende aliar a genealogia de Foucault e a atenção à micropolítica com uma narrativa histórica das macroestruturas de inspiração marxista. Realizaremos esse debate através dos textos de Jaeggi *Crise, contradição e a tarefa da Teoria Crítica*⁴ (2014) (tradução nossa) e *Da alienação às formas de vida*⁵ (2018) (tradução nossa).

Na quarta seção trataremos dos limites que Fraser observa em alguns dos discursos que ela considera pós-modernos, cuja influência é inegável para o debate contemporâneo. Através do texto *Os derridarianos franceses: politizar o desconstrucionismo ou desconstruir a política?*(1985)⁶, discutiremos sobre se é possível extrair uma política do desconstrucionismo de Derrida e quais são os limites dessa política. Através da leitura de autores derridarianos franceses e suas abordagens em relação à política de Derrida, Fraser expõe de que forma, para sua Teoria Crítica, seria interessante se apropriar de uma abordagem derridariana para a política. A autora apresenta, por um lado, concordância acerca da potência crítica do desconstrucionismo sobre a modernidade, mas, por outro lado, considera que uma política inspirada em Derrida tem limites claros em relação à capacidade de gerar um discurso com implicações práticas e, desse modo, possibilitar uma teoria social comprometida com prognósticos efetivos. Além de Derrida, Fraser também estabelece um debate com Richard Rorty em seu texto *Solidariedade ou Singularidade? Richard Rorty entre romantismo e tecnocracia*⁷. Fraser e Rorty mantêm uma intersecção filosófica profícua. Os dois autores sustentam uma proximidade com o pragmatismo, compartilham a crítica em relação à metafísica e optam por uma filosofia contextualizada e contingente. Partilham a preocupação

⁴ *Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory*

⁵ *From Alienation to Forms of Life*

⁶ Originalmente lançado em *Ethics*, vol. 96, nº1. The University of Chicago Press: October, 1989

⁷ Originalmente publicado em: *Ethics*, vol.96, nº 1. Outubro, 1985. Em seguida relançado em: *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, 1989.

com a democracia e o empenho em busca de uma sociedade mais emancipada e solidária. Porém, o resultado final da filosofia de ambos é bastante divergente. Fraser critica a divisão entre público e privado na filosofia de Rorty e o papel que caberia para os movimentos sociais em sua formulação sobre a política. Essa discussão nos ajuda a compreender como Fraser se aproxima do pragmatismo e como se apropria elementos centrais dessa corrente, como o holismo, a importância da linguagem para a política e o liberalismo.

No terceiro capítulo, trataremos do modo como a discussão teórica acerca da normatividade da Teoria Crítica, a relação entre teoria e prática e a história reverberam na crítica social. Para Fraser, uma autora cujo trabalho é marcadamente direcionado à política prática, o debate teórico acerca dos fundamentos da Teoria Crítica tem a efetividade prática da teoria e sua capacidade de lidar de maneira eficiente com a realidade social contemporânea como alvo principal. A posição de Fraser se faz através da aproximação da Teoria Crítica com os debates sobre gênero. Fraser considera que o objetivo principal da Teoria Crítica deve ser: aclarar as lutas e os desejos de seu tempo. Recorrendo a Marx para definir o objetivo da crítica social, Fraser remonta a intenção francamente prática para a teoria defendida por Marx. Na introdução do livro *Feminismo, capitalismo e crítica – ensaios em homenagem a Nancy Fraser* (2017), Banu Bargu e Chiara Bottici apresentam o trabalho de Fraser como uma referência necessária para alargar as fronteiras do marxismo e das discussões contemporâneas sobre o capitalismo. Fraser considera que a Teoria Crítica deve estar em diálogo com os movimentos sociais de seu tempo e, através da produção de um debate acerca dos fundamentos do discurso que sustenta essas lutas, estabelecer o projeto de crítica social. Fraser considera que cabe ao filósofo crítico posicionar-se de maneira interessada e demonstrar com clareza seu engajamento político-prático. Como escreve a autora na introdução de seu livro *Práticas indisciplinadas: poder, discurso e gênero na Teoria Social contemporânea*:

Hoje em dia, está em voga desdenhar esforços para combinar ativismo e academia. Os neoconservadores nos dizem que praticar a crítica enquanto empregado por uma instituição educacional é uma traição aos padrões profissionais. Por outro lado, alguns intelectuais independentes de esquerda insistem que ingressar no professorado é trair o imperativo da crítica. Finalmente, muitos ativistas fora da academia duvidam do compromisso e da confiabilidade de acadêmicos que afirmam ser seus aliados e companheiros de luta. [...] No entanto, não devemos nos apressar em nos juntar aos que atacam os professores de esquerda. Apesar das verdadeiras contradições de nossas vidas, o acadêmico radical não é um oxímoro. (FRASER, 1989, p. 1, tradução nossa)⁸

⁸ “It's fashionable nowadays to decry efforts to combine activism and academia. Neoconservatives tell us that to practice critique while employed by an educational institution is a betrayal of professional standards.

Em seu texto *Crítica social sem filosofia: um encontro entre feminismo e pós-modernismo*⁹ (1990, tradução nossa), publicado na revista acadêmica sobre feminismo *Discussões feministas*, organizada por Linda Nilcholson, em diálogo com outras teóricas feministas, Fraser considera que as teorias feministas, as reivindicações do movimento, sua história de conquistas e suas questões atuais, podem trabalhar em função da Teoria Crítica que, em intersecção com esse pensamento político-prático, pode inclusive rever alguns de seus fundamentos teóricos. Nesse texto, que trataremos nessa seção, Fraser apresenta de que forma essa cooperação pode ser frutífera tanto para a Teoria Crítica, como para as Teorias Feministas.

Na segunda parte do terceiro capítulo, trataremos da leitura de Fraser sobre a teoria social de Habermas através do texto *O que é crítico na Teoria Crítica? O caso de Habermas e o gênero*¹⁰ (2013, tradução nossa). Fraser lê Habermas considerando a questão do gênero como parte crucial para o debate sobre a democracia levado a cabo por Habermas. Fraser expõe o subtexto de gênero implícito na obra de Habermas e, com isso, oferece uma crítica a elementos cruciais da teoria do autor, como a definição das duas esferas de ação/interação social, o sistema e o mundo-da-vida, bem como a ideia de trabalho produtivo, economia e mudança social endossada por Habermas em sua teoria. Essa leitura de Fraser da teoria social de Habermas expressa a ideia da autora de que a introdução do debate de gênero dentro da Teoria Crítica – assim como da filosofia em geral – gera uma série de questões sobre as bases conceituais adotadas pelos autores da tradição, gerando um debate metafilosófico importante para o pensamento hodierno.

Na terceira parte desse capítulo, trataremos da crítica de Fraser à teoria da Esfera Pública de Habermas. A partir do texto *Repensando a Esfera Pública: uma contribuição para a crítica das democracias atualmente existentes* (1992, tradução nossa)¹¹ discutiremos sobre a crítica de Fraser ao conceito de Esfera Pública apresentado no livro de Habermas *Mudança*

Conversely, some independent left-wing intellectuals insist that to join the professoriat is to betray the imperative of critique. Finally, many activists outside the academy doubt the commitment and reliability of academics who claim to be their allies and comrades in struggle. (...) However, we should not rush to join in the chords of left-wing professor bashing. The real contradictions of our lives notwithstanding, the radical academic is not an oxymoron.”

⁹ *Social Criticism without Philosophy: an encounter between Feminism and Postmodernism*

¹⁰ *What's Critical about Critical Theory? The case of Habermas and Gender*

¹¹ *Rethinking the Public Sphere: a contribution to the critique of actually existing Democracy*

Estrutural da Esfera Pública – Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa (1984). Fraser considera a ideia de Esfera Pública de Habermas um conceito interessante para o desenvolvimento de uma ideia de democracia comprometida com a emancipação de sujeitos subalternizados. Porém, para isso, seria preciso atualizar o conceito de Habermas e repensar alguns de seus elementos. Fraser faz uma crítica à noção de legitimidade política da Esfera Pública apontando para as desigualdades de status entre grupos sociais que permeiam o espaço público de discussão. A autora considera que a igualdade entre cidadãos é um cenário abstrato bastante idealizado em democracias que enfrentam uma profunda desigualdade social, que convivem com processos históricos de exclusão de grupos étnicos, e uma cultura estruturada segundo uma hierarquia entre gêneros. Fraser propõe, como solução, a existência de várias esferas públicas concorrentes, os contra-públicos subalternos, de modo a englobar públicos diversos, inclusive aqueles que não encontram espaço na esfera pública hegemônica. Em um texto posterior, *Transnacionalizando a Esfera Pública – a legitimidade e eficácia da opinião pública em um mundo pós-westfaliano* (2014), Fraser apresenta um novo elemento crucial para a compreensão e para a crítica da ideia de Esfera Pública: o caráter westfaliano implícito à teoria de Habermas. Fraser observa que no cenário político atual a ideia de Estado-nação com fronteiras bem definidas, encontra-se defasado. Observamos a intensificação cada vez maior da transnacionalização das economias, da política e das comunicações. Desse modo, para que a teoria da Esfera Pública de Habermas não perca sua potência política e crítica, é preciso repensá-la de modo a adequá-la ao cenário. Essa discussão realizada por Fraser apresenta uma série de observações a um elemento que pode ser considerado o coração da teoria democrática de Habermas: o papel do debate público na política. Assim, a autora delinea de que modo entende a democracia e qual papel do debate público para a emancipação.

Posteriormente, depois de apresentar seu livro *Teoria do Agir Comunicativo* (1987) e sua teoria social crítica através de sua proposta de democracia deliberativa e a teoria social dual, Habermas, em seu livro *Direito e Democracia – Entre faticidade e validade* (1997), e em outros textos do mesmo período, como *A inclusão do Outro – Estudos de Teoria Política* (1996), realiza uma revisão de sua teoria social levando em consideração as críticas ao seu modelo, sobretudo em relação à separação das duas esferas de ação e a comunicação entre elas. Habermas tenta estabelecer através do direito um meio de intersecção entre a vontade popular e as instituições públicas. O autor lida também com a questão acerca dos movimentos

sociais e seu papel no processo de deliberação política das sociedades democráticas. Apresentaremos esse debate de modo a considerar de que forma a Teoria Crítica de Habermas modifica-se e tenta responder aos problemas apontados pelos seus críticos, entre eles Nancy Fraser.

Na última seção do terceiro capítulo, trataremos da proposta de Fraser de constituir uma ideia de justiça bidimensional que concilie redistribuição e reconhecimento. Através dos textos publicados no livro *Redistribuição ou reconhecimento? Uma troca político-filosófica*, em debate com Honneth, apresentaremos de que modo Fraser pretende aliar a ideia de redistribuição, marcadamente um elemento das teorias marxistas ou das teorias liberais de justiça, com a ideia de reconhecimento, que permeiam as discussões das teorias culturalistas contemporâneas, os debates acerca de identidade e as teorias neo-hegelianas, como a de Honneth. O nexos entre redistribuição e reconhecimento oferecido por Fraser em sua teoria social reflete a conciliação que a autora visa produzir entre modernidade e pós-modernidade nas discussões acerca da normatividade da Teoria Crítica.

Muito mais do que oferecer uma teoria fechada sobre qualquer assunto, o que Fraser exercita em sua filosofia é sobretudo o debate. Sem abandonar a investigação sobre os fundamentos teóricos, concentra-se em avaliar a sua filosofia e a dos outros autores através da capacidade de aplicação prática que aqueles conceitos possam vir a ter. É possível estabelecer um diagnóstico da sociedade através desse conjunto teórico? É possível estabelecer prognósticos práticos que lidem efetivamente com os conflitos sociais de nosso tempo? Respondendo a essas questões, Fraser procura ampliar o potencial político da Teoria Crítica. Tratar do pensamento de Fraser significa adentrar o campo de debate de que a autora participa. Consideramos impossível compreender seu pensamento deslocando-o desse campo, não há meio de isolar seus conceitos do debate em que eles são gerados, em sua maioria, construídos em parceria com outros autores. A forma como Fraser realiza sua filosofia nos mostra na prática uma concepção bastante deflacionada sobre a eficácia do exercício de uma teoria autorreferente, mas, por outro lado, bastante encorajadora acerca da potência da filosofia para a política prática.

1 AS TRANSFORMAÇÕES DA QUESTÃO DA NORMATIVIDADE NA TEORIA CRÍTICA

1.1 HABERMAS, O PROBLEMA DA RACIONALIDADE E A TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO

A crítica da razão é um objetivo central para a Teoria Crítica desde seu surgimento. Habermas considera que Hegel, ao estabelecer o discurso autocrítico sobre modernidade, iniciou um processo de ruptura que foi assimilado pela geração seguinte da filosofia. Para Habermas, a atitude crítica em relação à modernidade tinha por objetivo expor a auto-ilusão profunda sob a qual o conceito de Iluminismo havia-se engendrado. O Esclarecimento – relacionado com autonomia, liberdade e razão – escondia, no entanto, tendências autoritárias. O sujeito moderno autorreferente só pode conhecer, tanto ao mundo como a si mesmo, direcionando-se a objetos, ‘coisificando’ aquilo que submete ao crivo da razão. Disso resulta um auto-enaltecimento dessa consciência – que é também auto-consciência – e seu grau de reflexão e possibilidade de emancipação. Essa razão, fundada no princípio da subjetividade, ataca todas as formas de opressão, alienação e degradação, apenas para em seu lugar instituir a hegemonia dela própria. Transforma atos de emancipação em instrumentos de objetificação e controle, estabelecendo formas de dominação ocultas sob o véu do progresso e da autonomia. Para Habermas, a percepção da falência da razão moderna foi assimilada na história da filosofia através de três vieses distintos: os hegelianos de direita, esquerda e Nietzsche. Os hegelianos de direita seguem Hegel e consideram que a substância do Estado e religião compensarão a inquietação da sociedade burguesa. Os hegelianos de esquerda pretendiam reformular a razão e recuperar seu potencial emancipatório perdido. Nessa corrente situam-se Marx e os demais jovens hegelianos. Nietzsche, por outro lado, pretendeu realizar uma crítica totalizante da razão e abandonar esse paradigma que, por si, representava não mais do que uma forma de dominação. Foucault e os pós-modernos, para Habermas, localizam-se nessa corrente. Para o autor, o papel da Teoria Crítica atual é solucionar o desafio apontado pelos jovens hegelianos e retomar a ideia de razão – em vez de abandoná-la – e redefini-la de modo a recuperar seu potencial emancipatório:

Persistimos até hoje no Estado de consciência que os jovens hegelianos introduziram. Quando se distanciaram de Hegel e da filosofia em geral. Desde então, estão em curso aqueles gestos triunfantes de suplantação recíproca, com os quais descuidamos do fato de que permanecemos contemporâneos dos jovens hegelianos.

Hegel inaugurou o discurso filosófico da modernidade; só os jovens hegelianos estabeleceram-no de maneira duradoura. A saber, eles liberaram do fardo do conceito hegeliano de razão a ideia de uma crítica criadora da modernidade nutrindo-se do próprio espírito da modernidade. (HABERMAS, 2002b, p.76)

Adorno e Horkheimer – sobretudo nas obras *Dialética do Esclarecimento* (1947) e na *Dialética Negativa* (1966) – pretendiam diagnosticar o descaminho da razão da sua concepção positiva do Esclarecimento até a sua instrumentalização no capitalismo. Com Kant, o desenvolvimento da razão torna-se parte de um processo emancipatório capaz de conduzir o homem à autonomia e autodeterminação. Em seu célebre artigo *Resposta à pergunta: Que é o Esclarecimento?* (1784), Kant considerava a razão um instrumento de libertação do homem através da qual é possível alcançar autonomia e “maioridade”. Com a razão, o homem assumiria seu próprio destino, considerando que o motor da sua história não está nas mãos de forças externas, mas é fruto de sua própria autonomia. Adorno e Horkheimer percebem que o “projeto iluminista” para a razão desenvolvido por Kant encontra-se desvirtuado: a razão que deveria servir para a emancipação do homem estaria, na realidade, proporcionando dominação e repressão. Para os autores, as sociedades capitalistas trazem em si um germe de regressão em relação ao esclarecimento, na medida em que desenvolvem-se através de um pensamento cegamente pragmatizado. Assim, seria crucial considerar esse elemento regressivo como parte do diagnóstico, com intenção de recuperar o potencial emancipatório perdido pela razão. O problema crucial seria pôr em evidência como a “razão humanística”, posta a serviço da emancipação dos seres humanos, quando a serviço da técnica e do capitalismo, se atrofia e se transforma em “razão instrumental”.

A possibilidade inicial de uma Teoria Crítica, e sua primeira formulação para a filosofia, surgiria com Marx. Horkheimer em seu texto *Teoria tradicional e Teoria Crítica* (1937) quer evidenciar uma relação de derivação da teórica crítica com a filosofia de Marx, que apresentaria um contraponto dialético ao “positivismo” da teoria tradicional. Marx teria sido o primeiro filósofo a considerar como relevante para a filosofia atribuir um diagnóstico à sociedade e um prognóstico para orientar a ação; com Marx, a filosofia ganha relevância prática e histórica. Horkheimer quer destacar o potencial humanístico da filosofia em Marx e seu caráter emancipatório, em contraponto ao caráter conservador da filosofia tradicional. Além da orientação para a prática, o marxismo oferece à Teoria Crítica os parâmetros para a crítica ao capitalismo. A partir daí, os autores da Teoria Crítica da primeira geração alargam a perspectiva do marxismo da economia para a cultura. Por esse viés, elaborou-se uma crítica à invasão da lógica econômica do capitalismo nas esferas das relações interpessoais e da

cultura, através de uma crítica à razão instrumental. Além disso, do marxismo, Adorno e Horkheimer aderem sobretudo a um conceito histórico-filosófico de razão. Segundo esse conceito, a razão é pensada historicamente e se manifesta através do processo material de produção e reprodução da moderna sociedade burguesa. A razão, considerada libertadora, ao objetivar-se na história, oferece o caminho para a emancipação da sociedade. Para Marx e o marxismo, a classe operária, ao assumir os destinos da história, seria capaz de liberar o potencial de racionalidade contido na realidade. Apesar de Adorno e Horkheimer desacreditarem na possibilidade da classe operária assumir esse papel protagonista, os dois autores não abriram mão da ideia de razão histórica do marxismo. Por consequência do ceticismo acerca da possibilidade do protagonismo revolucionário da classe operária, a ideia de história do marxismo perderia sua base material. Assim, a crítica à razão instrumental não resulta na substituição do paradigma histórico-filosófico da razão por outro paradigma. Isso deixa os autores da Teoria Crítica entregues a um pessimismo sobre a razão e a possibilidade de encontrar emancipação nas democracias capitalistas. Dificuldade que resulta do fato desses autores nunca terem substituído a ideia de razão inspirada no marxismo, cujos limites eles mesmos apontaram. Barbara Freitag afirma que “Pelo menos no início dos seus trabalhos (nos anos 30) os dois teóricos (Adorno e Horkheimer) ainda não haviam abandonado a crença em uma razão histórica que necessariamente se manifestaria através do processo material de produção e reprodução da moderna sociedade burguesa” (FREITAG, 1990, p. 108). Apesar de oferecer as ferramentas para a crítica à razão instrumental e a lógica capitalista, a Teoria Crítica da primeira geração parece falhar em oferecer uma saída para o problema por ela apresentado.

Observando as dificuldades da primeira geração, Habermas considera necessário reposicionar a ideia de razão e de práxis para que a Teoria Crítica ganhe o caráter mais propositivo e menos negativo e, também, para que se adéque melhor ao cenário do capitalismo tardio e das sociedades democráticas. Habermas considera que o paradigma da produção está defasado. A práxis e a racionalidade de inspiração materialista, atadas à teoria marxista do valor-trabalho, é capaz apenas de expor o caráter instrumental expresso na relação do homem com a natureza. A dimensão interativa torna-se, nesse cenário, um elemento secundário decorrente da relação instrumental. A dimensão da interação da razão e da prática é justamente, para Habermas, a dimensão em que reside seu potencial

emancipatório. Definir essa dimensão da racionalidade é um objetivo crucial da filosofia de Habermas.

Habermas aprofunda a crítica aos fundamentos marxistas da Teoria Crítica oferecendo um modelo apoiado em um tipo de pragmatismo e na filosofia da linguagem – através da linguagem e seu uso público. Esse deslocamento proporcionou mudanças cruciais, tanto no programa epistemológico como no direcionamento político da Teoria Crítica. A Teoria do Agir Comunicativo alargou a esfera de interação social da Teoria Crítica através da compreensão da linguagem como elemento normativo das práticas no mundo-da-vida, na esfera das relações interpessoais, dos valores e da cultura. Desse modo, Habermas considera abandonar os resquícios de uma filosofia moderna centrada no sujeito com traços metafísicos, escamoteada na perspectiva marxista adotada pela primeira geração, através de sua teoria orientada por uma perspectiva intersubjetiva. A perspectiva comunicativa de Habermas é também uma renovação do paradigma da produção – de inspiração marxista – e a centralidade de uma perspectiva materialista, com o trabalho como categoria crucial para o debate da Teoria Crítica que, para Habermas, encontrava-se esvaziado empiricamente e obsoleto epistemologicamente. Ao reconstruir o paradigma da produção, o autor pretende resolver o bloqueio à ação transformadora que sofre a teoria da primeira geração. Ao deslocar o foco da ação/razão instrumental para a comunicação, Habermas aproxima o debate da Teoria Crítica para as questões decorrentes das interações sociais na democracia. Além disso, o autor extrai da interação linguística as bases de uma ética da comunicação e uma filosofia da história que considera o desenvolvimento do indivíduo – e, por analogia, das sociedades – através do desenvolvimento da capacidade de descentrar-se da perspectiva monológica do sujeito. Essa inflexão provocada por Habermas influencia diretamente as discussões das teorias críticas contemporâneas sobre os fundamentos normativos da crítica. Habermas considera que seu pensamento está dividido em dois níveis analiticamente distintos (mas que constituem um ao outro). O nível epistemológico, o debate mais teórico sobre os fundamentos sobre os quais desenvolve-se a teoria social crítica, versando sobre em quais critérios normativos essa teoria se sustenta, a qual concepção de história recorre a sua concepção de progresso, patologia social e as possibilidades de superação dessas patologias, sua ideia de racionalidade e prática e qual a relação entre as duas coisas. Por outro lado, no nível da teoria social, o teórico crítico expõe seu diagnóstico da realidade, as patologias que ele observa nas sociedades e as possibilidades de superar essas patologias através de elementos internos a essa mesma

sociedade. Essa análise se faz através dos fundamentos teóricos adotados pela crítica que, por outro lado, são determinados com vistas a sua eficiência no estabelecimento de diagnósticos e prognósticos. Ou seja, são duas dimensões que se comunicam, como dito, e cuja separação é meramente analítica. Faremos a seguir uma apresentação introdutória sobre esses dois níveis.

1.1.1 A Teoria do Agir Comunicativo

Na Teoria do Agir Comunicativo, Habermas estabelece um nexos entre agir e se comunicar. Inspirado por Austin e Searle, Habermas considera que à medida que nos comunicamos em nosso ambiente interpessoal estabelecemos compromissos entre os sujeitos envolvidos e em relação à realidade. Podemos, desse modo, modificar a realidade que vivemos e estabelecer acordos. No momento em que afirmamos algo sobre a realidade, para Habermas, assumimos uma pretensão de verdade. Essa pretensão é inerente ao discurso e, por isso, é um pressuposto do ato comunicativo. Aquilo que um sujeito afirma é então submetido ao crivo da comunidade que esse sujeito integra e essa verdade move-se do sujeito isolado para a comunidade de falantes. O valor verdade das asserções, então, é definido através da relação intersubjetiva, mediada pela comunicação, entre os sujeitos que se referem a uma realidade compartilhada. Inspirado por Peirce, Habermas desenvolve seu conceito de consenso, possibilitando, através da relação que estabelece entre agir e falar, relacionar as noções de realidade e de verdade. No pragmatismo de Peirce, a noção de realidade não depende de uma correspondência direta do pensamento com um objeto externo. Proposições verdadeiras, para Peirce, são aquelas sobre as quais, através do método científico, é possível estabelecer um consenso duradouro em uma comunidade irrestrita de investigadores. Esse consenso não precisa ser definitivo, mas tem como finalidade (como um *telos*) a formação de um acordo definitivo. A realidade é constituída através do conhecimento cumulativo estabelecido através do progresso científico. Assim, o real, por um lado, não é definido por uma realidade objetiva e independente que o conhecimento somente descreve. Por outro lado, o real é independente da vontade do sujeito na medida em que não se volta para as realizações de uma consciência transcendental, mas através de um processo investigatório de uma comunidade dos pesquisadores ilimitada e do consenso sobre seus resultados alcançado através da comunicação. O que Habermas quer aproveitar do pragmatismo de Peirce é um conceito de realidade que não recai em um idealismo, considerando o conhecimento como fruto da cognição de um sujeito pensante genérico e, por outro lado, também não desemboca

em um materialismo segundo o qual a realidade é objetiva e pode ser completamente acessada pelo conhecimento científico.

Assim, o conhecimento da realidade, para Habermas, se faz por meio de inferências que, na medida em que são direcionadas ao debate público, possibilitam o surgimento de novos conhecimentos. Esse conhecimento se faz por meio da linguagem, considerando que não existem fatos não interpretados, ou seja, o conhecimento sobre a realidade é discursivo em todos os níveis. Sob esses parâmetros, Habermas realiza sua virada pragmático-linguística. Ao estabelecer um nexo entre agir e falar, Habermas resolve o abismo entre a razão especulativa e a prática que permeia muitas das teorias modernas. Além disso, ao considerar que o valor de verdade é estabelecido através da comunicação e da intersubjetividade, Habermas desmonta o binômio clássico da modernidade: sujeito x objeto. Em sua teoria da comunicação, há uma relação triangular entre sujeito, mundo e os outros sujeitos. Assim, quando refere-se ao mundo, o sujeito refere-se também à comunidade que integra, e a aceitação ou não de suas asserções não depende nem somente da sua capacidade racional, nem da conformidade com uma realidade objetiva dada. Habermas quer superar esses dois pressupostos teóricos da filosofia da consciência com intenção de livrar-se, por um lado, de hipostasiar do sujeito e sua capacidade de pensar, da metafísica moderna e, por outro, do positivismo que, para o autor, estaria implícito na filosofia de Marx, na medida em que define agir como ação instrumental, através do conceito de trabalho.

Habermas possibilita uma partição na ideia de razão em dois níveis, considerando que cada nível implica uma forma de agir. O primeiro é a ação/razão instrumental que diz respeito à relação do homem com a natureza. Essa forma de agir é privilegiada na teoria de Marx, que desenvolve sua leitura da realidade através da relação do homem com a realidade material. É uma razão com respeito a fins, ou seja, que gera uma ação estratégica orientada em função de um resultado. O segundo nível da razão/ação é o nível comunicativo. Diz respeito à capacidade de se comunicar com seus pares, estabelecer vínculos culturais, assumir um *background* de conhecimentos desenvolvidos e aceitos pela comunidade que esse sujeito integra. Essa forma de ação/razão visa o entendimento mútuo. Habermas considera que, ao revelar essa parte da razão, ele pode estabelecer novos fundamentos teóricos para a Teoria Crítica, de modo que avance em relação ao paradigma marxista adotado pela primeira geração e possa encontrar novos meios para a emancipação. Além disso, a atenção ao elemento da comunicação torna a Teoria Crítica mais assimilada com as sociedades democráticas.

1.1.2 A Teoria Democrática

A teoria social de Habermas decorre dos fundamentos epistemológicos estabelecidos por ele em sua Teoria do Agir Comunicativo. Habermas extrai daí uma teoria da democracia que tem importância crucial para os debates sobre as democracias atualmente existentes. Para Habermas, os processos deliberativos nas democracias realizam-se através do debate público, tanto na sociedade civil quanto nas instituições. A comunicação, compreendida como forma de ação, é um elemento crucial para as sociedades democráticas e, para Habermas, é tornando a esfera comunicativa mais evidente que é possível superar as patologias sociais das sociedades contemporâneas e desobstruir os meios para a emancipação social.

Habermas considera que assim como é possível localizar dois níveis existentes na ideia de racionalidade e ação, é possível também definir a existência de duas esferas sociais, cada uma relacionada a uma forma de razão/ação. O sistema, esfera social organizada segundo a razão/ação instrumental, engloba a economia capitalista e o Estado. Essa esfera social é estrategicamente mediada: funciona através da mediação do poder e do dinheiro. O mundo-da-vida, conceito que Habermas desenvolve sob influência de Hursel, está ligado à forma de ação/razão comunicativa. O mundo-da-vida corresponde às esferas de interação social, a família e a cultura, e à esfera pública de discussão, as arenas de debate político. É simbolicamente mediado e seu funcionamento está ligado à formação de consenso, transmissão de valores sociais aceitos pela comunidade em questão e pela discussão em torno desses mesmos valores, que podem ser gradualmente substituídos através do debate e da formação de novos consensos. Para Habermas, o mundo-da-vida e o sistema se comunicam através do trabalho e do consumo, e a Esfera Pública e o Estado se comunicam através da opinião pública e da administração pública.

O processo de formação dessas duas esferas sociais, para Habermas, é resultado do processo de modernização das sociedades, que proporcionou um gradual desacoplamento da esfera do sistema em relação ao mundo-da-vida. Conforme foram se modernizando, as sociedades separaram seu funcionamento burocrático da vida social, das relações interpessoais e do espaço privado da convivência. Esse processo produz resultados positivos, a separação da vida privada do funcionamento do Estado possibilita a cada indivíduo escolher seu modo de vida sem interferência do Estado. No entanto, para Habermas, a sociedade não é um sistema autorregulado em que as estruturas se equilibram igualmente segundo padrões. A esfera do sistema passou a operar através apenas do poder e dinheiro, deixando em segundo

plano a relação com as normas e valores, fazendo com que a razão prático-moral se mantivesse distante dos subsistemas da economia e da administração. Por outro lado, o Estado e o subsistema da economia penetraram o mundo-da-vida, que foi submetido a um processo de progressiva racionalização e perda de seu potencial comunicativo. Assim, o sistema, ao penetrar o mundo-da-vida apoderou-se da intersubjetividade que lhe era própria. Esse processo Habermas chama de colonização do mundo-da-vida, que é, para ele, uma patologia crucial das democracias capitalistas atuais.

A colonização do mundo-da-vida, para Habermas, gera efeitos como a diluição dos processos de formação da cultura e espaço individual de conformação da personalidade e valores, que se tornam alvo de uma planificação em função do sistema. O debate ético e o exercício da crítica acabam atrelados à razão estratégica, aos objetivos do mercado de gerar lucros e ao poder dos sistemas administrativos do Estado. O direito formal penetra as relações interpessoais, coagindo e provocando uma juridicização da vida privada. No fim, a ação linguística é neutralizada. Para resolver essa patologia, Habermas considera necessário aprofundar a atuação da ação comunicativa, fortalecendo os espaços públicos de debate, de modo que a opinião pública possa encontrar meios de penetrar na administração do Estado e suas instituições. Além disso, fortalecer o exercício da crítica, que contrapõe-se ao status quo e gera a renovação dos modos de reprodução social, das escolhas acerca dos rumos da economia e da administração pública. É, então, através da razão comunicativa que Habermas percebe a possibilidade de emancipação nas sociedades contemporâneas e o meio para escapar do controle, da impossibilidade de crítica, da homogenização e coisificação, em suma, do predomínio dos sistemas econômicos e administrativos em relação ao sistema de valores. Essas são questões que a Teoria Crítica estuda desde sua primeira geração, que agora, no pensamento de Habermas, encontra um novo meio de resolução através de uma ideia de razão que reconstitui seu potencial emancipador – como sugeria Kant com sua confiança no processo de esclarecimento como processo de geração de autonomia.

1.1.3 De Habermas à Teoria Crítica atual

A Teoria Crítica permanece em processo de constante renovação e autocrítica. Essa constante transformação é consequência da forma como a teoria se define, pretendendo um vínculo com a realidade social em constante mudança. Como escreve Marcos Nobre:

O que distingue a perspectiva crítica é justamente o seu ancoramento real na sociedade, um ancoramento intimamente relacionado com a produção de diagnósticos do tempo. É característico da Teoria Crítica sua permanente renovação, a sua permanente capacidade de analisar o momento histórico presente. Nesse sentido, quem quer que continue a repetir hoje como verdade inabalável o diagnóstico de Marx, por exemplo, deixa de ser crítico, pois o essencial é que seja capaz de produzir novos diagnósticos do tempo da perspectiva teórica e prática inaugural de Marx. Repetir como verdade o que Marx ou qualquer outro teórico crítico do passado afirmaram é cair no dogmatismo que a Teoria Crítica busca a todo custo evitar. (NOBRE, 2011, p. 18)

Esse processo de renovação acompanha as demandas apresentadas pelas questões sociais, e sua natureza mutante, que desafiam a cada momento de maneira diversa a busca pelos meios para emancipação. Honneth, em seu texto *Uma patologia da Razão: Sobre o legado intelectual da Teoria Crítica* (2008), considera que entre a Teoria Crítica da primeira geração e os autores contemporâneos da corrente que formularam seu pensamento depois de Habermas e, tendo Habermas como ponto de inflexão, existem algumas diferenças cruciais na autoimagem da teoria. Para ele, os autores atuais deflacionaram bastante suas expectativas acerca dos horizontes da Teoria Crítica. A primeira geração ainda confiava na possibilidade de compreender a história como guiada pela razão. Esses autores, com influência fortemente hegeliana e marxista, consideravam a crítica social através de um tipo de filosofia da história que se supunha como uma via única de uma racionalidade que sobressai à diversidade de discursos estabelecidos. Esses autores concordavam que o capitalismo havia interrompido o progresso da razão, compreendendo o capitalismo como uma estrutura monolítica que expunha em seu funcionamento um sistema unificado de racionalidade social que se contrapunha à intenção emancipadora que a razão deveria suscitar. Atualmente, escreve Honneth, “[...] a consciência sobre uma pluralidade de culturas e a experiência de uma variedade de diferentes movimentos sociais emancipatórios diminuíram significativamente as expectativas sobre o que a crítica deve ser e do que ela é capaz”. (HONNETH, 2008, p. 390) Contra a tendência a reduzir a crítica social a um modelo normativo descolado do contexto, não se compreende mais a Teoria Crítica como uma forma de racionalidade que deve ancorar-se no próprio processo histórico. A mediação com a história se dá, para o autor, muito mais através de um conceito de racionalidade socialmente eficaz, desarticulando uma armadura histórica com contornos generalizantes, teoricamente delimitados, que se sobrepõe à fluidez e multiplicidade do contexto. Nas palavras de Honneth “o passado histórico deveria ser, de um ponto de vista prático, entendido como um processo de desenvolvimento cuja deformação patológica pelo capitalismo somente pode ser superada por meio da instauração de um

processo de esclarecimento entre aqueles que estão envolvidos”. (HONNETH, 2008, p. 391)

Sem a pretensão anterior de oferecer um quadro teórico normativo que se aplique a qualquer contexto social específico, a Teoria Crítica atualmente ou se concentra em oferecer critérios normativos para entender a injustiça social sem o desejo de localizar o debate em um contexto político específico (no caso de Honneth e Benhabib), ou opta por um modelo de crítica social inspirado em Foucault (no caso de Fraser) estabelecendo uma análise da sociedade inspirada no método genealógico. Permanece porém, para Honneth, o consenso de que o desenvolvimento do capitalismo é um elemento crucial para compreendermos as patologias sociais do contexto atual e, mesmo desprezando a filosofia da história marxista-hegeliana, a análise do capitalismo é ainda tema central para a Teoria Crítica. Porém, compreendendo que o processo de desenvolvimento histórico pode ser redirecionado apenas de modo prático, é preciso uma Teoria Crítica que intervenha de maneira propositiva. Honneth considera que “apontar o legado da Teoria Crítica para o novo século envolve necessariamente a recuperação da carga explosiva, que ainda atualmente pode ser detonada, da ideia de uma patologia social da razão” (HONNETH, 2008, p. 391).

1.2 DE ONDE FALA O TEÓRICO CRÍTICO E QUAL O CRITÉRIO DA CRÍTICA? DEBATE AXEL HONNETH E NANCY FRASER

Para Habermas, a Teoria Crítica permaneceu, desde seu surgimento, fiel à herança da esquerda hegeliana, definindo seu projeto como continuação do processo de destrancendentalização da razão iniciado pelos jovens-hegelianos. Como consequência, permaneceu como elemento crucial para a crítica que esta estabeleça seu *standpoint* no interior da sociedade que investiga. Marx sustentou sua filosofia na convicção fortemente hegeliana de que a realidade objetiva, na qual ele baseava sua teoria, continha as estruturas normativas que permitiriam a transcendência a essa mesma realidade objetiva analisada, a partir da qual se conformaria uma nova ordem social que se estabeleceria como a superação da anterior. Um elemento crucial que possibilita esse movimento do real em direção ao transcendente é, no materialismo dialético de Marx, a figura de um agente social, um sujeito histórico, que incorporaria os elementos emancipatórios necessários para promover mudança social. O sujeito revolucionário era o elemento que possibilitava a transcendência da mera diagnose da sociedade em direção a um prognóstico para a mudança social e emancipação. Enquanto o proletariado permaneceu como uma categoria reconhecível como classe social com interesse inerente de superar o capitalismo, e segundo o fim estipulado por Marx, não

pareceu necessário formular qualquer questão sobre quais práticas e quais tipos de ação seriam necessários para garantir que a ordem social pudesse ser superada. No entanto, o cenário que se apresentava à primeira geração da Teoria Crítica não ratificava completamente o diagnóstico de Marx para o capitalismo. Desde sua primeira geração, a Teoria Crítica presenciou o esvaziamento empírico do idealizado conceito de proletariado, difícil de se localizar enquanto uma classe social coesa com interesse comum em superar o capitalismo. Em *A Dialética do Esclarecimento* (1947) de Adorno e Horkheimer, o processo de trabalho social capitalista é apontado como causa do avanço da reificação e dominação sobre o proletariado, perdendo, desse modo, seu potencial emancipador e reduzindo-se ao seu caráter alienado, dissolvendo a dialética entre trabalho real e trabalho alienado. Assim, não sobra, para Adorno e Horkheimer, a possibilidade de superação da realidade através da ação instrumental. A partir da conclusão de que o trabalho social não poderia, por si, produzir um interesse emancipatório, nem que a classe operária poderia configurar-se como sujeito revolucionário portador da possibilidade de mudança social, a Teoria Crítica se viu à procura de novos elementos imanentes à estrutura social que levariam à possibilidade da transcendência da realidade presente e, assim, manteria o projeto de crítica significativo no seu trabalho de detectar novas possibilidades de mudança social e emancipação. Segundo Nobre, a Teoria Crítica não pode se limitar a descrever o mundo social, na medida em que o interesse na emancipação é o elemento prático que norteia a teoria:

Os princípios norteadores da Teoria Crítica não são introduzidos “de fora” pelo teórico, são princípios inscritos na realidade presente das relações sociais. É esse ponto de vista que permite identificar as tendências estruturais do desenvolvimento histórico e seus arranjos concretos da perspectiva das potencialidades e obstáculos à emancipação. (NOBRE, 2011, p. 18)

Axel Honneth e Nancy Fraser estão, como Habermas, engajados em aprofundar o projeto jovem-hegeliano de descentramento da razão. Exploram criticamente os desdobramentos da teoria de Habermas, assumindo o novo direcionamento dado pelo autor para a Teoria Crítica, adequando-o às demandas sociais do nosso tempo. Ambos percebem um déficit sociológico na teoria social de Habermas, que, ao compreender os processos de dominação através da relação entre as esferas sociais – sistema e mundo-da-vida – restringe a análise da teoria social à relação entre as duas esferas definidas como domínios circunscritos e, por consequência, caracterizadas de modo a torná-las domínios distintos analiticamente. Além disso, a teoria de Habermas desconsidera a existência de relações de poder dentro das

esferas sociais. O conflito, subsumido ao consenso racional, desempenha um papel secundário na deliberação e representa um elemento a ser superado nas relações sociais, não um elemento incontornável, constitutivo das sociedades. Desse modo, na teoria de Habermas, o poder estaria reservado à esfera do sistema, organizada segundo a ação instrumental. As esferas de interação social, organizadas segundo a ação comunicativa, deveriam, em razão de seu procedimento democrático e do uso racional da comunicação, superar o poder em direção ao estabelecimento do consenso. Como consequência, a teoria social de Habermas define como patologia social a colonização do mundo-da-vida, em que o sistema teria se diferenciado do mundo-da-vida no processo de modernização social a ponto de invadir o espaço da interação social, suprimindo-o. Essa intrusão explicaria as distorções nas relações intersubjetivas e o funcionamento patológico das democracias. Essa ideia supõe que o sistema é meio social não linguístico ou, pelo menos, não organizado linguisticamente. Assim, na mesma medida em que deixa o poder em segundo plano nas interações sociais do mundo-da-vida, a análise de Habermas não dá importância necessária aos conflitos sociais em seu sistema de interação social. Como resultado, Habermas apresenta um modelo de Teoria Crítica que não é capaz de lidar com os conflitos sociais, parte inegável do cenário político das democracias atualmente existentes e, por isso, torna-se empiricamente defasado. Em vista dessa questão, Honneth e Fraser, em debate no livro *Redistribuição ou Reconhecimento? Uma troca político-filosófica*¹² (tradução nossa), desenvolvem modelos de crítica que põem no centro do debate as lutas políticas.

Para Fraser, é justamente através da constatação do enfraquecimento, do ponto de vista político, de uma esquerda que depositava no socialismo a realização de todas as utopias de emancipação e de igualdade que se desenha o cenário atual do projeto de renovação da Teoria Crítica. A constatação do enfraquecimento do marxismo como um discurso capaz de ler o capitalismo tardio não é nova e se estende até a primeira geração da Teoria Crítica, marcando a leitura da sociedade de Adorno, e aparece também em Habermas e sua reconstrução do marxismo. Para Fraser;

O marxismo como uma metanarrativa ou discurso-mestre da oposição política em sociedades capitalistas acabou. Assim, também o marxismo como uma teoria totalizante de um sistema dinâmico das tendências de crise e potenciais conflitos nas sociedades capitalistas. Ao contrário, testemunhamos o surgimento de um novo campo pós-marxiano de teorização crítica. (FRASER, 1998. p. 95)

¹² “Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange”

Essa ruptura, para a autora, se expressa também nas narrativas políticas socialmente difundidas – para além do discurso acadêmico e filosófico, ou do discurso do especialista em geral – que, atualmente, abandona a crítica política à economia como a narrativa principal de contestação social da esquerda e se aproxima, cada vez mais, de questões culturais. Essa ruptura estrutura tanto as políticas práticas como a teoria social atualmente:

No momento em que as metanarrativas marxistas perderam toda sua credibilidade, não pode haver nenhum agente de emancipação metafisicamente designado e nenhum objeto da crítica identificado a priori. Deixando de lado essas garantias essencialistas, a crítica se confronta com os grupos descentralizados dos movimentos sociais, cujas reivindicações frequentemente dizem respeito a questões de identidade e são normativamente ambíguas. Nesse contexto, não há como escapar à questão premente: como a Teoria Crítica deve se posicionar em relação à conjuntura política atual e, especialmente, aos movimentos que buscam reconhecimento? Como estabelecer uma base no mundo empírico e uma postura crítica? (FRASER, 2003, p. 200, tradução nossa)¹³

O enfraquecimento do marxismo põe uma questão crucial para a Teoria Crítica contemporânea: localizar qual o ponto de referência empírico em que se baseia a crítica social, o que significa voltar-se para a discussão sobre a natureza da própria teoria e da normatividade sob a qual ela se sustenta. Essa discussão produz a inevitável – e crucial – questão de sob qual ponto de vista fala o teórico crítico, onde se posiciona o sujeito do conhecimento em relação ao objeto de sua teoria. Para Fraser, assim como para Honneth, a Teoria Crítica sempre optou por uma dialética entre imanência e transcendência, rejeitando uma posição externalista, das teorias metafísicas, que observariam a sociedade de um ponto de vista descolado dessa mesma sociedade. Por outro lado, a Teoria Crítica também não assume um ponto de vista internalista forte de uma hermenêutica historicista que se reduz a explicitar os significados sedimentados na realidade social dada. É um elemento definidor da teoria transitar entre esses dois referenciais, apontar para a estrutura social para revelar tensões e patologias imanentes à configuração social através de um diagnóstico, e, por outro lado, realizar um trabalho que supõe uma transcendência ao contexto analisado, na medida em que propõe modos de superar o contexto social dado, através de um prognóstico. A crítica, por isso, depende de uma normatividade que sustenta esse salto para fora do dado. No

¹³ “At a time, when Marxian metanarratives have lost all credibility, there can be no metaphysically designated agent of emancipation and no aprioristically identified address of critique. Absent such essentialist guarantees, the critic confronts decentered congeries of social movements, whose claims often concern issues of identity and are normatively ambiguous. In this context, there is no escaping the pressing question: How should Critical Theory position itself in relation to the current political conjuncture and especially to movements that seek recognition? How shall it establish both a foothold in the empirical world and a critical stance?”

entanto, essa normatividade está imanente à realidade, ou seja, é uma transcendência que se acomoda na imanência.

Honneth inverte a ordem conceitual da análise da teoria social de Habermas colocando as relações sociais em primeiro plano. Para Honneth, o conflito social é estruturante da intersubjetividade, e não o contrário. Assim, o autor parte dos conflitos, seus contornos institucionais, sociais e morais para construir o que ele chama de ‘gramática moral dos conflitos sociais’. Essa gramática pretende reconstruir a estrutura subjacente aos conflitos sociais e localizar seu motivador normativo. Para o autor, os conflitos sociais originam-se da experiência de desrespeito social à identidade pessoal ou coletiva, que provoca uma constante luta por reconhecimento dos indivíduos e grupos sociais. Assim, a busca por reconhecimento subjaz os conflitos sociais e a experiência moral individual de insatisfação experimentada pelos sujeitos. Honneth produz uma teoria social que parte de uma psicologia moral que localiza os conflitos sociais em vários níveis, desde o nível individual da autorrealização pessoal, passando pela formação das identidades coletivas e da busca pela estima social, e indo até a esfera institucional do reconhecimento legal da igualdade e respeito aos diversos grupos sociais. Não por acaso, para desenvolver sua teoria, Honneth recorre à fenomenologia hegeliana, aproveitando muito bem a articulação desenvolvida por Hegel entre o movimento da história e o desenvolvimento do indivíduo através de um ponto de vista universalizante e normativo. Honneth mantém praticamente intacta a pretensão normativa da Teoria Crítica de Habermas, apenas desloca o elemento de uma fundamentação kantiana para uma inspiração hegeliana. A teoria social de Honneth ao mesmo tempo que desloca o ponto de vista de Habermas, focada nas esferas sociais, que sintetizam de forma abstrata as relações sociais, para mais próximo das relações concretas, a partir do foco nos conflitos sociais, espera manter o caráter normativo forte da crítica. Em função de uma normatividade universalizante, Honneth considera os conflitos sociais a partir de um caráter pré-político, ou seja, os localiza desprezando a interferência dos movimentos sociais e do vocabulário político instituído na esfera pública.

Para Fraser, não é possível estabelecer esse elemento normativo da crítica na realidade social através de uma psicologia moral, como fez Honneth, nem através do potencial moral da comunicação como fez Habermas. Fraser considera que não é mais possível conceber a sociedade como um conjunto culturalmente homogêneo em que as demandas políticas podem ser julgadas eticamente apelando para um conjunto de valores comuns, através de conceitos

universalizantes concebidos a despeito do movimento constante dos contextos sociais. Ou seja, não é possível estabelecer um elemento único através do qual a teoria poderia ancorar sua normatividade. Compreender essa inflexão é justamente o componente que provocaria a renovação do projeto de descentralização da razão dos jovens-hegelianos, mantido como objetivo da crítica, mas que precisa realizar-se através de novos marcos teóricos para manter-se viva e continuar capaz de lidar com a política e a sociedade contemporânea. A renovação da crítica e a reconstrução dos seus fundamentos conceituais se realiza, para Fraser, através do assentimento de uma ruptura com a Modernidade – ruptura essa que Habermas e Honneth parecem querer adiar – sem a qual a teoria continuará apenas modificando seus critérios de crítica social, mas permanecerá presa a um modelo fundacionista inspirado na filosofia moderna.

Nesse cenário, Honneth opta por fundamentar sua Teoria Crítica em uma psicologia moral de caráter pré-político que define as expectativas por reconhecimento como um elemento constitutivo da psicologia humana e da organização social. Buscando reconstruir as experiências decorrentes das expectativas de reconhecimento, Honneth conclui que essa expectativa moral é a base de todos os conflitos sociais. O sofrimento e o conflito social gerado pelas experiências de falta de reconhecimento são, para Honneth, o ponto empírico através do qual a crítica encontra fonte para uma imanência no real. A psicologia moral de Honneth, no entanto, é pré-política, ou seja, Honneth identifica as expectativas por reconhecimento como um dado da formação psicológica do sujeito que é anterior e independente da conjuntura social do qual ele faz parte. Desse modo, Honneth escolhe um elemento de imanência que não se reduz ao contexto, garantindo um conceito que, apesar de encontrar lastro na realidade, tem contornos transcendentais. Em nome dessa segurança normativa, Honneth propõe uma teoria segundo a qual uma única motivação é suficiente para explicar toda gama de conflitos sociais de diversos tipos, bem como toda experiência moral, o que, para Fraser, soa pouco plausível. Para Fraser, escolher a experiência pré-política de falta de reconhecimento como o único motor da política e dos conflitos sociais torna a teoria de Honneth defasada empiricamente, como a de Habermas, considerando que numa sociedade multicultural e complexa, como a maioria das sociedades atualmente existentes, os conflitos sociais parecem derivar de motivações bastante distintas entre si.

De fato, a ideia de que uma única motivação subjaz a todo esse descontentamento é, à primeira vista, implausível. Uma leitura menos tendenciosa de uma gama mais ampla de fontes de pesquisa revelaria sem dúvida uma multiplicidade de motivos –

incluindo ressentimento de privilégios imerecidos, aversão à crueldade, aversão ao poder arbitrário, repulsa contra as disparidades absurdas de renda e riqueza, antipatia pela exploração, desgosto em relação à supervisão e indignação por ser marginalizado ou excluído (A lista seria muito mais longa, é claro, se incluísse todos aqueles motivos menos admiráveis, como o ódio daqueles que são diferentes, que também faz parte abundantemente do descontentamento diário). Se essas motivações pudessem ser incluídas sob uma normatividade abrangente, esta não poderia ser tão determinada quanto a expectativa de que a identidade pessoal fosse reconhecida. Em vez disso, teria que ser algo mais geral, como a expectativa de que alguém seja tratado de forma justa. (FRASER, 2003, p.203, tradução nossa)¹⁴

O reconhecimento, elemento de toque da teoria de Honneth com a realidade social, ganha grande importância na análise social realizada pelo autor, ao passo que outros aspectos sociais passam ao largo da análise social de Honneth, isolados do escrutínio de sua crítica. Além da redução das motivações dos conflitos sociais à luta por reconhecimento, Fraser observa também que a teoria social de Honneth, ao localizar a questão do reconhecimento no escopo de uma psicologia moral pré-política, desconsidera que não é possível apontar, nem mesmo analiticamente, esse sofrimento, deslocado e dissociado dos vocabulários compartilhados publicamente. Fraser questiona se é realmente possível considerar que em sociedades democráticas exista uma barreira que separe os indivíduos das esferas públicas de discussão. Ou, se é possível analisar esse sujeito desprezando o meio político em que ele foi formado. A autora também questiona se haveria realmente essa possibilidade, se considerarmos que os sujeitos já sempre encontram-se imersos nas sociedades que integram, assumindo uma série de vocabulários, tradições e cultura compartilhados intersubjetivamente. Para Fraser, o que Honneth considera politicamente isento é, na realidade, completamente mediado pelo vocabulário público de reivindicações. Longe de constituir-se como uma referência imanente à realidade, o reconhecimento, como Honneth o caracteriza, se torna um meio de inserir um elemento quasi-transcendental, de modo a estabelecer um conceito com abrangência suficiente para uma análise crítica pretensamente abstrata e que serviria em qualquer contexto; “O efeito é entrincheirar a primazia do reconhecimento antropológicamente, abaixo do nível da contingência histórica, e, assim, falsear uma pretensão

¹⁴ “In fact, the idea that one single motivation underlies all such discontent is prima facie implausible. A less tendentious reading of a broader range of research sources would doubtless reveal a multiplicity of motives – including resentment of unearned privilege, abhorrence of cruelty, aversion to arbitrary power, revulsion against gross disparities of income and wealth, antipathy to exploitation, dislike of supervision, and indignation at being marginalized or excluded (The list would be far longer, of course, if it included all those less admirable motives, such as hatred of those who are different, that also suffice daily discontent.). If these motivations could be subsumed under an overarching normative rubric, the latter could not be anything so determinate as the expectation that one’s personal identity be recognized. Rather, it would have to be something more general such as the expectation that one be treated fairly.”

de imanência”¹⁵ (FRASER, 2003, p.206, tradução nossa). Como consequência, a teoria perde seu potencial crítico, servindo mais para ratificar o modo como a sociedade funcionaria – para Honneth, um processo de lutas sociais em busca de reconhecimento – do que para interrogar as consequências desse modo de funcionamento, considerando que não há espaço na teoria de Honneth, para outros modos de relação social. O desenvolvimento das sociedades é lido através do modo como o reconhecimento se torna socialmente mais claro, ou seja, uma história predeterminada de modo que não cabe nada além do processo de diferenciação do reconhecimento em várias esferas como meio de superar crises e alcançar emancipação.

Para Fraser, é necessário que a Teoria Crítica tenha múltiplos pontos de contato com a realidade social, sem que nenhum deles tenha privilégio sobre os outros e de forma que cada um desses aspectos esteja sujeito a revisão à luz dos outros. Esses pontos de entrada na realidade social não devem reduzir-se a experiência subjetiva, considerando que os sujeitos estão, desde sempre, imersos na sociedade que os constitui e que estes constituem. Para Fraser, as experiências individuais de reconhecimento apontadas por Honneth deveriam ser situadas em relação a elementos da estrutura social de contornos mais objetivos que deslocassem essa experiência do âmbito subjetivo, relacionando-a com os discursos morais compartilhados que estruturam a política em sociedade. Ou seja, para Fraser, o critério da crítica deve ser, em primeiro lugar, os discursos públicos sobre moral e política **pois**, através desses discursos, **seria** possível efetivamente caracterizar as motivações subjetivas como parte desse quadro social maior. Assim, a estratégia de Fraser vai na direção contrária da de Honneth, que caracteriza os discursos públicos como decorrentes de uma motivação moral constitutiva dos sujeitos. Desse modo, as questões sociais e suas justificativas normativas ganham prioridade, na Teoria Crítica de Fraser, em relação às motivações subjetivas e psicológicas. Isso ocorre porque Fraser realiza uma análise que prioriza a teoria social e antepõe a política em seu sentido público. Assim, para a autora, o ponto de contato com a realidade social da Teoria Crítica seriam os vários discursos políticos e morais que circulam na sociedade analisada. Discursos que circulam através das reivindicações dos movimentos sociais organizados e no debate público de sujeitos não organizados. Esses vários discursos constituiriam pontos diversificados e mutáveis que o teórico crítico observaria ao analisar a sociedade. Fraser abandona o sujeito como referência, e escolhe a linguagem, na forma do que

¹⁵ “The effect is to entrench the primacy of recognition anthropologically, below the level of historical contingency, and thus to below the pretension to immanence”

a autora chama de paradigmas populares de justiça, como meio de acessar os conflitos sociais e suas motivações. Como escreve Fraser;

A abordagem que propus não começa com a experiência subjetiva, mas com os vários discursos descentralizados da crítica social. Assim, não procura espelhar a perspectiva de qualquer sujeito social, seja individual ou coletivo, pré-político ou político. Em vez disso, eu conecto paradigmas de justiça social que constituem uma experiência hegemônica não mediada de uma sociedade. Esses paradigmas populares constituem formações discursivas despersonalizadas que mediam o desacordo moral e o protesto social. Como tal, eles representam um ponto de referência não-subjetivo para a Teoria Crítica. O efeito é separar a teoria da filosofia centrada no sujeito assumida por Honneth e re-situá-la dentro da virada linguística. (FRASER, 2003, p.207, tradução nossa)¹⁶

Não haveria um sujeito social prioritário, como a classe, para o marxismo, nem um domínio social privilegiado. São os discursos, transpessoais e normativos, o objeto da crítica. Caberia ao teórico crítico localizar a gramática hegemônica de contestação política e, diante desta, estabelecer a atitude crítica de avaliar se essa gramática é adequada à estrutura social analisada e se ela está baseada em normas moralmente válidas e producentes para gerar emancipação. Assim, Fraser não nos oferece um conceito geral delimitável, definido de maneira teórica, a partir do qual seria possível compreender os conflitos sociais e, assim, servir de fundamento normativo para a Teoria Crítica. O que Fraser nos oferece é muito mais um método de análise segundo o qual o teórico crítico pode proceder para analisar criticamente as sociedades. Pois, para a autora, ao estabelecer um método, e não oferecer um conceito de caráter universalizante, os processos sociais não são cristalizados em um conteúdo conceitual estático, o que permite mobilidade do teórico em relação ao real, ao mesmo tempo que se mantém a normatividade. O que o teórico crítico deve fazer é a atividade de ir buscar nos discursos morais e políticos de seu tempo os conteúdos a partir dos quais realizará seu trabalho de crítica: quais significados propõem os movimentos contestatórios de seu tempo, na sociedade que analisa, para ideais como emancipação, justiça e igualdade?

É interessante perceber que, apesar de considerar os discursos socialmente difundidos como o elemento normativo para a crítica social, a Teoria Crítica de Fraser não absolutiza o ponto de vista dos movimentos sociais como um discurso privilegiado mas, ao contrário,

¹⁶ “The approach I have proposed begins not with subjective experience, but with decentred discourses of social criticism. Thus, it does not seek to mirror the perspective of any social subject, whether individual or collective, prepolitical or political. Rather, I connect paradigms of social justice that constitute a society’s hegemonic unmediated experience, these folk paradigms constitute depersonalized discursive formations that mediate moral disagreement and social protest. As such, they represent a nonsubjective reference point for Critical Theory. The effect is to detach the theory from the subject-centered philosophy assumed by Honneth and to resituate it within the linguistic turn.”

como discursos que devem passar pelo escrutínio da crítica. Como consequência, Fraser quer oferecer uma Teoria Crítica não-fundacionista através de um exercício hermenêutico atento à pluralidade constitutiva de qualquer realidade social e dos paradigmas populares de justiça que circulam nessas sociedades, submetendo esses elementos a um processo descentrado de correção mútua que possibilita um discurso crítico atento à política real, aos movimentos sociais e suas demandas, mas que não se submete a eles como um dado privilegiado.

Diante da crítica de Fraser, Honneth alerta que a questão da normatividade da Teoria Crítica não se resolve a partir da escolha de uma referência na realidade social para basear a teoria social. Mais do que isso, é preciso garantir que essa referência tenha um alcance universalizante, sem abandonar o contexto, seu caráter concreto. Porém, garantindo que não se trata apenas do resultado de situações e conflitos contingentes:

Falar de “transcendência dentro da imanência social” – que é de origem religiosa – significa mais do que esse não realizado e do que essa transcendência excedente. Ideais e objetivos sociais ainda estão para ser encontrados dentro da realidade social em um determinado momento. Em vez disso, designa um potencial normativo que reaparece em toda nova realidade social, porque está fortemente fundido à estrutura dos interesses humanos. Essa linha de pensamento também pode ser formulada de tal modo que essa “transcendência” deva ser ligada a uma forma de prática ou experiência que é, por um lado, indispensável para a reprodução social e, por outro, devido a seu excedente normativo, está para além de todos os aspectos das formas de organização social existentes. (HONNETH, 2003, p. 244, tradução nossa)¹⁷

Segundo Honneth, a transcendência deve ser uma propriedade da imanência, ou seja, o elemento localizado na sociedade pela Teoria Crítica deve conter uma dimensão transcendental ou a possibilidade de ser tratado de forma transcendental no contexto em que se insere. O que Honneth procura é uma justificação quasi-transcendental para a crítica dentro da estrutura social. Essa estrutura é a mesma utilizada pela teoria da ação comunicativa de Habermas e, para Honneth, é o procedimento próprio da tradição da esquerda hegeliana que tentou, de várias formas, estabelecer a possibilidade da transcendência e, ao mesmo tempo, explicar historicamente as mudanças normativas nas estruturas sociais; “a Teoria Crítica insiste em um modo singular de mediação entre teoria e história por meio de um conceito de

¹⁷ “Talk to ‘transcendence within social immanence’ – which is of religious origin – means more than that unfulfilled, and to that extent transcending, social ideals and goals are still to be found within social reality at a particular time. Rather it designates a normative potential that reemerges in every new social reality because it is so tightly fused to the structure of human interests. This line of thinking can be also formulated such that this ‘transcendence’ must be attached to a form of practice or experience which is on the one hand indispensable for social reproduction, and on the other hand – owing to its normative surplus – points beyond all given forms of social organization.”

racionalidade socialmente eficaz” (HONNETH, 2008, p.391). Desse modo, para o autor, o que a teoria de Fraser nos oferece não segue de fato o que propõe a própria tradição da crítica.

Apesar do intenso processo de desconstrução das grandes narrativas pelas filosofias contemporâneas, a Teoria Crítica se mantém normativa pois a normatividade é o que permite a essa teoria produzir diagnósticos e observar a realidade através de um ponto de vista histórico. Honneth e Fraser compreendem de maneiras distintas o que deve ser essa normatividade e de que modo ela se ancora na sociedade e na história. Honneth, por um lado, mantém o projeto quasi-transcendental de Habermas atualizado em uma psicologia moral sobre a experiência social do desrespeito e falta de reconhecimento. Fraser, por outro lado, parece querer assimilar os ganhos da deflação do universalismo da filosofia e assumir os contornos de uma teoria situada, contingente e não-fundacionista, modificando o caráter do elemento normativo presente em sua teoria – considerando que isso não significa abrir mão deste elemento. A autora opta por aprofundar a virada linguística através de uma atenção às práticas sociais e ao contexto social da comunicação, procurando ver nos discursos socialmente difundidos, os paradigmas populares de justiça, o meio para a crítica social.

Essa formulação de Fraser acerca da Teoria Crítica e sua relação com os discursos que circulam socialmente pode ser pensada como uma forma de redefinir a ideia de Habermas acerca do papel do filósofo em relação às ciências e à sociedade. Como expõe o autor em seu texto *A Filosofia como guardadora de lugar e como intérprete* (1981), partindo da premissa de que, como escreve o autor, os mestres-pensadores caíram em descrédito atualmente, Habermas considera que, como consequência, o filósofo precisou abrir mão da ideia de que seu discurso possui algum privilégio em relação aos outros discursos. A filosofia abandona o papel de produzir um conhecimento ‘anterior’ aos outros conhecimentos, como queria Kant, ou seja, aquela disciplina que define os limites da racionalidade e os fundamentos dos demais conhecimentos e que, por isso, possui um domínio próprio e o papel de indicadora de lugar para as ciências. Porém, abrir mão do papel de indicadora de lugar, para Habermas, não significa abandonar a tarefa que a filosofia desempenhou desde seu início, de guardadora da racionalidade. A filosofia seria, assim, uma mediadora entre as ciências. Esse trabalho de mediação, por outro lado, não deve significar qualquer privilégio acerca do trabalho do filósofo, ao contrário, a filosofia estaria em uma divisão de trabalho não-exclusivista com as ciências humanas, servindo como mediadora entre os discursos cotidianos e a modernidade cultural. Nas palavras do autor, “guardadora de lugar”, na medida que mantém ativa, diante

das ciências com pretensões empíricas, e em relação a elas, a possibilidade de uma reflexão de caráter universalizante e teórica. O que Habermas quer defender com isso é que o trabalho do filósofo se realiza através de uma espécie de hermenêutica da cultura. Compreendendo que o conhecimento é linguisticamente mediatizado e relacionado ao agir, Habermas considera que a linguagem oferece esse parâmetro normativo que constitui o pano de fundo de nossa cultura. Toda solução para problemas e todo discurso sustentado supõe uma rede de pressupostos de caráter holístico e particular.

Quer este nexa seja tematizado como forma de vida ou mundo-da-vida, quer como prática ou como interação linguisticamente mediatizada, quer como jogo de linguagem ou diálogo, quer como pano de fundo cultural, tradição ou história dos efeitos, o decisivo é que todos esses conceitos *common sense* ocupam agora uma posição que até aqui estava reservada aos conceitos básicos epistemológicos, sem que devam todavia funcionar da mesma maneira como antes. As dimensões do agir e do falar não devem ser simplesmente pré-ordenadas à cognição. Ao contrário, a prática finalizada e a comunicação linguística assumem outro papel conceitual-estratégico, muito diferente do que tocara à auto-reflexão na filosofia da consciência. Elas só continuam a ter funções de fundamentação na medida em que é com a ajuda delas que se deve rejeitar como injustificada a necessidade do conhecimento dos fundamentos. (HABERMAS, 2003, p. 25)

As interações linguísticas serviriam, para Habermas, como elemento de toque da teoria com os contextos sociais, ocupando na filosofia o lugar que até então estava reservado aos conceitos epistemológicos e pela razão moderna centrada no sujeito. A formulação de Fraser acerca da normatividade à qual a Teoria Crítica deve recorrer está ancorada na perspectiva de Habermas sobre o papel da filosofia como intérprete da realidade social, percebendo na linguagem e seu uso público o elemento de mediação e o meio de acessar os contextos culturais. Fraser aprofunda essa formulação de Habermas ao compreender a linguagem de maneira ainda mais situacional e mais fortemente entrelaçada à política, desse modo, compreendendo também a política de forma mais orgânica. A política se realiza através das relações sociais, nas expectativas, frustrações, desejos, conflitos expressos nos discursos não formais dos sujeitos comuns. O que se expressa também no funcionamento das instituições, do direito, mas que se realiza prioritariamente no espaço público de discussão e nos conflitos que constituem o tecido social. Os discursos que circulam socialmente evidenciam os desejos de seu tempo e escondem pressuposições de quais são as expectativas de justiça ansiadas por determinado grupo. Mais do que mediar a linguagem cotidiana com a linguagem científica, como quer Habermas, para Fraser, os discursos que circulam socialmente oferecem a possibilidade de compreender de que modo, em determinado contexto, são entendidos os conceitos que fundamentam as discussões da teoria social o que permite, por sua vez,

interpretar as necessidades da sociedade em questão. Fraser dá um caráter ainda mais cultural ao uso da linguagem, considerando que inclusive conceitos basilares da democracia não são pressupostos aceitos e compartilhados no *background* cultural de uma sociedade democrática, mas estão igualmente em jogo na disputa política sobre seus significados. Nesse projeto, Foucault é uma referência crucial para Fraser, que busca no autor uma ideia de história e um meio de analisar a realidade social através da análise dos discursos difundidos socialmente. Fraser lê Foucault através do ponto de vista de uma teórica crítica que, apesar de assumir uma posição própria, vê o projeto habermasiano como uma inspiração crucial, que a autora pretende conciliar com a teoria dos poderes de Foucault.

2 FOUCAULT, UM “NEOCONSERVADOR” OU UM ALIADO PARA A TEORIA CRÍTICA?

Em seu texto *O que são as Luzes* (1984), Foucault participa do debate acerca da autocompreensão da modernidade. A questão “O que é o Iluminismo?” é para Foucault uma questão em aberto para a filosofia e cuja resposta é determinante para os rumos de um pensamento crítico à metafísica moderna. O problema filosófico acerca do Iluminismo se apresenta não apenas como a disputa de uma descrição mais correta de um tempo histórico. Foucault aponta – em concordância com Habermas – que o que está em questão é “a reflexão sobre ‘a atualidade’ como diferença na história e como motivo para uma tarefa filosófica particular” (FOUCAULT, 2000, p. 341). Habermas, em seu texto *Com a flecha dirigida ao coração do presente. Sobre a preleção de Foucault a respeito do texto de Kant ‘O que é o Esclarecimento?’* (1985), em relação ao referido texto de Foucault, nos mostra Kant como precursor dos jovens hegelianos, na medida em que exerce uma crítica filosófica ao seu tempo, e aquele que possibilita a posterior historicização da filosofia pelas mãos de Hegel. É esse pensamento que abre o discurso filosófico da modernidade que, posteriormente, em seus desenvolvimentos diversos, permanece aprofundando o processo de extrair de si mesmo sua autoconsciência e sua norma. Porém, essa consciência moderna – que se compreende simultaneamente como consciência e autoconsciência – traz em seu cerne uma contradição importante: em sua estrutura autorreferencial, quer abandonar a ilusão metafísica do acesso a uma razão como uma totalidade inflacionada, delimitando com clareza os seus limites. Porém, Kant, em sua teoria do conhecimento, ao expor os limites das faculdades, extrai da sua crítica uma razão transcendental com estruturas universais. Daí concebe um sujeito grandioso, com uma racionalidade soberba, em torno do qual todo universo do conhecimento gravita. Para Foucault, os discursos modernos e sua pretensão universalista estão motivados por uma “vontade de saber” que impõe ao filósofo moderno o impulso de autoafirmação do sujeito sapiente, que domina a si e ao ambiente. O que essa vontade de saber produz é, na realidade, uma vontade de poder. Do antropocentrismo flagrante do humanismo se desdobra o surgimento das ciências humanas que, assim como o sujeito cognoscente moderno, padece de características totalitárias concebidas através da obra de um poder disciplinar. É inerente à própria conformação da consciência moderna e seu método essa ligação intrínseca entre saber e poder. Logo, manter o vínculo com essa consciência significa, para Foucault, continuar cativo à sua analítica da verdade e reiterar o impulso moderno de uma razão dominadora e

totalitária. Porém, como é possível a Foucault, que se coloca ao lado dos jovens hegelianos como continuador do discurso da modernidade, no texto acima referido, conciliar sua crítica radical à forma de saber moderno e sua inescapável tendência à dominação? É essa frutífera contradição apresentada por Habermas que motiva sua leitura de Foucault e também a que Fraser persegue em sua apropriação do autor.

2.1 HABERMAS CONTRA A CRÍTICA TOTALIZANTE DE FOUCAULT

Reconhecendo a crítica ao caráter totalitário da filosofia moderna centrada no sujeito, Habermas nos coloca a questão de como a filosofia contemporânea pode lidar com essa herança que, por um lado, é definidora do pensamento e da política de nosso tempo, mas que, por outro lado, gera uma série de problemas que a filosofia, ciente da história e do resultado prático da aplicação de alguns preceitos do humanismo, deveria evitar. Em seu livro *O Discurso filosófico da Modernidade* (1985), Habermas traça sua narrativa acerca da filosofia moderna, que revela os vários caminhos que o pensamento percorreu na história da filosofia. O discurso filosófico da modernidade teria sido iniciado por Hegel, que produz na filosofia uma relação intrínseca entre pensamento e história. Com Hegel, a modernidade é tratada como conceito e é compreendida como o horizonte dos novos tempos, uma ruptura com o passado e uma renovação contínua. Hegel introduz a certificação autocrítica da modernidade como tarefa da filosofia, que produz uma narrativa voltada para seu tempo. As possibilidades abertas pela filosofia historicizada de Hegel foi assimilada de maneira distinta pelas correntes posteriores. Para Habermas, três correntes são cruciais, os hegelianos (de esquerda e os de direita) e Nietzsche.

Todo discurso filosófico da modernidade nasce da desconfiança em relação à razão moderna, ao conceito moderno de sujeito e às consequências desse ponto de vista teórico. Um sujeito autorreferente que conhece o mundo e a si através da objetificação de si e do mundo, produziu uma auto-ilusão que o humanismo levou a cabo através da imagem do sujeito do conhecimento inflado; o esclarecimento traz consigo algo de autoritário que precisa ser abandonado. Porém, cada uma dessas correntes acima citadas realizam de maneira distinta a autocrítica acerca da filosofia centrada no sujeito. Os hegelianos pretendem extrair do conceito de razão moderna – metafísica e abstrata – sua potência prática que possibilita margem para a ação e para a crítica, dessublimando o Espírito e a História hegeliana. Fazem parte desse partido Marx, Feuerbach e Kierkegaard que, como escreve Habermas, “extraem da enciclopédia hegeliana a riqueza das estruturas que se tornou então disponível, para fecundar

as diferenciações operadas por Hegel com vista a um pensamento radicalmente histórico” (HABERMAS, 2002b, p.77). Os hegelianos conservam o projeto hegeliano de uma razão histórica, almejando subtrair o peso do absoluto e produzir um conceito de racionalidade mais ligado à prática. A outra corrente, iniciada por Nietzsche, adota uma posição mais radical em relação à compreensão da falência do sujeito e da razão moderna. Esses autores produzem uma crítica totalizante da razão, considerando que essa razão, fundada no princípio da subjetividade, esconde por traz da fachada do discurso humanista de denuncia da opressão e do obscurantismo e do seu elogio à autonomia, um astuto instrumento de dominação, objetivação e controle. Essa corrente é formada, além de Nietzsche, por Heidegger, Bataille, Lacan, Foucault e Derrida que, pretendem abandonar o conceito de razão, degenerada em razão instrumental e meio para exercício de poder.

Habermas considera que o discurso filosófico da modernidade é um projeto inacabado e ainda em desenvolvimento pelas filosofias contemporâneas. A filosofia crítica se encontra afinada com o projeto hegeliano em relação ao discurso da modernidade, opondo-se ao outro caminho aberto por Nietzsche e continuado via Foucault.

A modernidade permanece incontornável para Habermas, apesar das várias tentativas da filosofia em abandoná-la. Como é possível produzir um contra-discurso filosófico acerca da modernidade sem recorrer à razão contra qual dirigem sua crítica? Nas palavras de Habermas, a sua leitura de Foucault se deterá “na questão de saber se Foucault consegue conduzir uma crítica radical da razão na forma de uma historiografia das ciências humanas, estabelecida arqueologicamente e ampliada a genealogia, sem se enredar nas aporias dessa empresa autorreferencial” (HABERMAS, idem, p.346). Habermas afirma que o discurso filosófico carrega no seu procedimento a profunda herança humanista, através da qual estruturou-se como discurso racional sobre a sociedade e os procedimentos dessa mesma razão. Neste – e em qualquer discurso racional e justificado – está embutida uma pretensão de verdade que carrega consigo um caráter universalizante, mesmo que mutável, contingente e precário. Pretender, autorreferencialmente, criticar o caráter universalizante do discurso humanista é, para Habermas, recorrer – de maneira velada – a esse caráter que se critica quando se enuncia esse discurso.

Foucault descreve seu método de duas formas distintas ao longo de seu pensamento. Primeiro o autor cria a arqueologia do saber, que se transforma posteriormente em genealogia, para tentar resolver os problemas encontrados em sua arqueologia. Para Foucault, sua

genealogia busca escapar da estrutura das ciências humanas concebidas no bojo do humanismo e sua fonte de poder, disciplina e coerção dos corpos. Para o autor, as ciências humanas funcionam através de práticas de isolamento e vigília. Regulamentadoras por natureza, essas ciências se fazem através do olhar objetivante do pesquisador que decompõe analiticamente, destituindo-se os vínculos com o mundo circundante, controla, organiza e cataloga a realidade. O panóptico descreve esse olhar do pesquisador, uma construção de forma circular dividida em células e em cujo centro encontra-se uma torre com um vigia. O cientista é como o vigia, que observa sem ser observado. As ciências humanas são para Foucault, uma tecnologia de poder moderno bastante eficiente. Porém, como sua genealogia pode não incorrer nesse alegado erro?

Para Habermas, Foucault exerce uma inversão importante na relação entre práticas e discursos quando pretende superar a noção estruturalista de que toda forma de discurso precisa ser compreendida a partir de si mesma. O discurso associaria as condições técnicas, econômicas e políticas à rede de práticas sociais que servem à sua reprodução. Foucault desassocia essa cadeia mútua entre discursos e práticas e aponta a prevalência do discurso em relação às práticas, subjacentes ao discurso. O discurso se descolaria do contexto e ganharia um caráter autônomo de governante das práticas subjugadas ao poder que esses discursos exercem no tecido social das práticas. Como escreve Habermas acerca da genealogia de Foucault:

Com a inversão enérgica das relações de dependência entre formas de saber e práticas de poder, Foucault abre uma problemática de ordem teórico-social a respeito da história rigorosamente estruturalista dos sistemas de saber e uma problemática naturalista quanto à história da compreensão do Ser elaborada pela crítica da metafísica. Os discursos das ciências e, em geral, os discursos em que o saber é constituído e transmitido perdem sua posição privilegiada; constituem juntamente com outras práticas discursivas, complexos de poder que apresentam um domínio de objetos *sui generis*. Trata-se agora de descobrir, por meio dos tipos de discurso e das formas de saber, as tecnologias da dominação em torno das quais um complexo dominante de poder se concentra, exerce seu domínio e, por fim, é substituído pelo próximo complexo de poder seguinte. (HABERMAS, 2002b, p.377)

Essa inversão, que é fundamental para justificar o abandono da linguagem humanista e a adoção de sua genealogia, gera, para Habermas, uma dificuldade conceitual. As regras da práxis discursivas arqueologicamente acessíveis ao filósofo são cruciais para a construção de uma genealogia dos discursos. Foucault parte da noção estruturalista de que os discursos devem ser compreendidos segundo suas regras constitutivas, que regem a si mesmas e os contextos a eles relacionados. O discurso associa as condições técnicas, econômicas, políticas,

institucionais que, em seguida, são reproduzidas pela rede de práticas sociais. Foucault inverte essa noção estruturalista e propõe uma prevalência dos discursos sobre as práticas, considerando que os discursos se descolam dos contextos e tornam-se autônomos, governando o tecido das práticas sociais através do poder neles imiscuído. Porém, Habermas considera que a atividade da genealogia de Foucault que pretende tornar evidente as regras que possibilitam determinada prática discursiva só podem ser compreendidas no que diz respeito às condições de possibilidade deste mesmo discurso, ou seja, investiga a origem de determinado complexo de prática/discurso e as relações de poder nele embutidas. No entanto, essa operação não basta para explicar a prática discursiva em seu funcionamento efetivo, pois não desvenda as regras que regulam a aplicação desses discursos. Para Habermas, não existem regras capazes de regular sua própria aplicação, nas palavras do autor, “um discurso guiado por regras não pode regular por si mesmo no contexto no qual está inserido”. (HABERMAS, 2002b, p. 376) Desse modo, da arqueologia de Foucault decorreria a estranha ideia de que discursos são “regularidades que se auto-regulam” (HABERMAS, 2002b, p.376). A análise dos discursos científicos e das práticas correspondentes empreendida por Foucault, corre o risco de considerar as formas de saber como universos acabados e auto-suficientes. Para resolver esse problema e explicar a lógica da sucessão dos discursos expostos pela tarefa da arqueologia, Foucault submete seu trabalho de arqueologia do saber à lógica de uma genealogia do poder, que explica a formação do saber a partir das práticas de poder. Porém, para Habermas, essa ideia de Foucault só se torna plausível se o autor pensa sua própria historiografia como algo fora da genealogia do poder que ele delineia. Habermas nos questiona a partir de qual lugar fala o filósofo do poder e qual relação entre seu discurso e as práticas que ele expõe genealogicamente.

Habermas argumenta que, contraditoriamente, a teoria do poder de Foucault só se torna plausível quando se opera uma separação entre validade e gênese dos discursos de que se ocupa sua genealogia. A separação entre validade e gênese dos discursos é o que marca as ciências humanas contaminadas por uma vontade de saber fruto de um sujeito isolado metafisicamente que se refere a si mesmo deslocando suas ciências do seu contexto, expurgando o que é contingente e particular. Estas geram um discurso que torna-se *medium* de poder e dominação, expressando-se em práticas de violência disciplinar. Ao localizar seu discurso fora do jogo de poderes que sua genealogia expõe, Foucault também realiza essa mesma separação e oculta na sua teoria do poder a vontade de verdade e saber que aponta na

metafísica. Se Foucault não fala como as ciências humanistas, via vontade de saber, então, sua teoria do poder é tão somente uma descrição desses mecanismos sociais e dos modos de operação destes mesmos. Porém, a questão se preserva. Como sua descrição pode localizar-se fora do complexo de poderes? Habermas aponta ainda que o método da genealogia de Foucault não se distingue muito de uma sociologia do saber de orientação histórica que procede de maneira funcionalista que, ainda assim, não se pretende dispositivo de verdade nem de poder. Como escreve Habermas;

A genealogia alcança um destino análogo àquela que Foucault lera na mão das ciências humanas: na medida em que se refugia na objetividade sem reflexão de uma descrição ascética e não participativa de práticas de poder que variam como em um caleidoscópio, a historiografia genealógica revela-se exatamente como a pseudociência *presentista, relativista e cripto-normativa* que não quer ser. (HABERMAS, 2002b, p.386-387)

O teórico da genealogia realiza uma dupla função em sua investigação: por um lado, se comporta como um investigador empírico que descreve as tecnologias, as condições de seu nascimento e seus efeitos sociais. Por outro lado, desempenha uma análise de caráter transcendental dessas tecnologias do poder, da condição de possibilidade desses discursos e de como estes se tornam parte do saber científico, numa investigação histórica da constituição do saber. Para Habermas, Foucault une na sua genealogia “a noção idealista de síntese transcendental com os pressupostos de uma ontologia empírica” (HABERMAS, 2002b, p. 384). Desse modo, Foucault não pode escapar de um relativismo. Seu discurso de contra-poder precisa estar em relação ao complexo de poder que procura negar e, assim, tornar-se um complexo de poder que inspirará um outro contra-poder. As pretensões de validade dos contra-discursos não podem ser maiores nem menores que as do discurso hegemônico combatido, e convertem-se em uma nova hierarquia, na medida em que superam a hierarquização de saber existente, considerando que não faria qualquer sentido pensar que a genealogia apresentada por Foucault fundamenta-se na esperança de um Estado original das sociedades não influenciadas pelo poder. Esse ponto torna a teoria de Foucault pouco eficiente em matéria de produzir diagnósticos práticos. Como é possível uma teoria dessa natureza materializar-se em mecanismos de integração social, normas, domínios de ação por meios de valores, se, segundo os termos de Foucault, todos esses elementos reduzem-se ao exercício de um poder disciplinar?

Por isso, Foucault não poderia escapar de um cripto-normativismo. Habermas aponta que em sua genealogia Foucault pretende suplantar em um só golpe, por um lado, um

positivismo de inspiração weberiana e, por outro, a crítica da ideologia marxista. Sua genealogia, mesmo se pretendendo descritiva, não se vê como isenta de valores. Foucault vê sua filosofia como um contraponto de resistência ao discurso moderno, cuja validade tornou-se inquestionável, e cujas premissas permeiam nossas práticas e difundem o poder disciplinar. Assim, um ponto de vista weberiano baseado em análises realizadas com neutralidade axiológica não cabe a Foucault. Por outro lado, a genealogia de Foucault não se converte em crítica da ideologia com inspiração marxista. Para Foucault, o poder disciplinar não passa necessariamente por uma falsa consciência para realizar-se, este se cristaliza nas práticas e se direciona aos corpos. Logo, a produção de contra-discursos à suposta ideologia pareceria a Foucault uma tarefa ociosa. Foucault considera que sua genealogia não é nem uma descrição científica, nem uma forma de crítica, mas sim uma tática, uma forma de prática engajada com intenção de vencer a guerra contra o poder normativamente intocado do humanismo e, com isso, mobilizar contra-poder. Porém, baseado em qual princípio repousa a crença de Foucault de que devemos resistir ao poder moderno? Somente com a introdução de alguma noção normativa Foucault poderia responder a essa questão. Habermas considera a genealogia de Foucault conceitualmente pobre para descrever a sociedade, e com uma lacuna normativa significativa que impede que a teoria sirva efetivamente como horizonte político-prático. A pretensão de Foucault de suplantiar o vocabulário da modernidade parece, para Habermas, um movimento pretensioso demais e fadado à autocontradição.

2.2 FRASER E OS USOS POSSÍVEIS DE FOUCAULT PARA A TEORIA CRÍTICA

Para Fraser, o abandono da crítica da ideologia e opção de Foucault por construir uma genealogia têm consequências para os fundamentos da filosofia e também na sua orientação política. A contribuição principal de Foucault para a filosofia é, para Fraser, a forma como o autor compreende o poder moderno. Foucault nos mostra que o poder moderno não é uma força externa coercitiva, ele opera organicamente de maneira produtiva. Se difunde de maneira capilar na sociedade e se realiza através das práticas cotidianas mais banais, nos corpos e na agência dos indivíduos, nos discursos científicos, na medicina, na organização legal. Para Fraser, ao descrever o poder dessa forma, Foucault dissolve a questão liberal sobre a legitimidade do poder, segundo a qual o poder pode apresentar-se de maneira ilegítima mas também, se aplicado de maneira correta pela lei e pelo Estado, pode ter um papel importante na organização social. Assim, o poder poderia ser legítimo ou ilegítimo, considerando que somente no segundo caso se configuraria um quadro de opressão que deveria ser eliminado e

condenado. A discussão liberal sobre a legitimidade do poder compreende o poder como um fenômeno que ‘vem de fora’, acima das práticas no tecido social e imposto aos sujeitos. Seria possível então, segundo esse ponto de vista, limitar o exercício do poder a determinadas esferas sociais, livrando outras de sua ação – em que o poder operaria de maneira danosa – de sua ação. A teoria de Foucault suspende o ponto de vista normativo liberal na medida em que localiza sua pesquisa fora da questão da legitimidade/ilegitimidade do poder e direciona o olhar para dentro das práticas, considerando que não há zonas livres de poder, empreendendo uma pesquisa de como o poder permeia as práticas sociais. Para Foucault, o poder moderno circula de maneira capilar por todo corpo social e é reproduzido pelos indivíduos em suas práticas. Fraser observa que esse olhar para dentro das práticas parte do pressuposto de que práticas são mais importantes para compreender a sociedade do que ideais, pois o poder opera especialmente nos corpos, e não nas mentes.

Fraser aponta que ao abandonar a crítica da ideologia, Foucault está sinalizando para a inadequação desse método de análise para compreender o poder moderno e seu caráter capilar. Fraser considera que essa conclusão de Foucault nos leva a duas consequências. Primeiro, que a atenção de Foucault para as práticas livra a crítica social do pretense acesso à verdade, que estaria velada por detrás das práticas, e que, ao ser definida teoricamente pela filosofia, desvendaria o caráter ilusório dessas práticas e apontaria uma alternativa para fora delas. Fraser escreve que Foucault torna obsoleta “a visão de que, ao prover as condições materiais necessárias, o único elemento que estaria no caminho da mudança social seria a percepção ideológica distorcida das pessoas de seus interesses e necessidades”¹⁸ (FRASER, 1989, p.25, tradução nossa), elemento central das várias teorias com influência marxista. O segundo ponto importante que decorre da posição de Foucault é a rejeição de uma orientação filosófica e prática baseada no Estado e/ou na economia. Um ponto de vista desse tipo considera que o poder não emana dessas estruturas (Estado e economia) e “governa” as práticas sociais. Essa leitura insuficiente da sociedade considera que transformações na economia ou no Estado são as chaves para dissolver o poder e desconsideram a circulação do poder nas micopráticas. Para Foucault, essas teorias liberais, que não compreendem o caráter capilar do poder, servem, ao contrário do que pretendem, para aprofundar o regime de poder moderno, na medida em que mascaram o exercício desse poder nas práticas e consideram

¹⁸ “Given the appropriate objective material conditions, the only or main thing that stands in the way of social change is people’s ideologically distorted perception of their needs and interests”

possível livrar zonas do exercício do poder, tornando aprazível o regime de poder moderno, mascarando seu caráter de dominação.

Porém, a teoria do poder de Foucault, que deixa de lado a questão liberal da legitimidade do poder moderno, nos põe a questão sobre qual alternativa Foucault propõe ao ponto de vista criticado. Para Fraser, Foucault não deixa claro se sua filosofia suspende somente a normatividade moderna ou se suspende qualquer forma de normatividade. E, se rejeita somente o ponto de vista moderno, sob qual normatividade se desenvolve a filosofia de Foucault? O rompimento com a questão liberal da legitimidade do poder livra Foucault de oferecer uma justificativa normativa para sua teoria do poder? Fraser aponta que em várias passagens Foucault afirma que sua crítica não necessita de normatividade, se tratando de um ponto de vista politicamente engajado, mas sem pretensão normativa. É possível sustentar um ponto de vista dessa natureza? Essas questões compõem o debate em torno da normatividade (ou a falta de normatividade) da filosofia de Foucault e expõem pontos cruciais acerca da extensão do rompimento do autor com a questão da justificação normativa do poder. Para Fraser, enfrentar essas questões é importante para uma apropriação do pensamento de Foucault pela teoria social crítica.

Fraser nos mostra que uma filosofia que se pretende politicamente engajada, mas normativamente neutra, está fadada à contradição. Se a teoria sobre o poder moderno que Foucault nos oferece é apenas uma descrição normativamente neutra desse regime de poder/conhecimento, então deveria bastar a Foucault apontar a natureza do poder moderno. Porém, o que Foucault nos apresenta é mais do que a descrição de uma sociedade. O autor frequentemente posiciona-se sobre se é desejável ou não aceitar os mecanismos de poder e recomenda em vários momentos de sua obra a resistência a esse regime. Se sustentar um ponto de vista normativo não é algo que Foucault pretende, então, seu pensamento acabaria fadado a permanecer na condição de indeterminação. Afinal, como é possível determinar sem que se disponha de critérios que justifiquem a escolha? Só com critérios normativos seria possível afirmar o que há de errado com o sistema de poder moderno. Em decorrência dessa incoerência, Fraser nos mostra que a filosofia de Foucault acaba supondo uma série de critérios que o autor não expõe claramente. Por exemplo, Foucault parece reproduzir a interpretação marxista sobre a economia na medida em que tende a perceber as forças de dominação nos cientistas sociais, nas ciências do comportamento e nas hermenêuticas da psique, ligando de alguma forma o bio-poder com a dominação de classes. Além disso, para

Fraser, Foucault parece pressupor também noções da filosofia moral de Kant, na medida em que considera a violação da dignidade e da autonomia – praticadas pelas técnicas disciplinatórias e pelo cárcere – algo condenável. Em decorrência disso, para Fraser, não é possível considerar que Foucault tenha de fato rompido completamente com a normatividade moderna. Ao contrário, Foucault está pressupondo as normas liberais que ele critica. Fraser aponta que Foucault erra ao considerar que simplesmente ao abandonar a questão liberal da legitimidade do poder, livraria sua filosofia de qualquer traço liberal. O autor não consegue perceber que sua filosofia terá que recorrer a modos de descrição dessa sociedade, sua matriz cultural e linguagem, que, para Fraser, está sempre profundamente influenciada, em todos os seus níveis, pelas normas liberais. Em suma, é impossível fazer uma descrição dessa sociedade que consiga isolar-se dos traços dessa mesma sociedade. Assim, para Fraser, Foucault continuaria utilizando o vocabulário humanista moderno.

Para Fraser, Foucault não é bem sucedido nem em suspender qualquer tipo de normatividade, nem em suspender somente a normatividade moderna sem, com isso, enredar seu pensamento em contradição. Fraser descreve a teoria do poder de Foucault como uma estranha mistura entre neutralidade e engajamento (FRASER,1989, p. 31). Nesse ponto, Fraser considera que a filosofia de Foucault deixa sem resposta um problema com o qual a Teoria Crítica já se dispõe a lidar desde seu início, a saber, a intrínseca relação entre práticas sociais e normas. Toda prática social supõe uma norma que a guia, toda norma produz simultaneamente constrangimento à ação, ao mesmo tempo que possibilita uma prática social, dando sentido a esta. Logo, não há organização social cujas práticas não impliquem constrangimento e exercício de poder. Essa conclusão é compartilhada pela teoria do poder de Foucault. Ao considerar que o caráter produtivo é uma característica do poder em si, Foucault nos mostra que, não somente o regime de poder moderno, mas qualquer regime social, cria padrões e normas de ação e produção de verdade. Reconhecer o caráter produtivo do poder significa reconhecer que não existe nenhuma forma de vida que subsista sem poder. Seguindo o argumento de Foucault, o poder é ao mesmo tempo produtivo, intrínseco e normativamente neutro. Logo, não seria possível condenar qualquer prática social a partir do critério de que esta produz relações de poder e constrangimento – como Foucault o faz em relação a práticas do regime de poder/conhecimento moderno – afinal, o exercício do poder é um resultado intrínseco a qualquer organização social. Retornamos à questão anteriormente apontada por Fraser. Para distinguir práticas desejáveis das práticas não desejáveis, Foucault precisaria

oferecer uma sustentação normativa clara para sua filosofia. É por apresentar uma fundamentação normativa que a Teoria Crítica consegue distinguir entre poder que envolve dominação e aquelas práticas em que o poder não envolve dominação e que são desejáveis para a reprodução social. Essa possibilidade oferece ferramentas práticas para que a teoria possa produzir prognósticos claros e efetivos. Como escreve Fraser,

Porque Foucault não tem base para distinguir, por exemplo, formas de poder que envolvem a dominação daqueles que não o fazem, ele parece endossar uma rejeição indiscriminada e unilateral da modernidade como tal. Além disso, ele parece fazer isso sem oferecer qualquer outra concepção para substituí-la¹⁹ (FRASER, 1989, p.33, tradução nossa).

Nesse ponto, Fraser e Habermas estão de acordo acerca de como leem a crítica de Foucault sobre a Modernidade. Ambos falam do ponto de vista de teóricos críticos, que consideram que uma Teoria Crítica da sociedade precisa sustentar-se normativamente – sendo que a natureza dessa normatividade é algo em disputa dentro dessa mesma tradição e postulada de formas diversas ao longo de sua história. Pois, assumir claramente sob qual normatividade sustenta o seu ponto de vista livra a teoria social de tornar-se positivista ou metafísica, dogmatizando o dado real, no primeiro caso, ou fazendo afirmações universalistas descoladas do real, no segundo e, em ambos os casos, pondo-se numa posição pretensamente neutra e não situada. O caráter crítico da teoria se faz justamente através do esclarecimento de sob qual ponto de vista se fala – epistemológico ou político – e quais as consequências envolvidas nessa opção, desfazendo, de partida, a ilusão de que é possível alcançar neutralidade e considerando que os discursos são sempre situados. É possível questionarmos se a Teoria Crítica realmente consegue alcançar esse posicionamento, analisando os modelos de Teoria Crítica oferecidos ao longo da história, porém, esse é o objetivo fixado pela teoria.

Realizar efetivamente esse ideal é o objetivo de Fraser, e sua incursão no pensamento de Foucault é parte dessa busca. Ao contrário de Habermas, perceber a lacuna normativa no pensamento de Foucault entretanto, não significou, para Fraser, que houvesse na filosofia de Foucault uma rejeição completa da modernidade, como faz Habermas. Ao contrário, como apresentamos, Fraser observa no pensamento de Foucault elementos da modernidade que o autor parece supor, mesmo contraditoriamente, não assumido nem justificando sua adesão. Para Fraser, a leitura de Habermas, que interpreta a crítica de Foucault à modernidade como

¹⁹ “Because Foucault has no basis for distinguishing, for example, forms of power that involve domination from those that do not, he appears to endorse a one-sided, wholesale rejection of modernity as such. Furthermore, he appears to do without any conception of what is to replace it.”

uma crítica totalizante, desconsidera, segundo Fraser, a possibilidade da crítica de Foucault ao mesmo tempo atacar as bases do pensamento moderno e continuar aspirando os ideais do esclarecimento. O que determina essa leitura, aponta Fraser, é a impossibilidade, para Habermas, de se conciliar o projeto de emancipação moderno – que Habermas, na posição de um filósofo crítico, considera crucial manter –, com a crítica radical de Foucault ao humanismo, que rejeita o sistema de práticas e discursos modernos. Escapa a Habermas que abrir mão da interpretação universalista e fundacionista dos conceitos e valores da modernidade não implica a rejeição desses conceitos. Essa falsa aporia resultante da leitura de Habermas de Foucault é assumida às últimas consequências pelo seu projeto de Teoria Crítica que considera como pressuposto crucial da crítica o caráter universalizante inerente à comunicação e sua capacidade intrínseca de formular verdades. Para Habermas, permanecer crítico é permanecer fiel a um kantismo – mesmo que agora em formato deflacionado e submetido à contingência de um ponto de vista historicizado.

Em seu texto *O que são as luzes*, Foucault se posiciona claramente contra leituras de seu pensamento que se reduzem a abordagens sobre a modernidade em duas vertentes: aquelas que ratificam a modernidade criticamente, por um lado, e aquelas que negam completamente essa tradição de pensamento. Essa abordagem que Foucault chama de “chantagem” em relação ao esclarecimento, inviabiliza a discussão real acerca das questões postas na filosofia pelo esclarecimento. Questões estas que, ressalta Foucault, ainda estão em aberto. Foucault afirma que o problema que se deve enfrentar não se define através da decisão entre abandonar ou manter o esclarecimento. Essa abordagem conduz a uma redução que força a acreditar que ou se aceita o iluminismo e permanece na tradição de seu racionalismo, ou se critica o iluminismo e se tenta escapar dos princípios de racionalidade. O autor considera que é possível escapar dessa redução empobrecedora introduzindo o que ele chama de nuances dialéticas. Em relação ao esclarecimento, Foucault afirma situar-se nas fronteiras dessa tradição. Essa posição fronteira – destoante da ideia de que só se pode localizar-se dentro ou fora do esclarecimento – é o que, para ele, lhe confere uma posição de fato crítica pois, como escreve o autor, “a crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles” (FOUCAULT, 2000, p. 347).

Para Foucault, é preciso distinguir entre iluminismo e humanismo. Confundir as duas coisas é considerar que uma crítica ao humanismo é sempre uma forma de negar o esclarecimento, o que provocaria uma série de dificuldades na compreensão de seu

pensamento. Iluminismo não diz respeito apenas a um conjunto de acontecimentos históricos de um determinado momento das sociedades europeias, que inclui uma série de transformações sociais, políticas e nas formas de saber. Humanismo é um conjunto de temas que aparece em várias ocasiões através do tempo de maneiras distintas. O iluminismo mobilizou uma forte discussão humanista de viés específico e de importância cultural e filosófica inegável, porém, não é o único humanismo possível. Foucault recomenda para uma filosofia crítica desse humanismo a atitude-limite de refletir sobre sua formação e suas consequências, resultando daí um pensamento realmente crítico que possibilitaria uma saída para os problemas gerados por esse modelo, compreendido através dos mecanismos de sua formação social e de manutenção como regime de poder/conhecimento. Sua arqueologia e genealogia estariam motivadas por essa atitude teórica. Como escreve o autor no referido texto:

Se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor, parece-me que, atualmente, a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva: no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias? Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível.

Aquilo que nós vemos traz como consequência que a crítica vai se exercer não mais na pesquisa das estruturas formais que têm valor universal, mas como pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos. Nesse sentido, essa crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica – e não transcendental – no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível: mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como os acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos. (FOUCAULT, 2000, p.347-348)

A leitura de Fraser da crítica de Foucault oferece mais nuances para análise. Desfazendo a falsa aporia resultante da leitura de Habermas, Fraser considera que a rejeição de Foucault à modernidade está estrategicamente direcionada ao humanismo moderno, e não aos fundamentos filosóficos da modernidade como um todo. Para a autora, a crítica de Foucault à modernidade é um aprofundamento do projeto de Heidegger de crítica à metafísica

e do cartesianismo²⁰. A crítica ao humanismo de Foucault é, como escreve Fraser, a concretização da delimitação de Heidegger sobre a natureza do cartesianismo e suas consequências negativas. Heidegger em sua filosofia nos mostra que o que a metafísica chamou de sujeito, definido de um ponto de vista universal e a-histórico é, na verdade, resultante do pensamento moderno, portanto, uma interpretação decorrente do “background” de uma época iniciada pelo cartesianismo. Esse sujeito cunhado pelo cartesianismo consiste, para Heidegger, numa limitação à noção de subjetividade que, segundo essa interpretação moderna, torna-se, na realidade, um objeto estático e vazio de sentido. Heidegger aponta que através da dicotomia fundante da metafísica moderna, a separação sujeito/objeto, só se produz um ponto de vista que na mesma medida que objetifica a natureza, objetifica também o sujeito, compreendido como uma essência estática e atemporal.

Foucault, para Fraser, concretiza esse movimento iniciado por Heidegger na medida em que realiza uma crítica ao *background* da modernidade – o que Heidegger chama de *Lichtung*, e Foucault de *episteme* ou *regime de poder/conhecimento*. O que Foucault chama de humanismo é o conjunto de práticas, discursos políticos e científicos orientados para o homem. A categoria homem, como distinto dos objetos da natureza, dotado de racionalidade e liberdade, se delineia de forma definitiva com o início da modernidade e a emergência desse regime de poder/conhecimento. Ao desmontar, em sua crítica, as noções cartesianas de subjetividade e objetividade – base do humanismo – Foucault ataca a pretensa legitimidade universal dos valores humanistas. Foucault produz daí uma investigação com caráter historiográfico peculiar – que ele chama de “arqueologia” e “genealogia” – em que o autor delinea o *background* da modernidade através do mapeamento dos sistemas de práticas, desmistificando sua aparência a-histórica e universal e apontando seu inescapável enraizamento nos sistemas de discurso e poder de uma época. O projeto moderno, que separa a realidade em duas substâncias distintas, sujeito/objeto, pretende justamente posicionar o sujeito como instância principal da história, da ciência, da política e da estética para, com isso, produzir autonomia e resguardar a liberdade dessa subjetividade dotada de racionalidade. Para Foucault, esse contraditório projeto do humanismo de auto-definição do homem em relação à natureza – que, ao mesmo tempo que separa o homem do conjunto dos objetos, objetifica essa mesma subjetividade – gerou somente dominação. Foucault rejeita a metainterpretação

²⁰ Seguindo a leitura de comentadores de Heidegger como Dreyfus e Rabinow. Habermas, por sua vez, também vê continuidade entre Heidegger e o projeto de Foucault, mas lê Heidegger como um precursor da corrente pós-moderna e cujo pensamento oferece ferramentas para a posterior completa rejeição da modernidade.

do humanismo, apontando para a necessidade de uma nova configuração pós-humanista que não produza a separação dualista da realidade e da própria subjetividade.

Apresentando essa leitura que posiciona Foucault em relação a Heidegger, Fraser delinea sua hipótese de que a crítica de Foucault não é um ataque aos ideais modernos de liberdade e razão por si. Ao contrário, esses são os ideais que a filosofia de Foucault almeja. Fraser lê Foucault como um continuador dos ideais da modernidade, que compartilha como os hegelianos de esquerda e a Teoria Crítica o mesmo horizonte político inspirado no humanismo – como se define o próprio Foucault. No entanto, o que há de singular na crítica cultural sobre as práticas e discursos modernos de Foucault e que lhe posiciona fora da tradição hegeliano-marxista da Teoria Crítica é, segundo Fraser, uma rejeição à noção de história teleológica e abstrata e a construção de uma crítica da sociedade que não se apoia em uma noção de ideologia. Foucault abandona a noção hegeliana de história, baseada em um sujeito abstrato que se desenvolve ao longo da história delineada sob um ponto de vista teleológico. Essa noção de história é assumida por Marx, que lhe dá contornos mais materialistas e, por conseguinte, é assimilada pela Teoria Crítica como fundamento para a crítica dialética da sociedade, que se faz através da observação do desenvolvimento da razão social, apontando seus bloqueios e patologias. Foucault apresenta uma posição mais radicalmente anti-fundacionista do que a posição da Teoria Crítica. Anti-fundacionismo que nem mesmo a virada linguística de Habermas, e sua tentativa de desvincular a crítica da filosofia da consciência, conseguiu realizar posto que, em alguma medida, ainda mantinha a estrutura histórica de inspiração hegeliana²¹.

A distinção entre real e ideológico também perde sentido na filosofia de Foucault pois, quando se aponta o caráter ideológico de determinada configuração social, se fala de um ponto de vista que se supõe capaz de analisar o real de fora da conformação histórica contingente analisada, considerando esta realidade falsa, apontando para um ideal. Para Fraser, Foucault consegue realizar com sucesso uma crítica da sociedade sem utilizar esses dois pressupostos centrais para a Teoria Crítica da sociedade, herdados do discurso filosófico da modernidade e abandonados pela crítica foucaultiana, justamente por se tratarem de

²¹ A ideia de história com inspiração hegeliana permaneceu como elemento constitutivo do pensamento de Habermas através de uma reconstrução do materialismo histórico com intenção de corrigir a influência, para ele, positivista do pensamento marxista na Teoria Crítica, mas mantendo elementos do marxismo considerados importantes, entre eles, uma teleologia deflacionada e mais assimilada a contingência. Essa noção de história aparece na filosofia posterior do autor, em sua Teoria do Agir Comunicativo, através de uma narrativa sobre o desenvolvimento do eu e da espécie.

resquícos filosóficos do humanismo. Foucault realizaria uma crítica filosófica aos pressupostos do humanismo sem, com isso, abandonar seus ideais políticos.

[Foucault] abandona a interpretação fundacionista dos valores humanistas: a visão de que tais valores são fundamentados na natureza de algo (o homem, o sujeito), de forma independente e mais duradoura do que os regimes historicamente mutantes das práticas sociais. Foucault também desiste do idioma através do qual os valores humanistas tiveram sua expressão moderna clássica: o termo "autonomia", "subjetividade" e "autodeterminação" perdem seu privilégio. Mas não renuncia ao núcleo crítico substancial do humanismo. O que Habermas chamaria de sua "força emancipadora" permanece. O autor simplesmente usa outros dispositivos e estratégias retóricas para fazer essencialmente o mesmo trabalho crítico que o humanista tentou fazer – a saber, identificar e condenar aquelas formas de discurso e prática modernos que, sob o disfarce de promover a liberdade, estendem a dominação. (FRASER, 1989 p. 41-42, tradução nossa)²²

Para Fraser, Foucault apresentaria em sua filosofia um humanismo de-cartesiano e de-hegeliano. Porém, Fraser reconhece que compreender a filosofia de Foucault como crítica filosófica do humanismo responde algumas questões apontadas por Habermas em relação ao autor, mas deixa vários pontos importantes em aberto. Um ponto crucial que merece análise é a questão de sob qual normatividade funciona a filosofia de Foucault, considerando que o autor pretende abandonar o humanismo. Esse ponto é crucial para Fraser, que considera que sobre isso Foucault não apresenta uma resposta clara, sendo uma questão bastante ambígua que se enfrenta na leitura da filosofia do autor. Foucault, ao mesmo tempo em que não oferece uma alternativa de normatividade não-humanista, produz uma filosofia politicamente engajada e que a todo tempo emite valores acerca da ordem social. Sobre essa série de valorações – sobre, por exemplo, a recusa da tortura ou a percepção de que o poder disciplinar não é interessante – Fraser pergunta onde elas se fundam e como seria possível uma filosofia desse tipo transformar essas valorações em normas. Porém, a negação não traz consigo a possibilidade para um novo cenário que, contraditoriamente, está profundamente ligado àquilo que busca negar. Fraser considera, da mesma forma, que a linguagem humanista que Foucault rejeita, se impõe compulsoriamente à sua genealogia. Para Fraser, a normatividade que falta ao projeto de Foucault é um elemento fundante da Teoria Crítica e presente em toda sua tradição. Por outro lado, o trato imanente com a história, a possibilidade de lidar com as

²² “(Foucault) give up the foundationalistic meta-interpretation of humanist values: the view that such values are grounded in the nature of something (Man, The Subject) independent of, and more enduring than, historically changing regimes of social practices. One gives up as well the idiom in which humanist values have had their classical modern expression: the term ‘autonomy’, ‘subjectivity’, and ‘self-determination’ lose their privilege. But one does not give up the substantial critical core of humanism. What Habermas would call its “emancipatory force” remains. One simply uses other rhetorical devices and strategies to do essentially the same critical work the the humanist tried to do – namely, to identify and condemn those forms of modern discourse and practice that, under the guise of promoting freedom, extend domination..”

relações sociais considerando os micropoderes que permeiam as relações intersubjetivas bem como as instituições e o regime discursivo, que, para autora, falta à Teoria Crítica é possível encontrar em Foucault. É esse híbrido que Fraser pretende oferecer em seu projeto de Teoria Crítica.

2.3 AFINAL, QUEM SÃO OS PÓS-MODERNOS? FRASER E A RELAÇÃO ENTRE TEORIA CRÍTICA E PÓS-MODERNIDADE

Habermas (2002b) escreve que o uso do prefixo “pós” – adotado pelo pós-modernos e por outras correntes – é próprio de períodos de transição em que se tornam claras as limitações do passado, formando-se um certo consenso sobre a necessidade de distanciar-se dele, mas que ao presente ainda não se pode conferir um novo termo. Em cenários como este, correntes filosóficas ávidas por transpor as barreiras do presente adotam o prefixo negativo “pós” para marcar sua negação. Negação a um tempo que ainda persiste, não por acaso, na nomenclatura precedida pelo prefixo, e no conteúdo argumentativo da negação que continua profundamente ligada ao que busca negar. Habermas considera, então, que estamos inevitavelmente atados à modernidade e somos, todos, continuadores dela, na medida que a criticamos e ressignificamos seus conceitos. Fraser, por outro lado, apresenta uma ideia diversa do que seja o discurso pós-moderno. Menos restritiva, possibilita incluir nesse termo uma abrangência maior de correntes. Nas palavras da autora:

A maneira mais frutífera de entender o pós-modernismo: uma mudança na filosofia e na teoria social de uma problemática epistemológica, em que a mente é concebida como refletindo ou espelhando a realidade, para uma problemática discursiva na qual significados sociais culturalmente construídos recebem densidade e peso. Tal mudança traz consigo a condição diagnosticada por Jean-François Lyotard. A crença nas metanarrativas filosóficas tende a declinar com a virada linguística, uma vez que atribuir densidade e peso ao processo de significação é também colocar em dúvida a possibilidade de uma matriz neutra permanente para a investigação. (FRASER, 1995b, pág. 157, tradução nossa)²³

Para Fraser, pós-modernismo é uma ideia mais abrangente do que pós-estruturalismo, incluindo todas as correntes que contribuíram para essa mudança de paradigma em relação à modernidade e seu paradigma epistemológico. Mudança conduzida por uma virada linguística e pela compreensão dos discursos filosóficos de modo deflacionado e contextualista. Se refere

²³ “The most fruitful way of understanding postmodernism: an epochal shift in philosophy and social theory from an epistemological problematic, in which mind is conceived as reflecting or mirroring reality, to a discursive problematic, in which culturally constructed social meanings are accorded density and weight. Such a shift carries with it the condition diagnosed by Jean-François Lyotard. Belief in philosophical metanarratives tends to decline with the linguistic turn, since to accord density and weight to signifying process is also to cast doubt on the possibility of a permanent neutral matrix for inquiry.”

não somente a Foucault, Derrida e Lacan, mas também Habermas, Gramsci, Bakhtin e Bourdieu, autores que têm suas filosofias marcadas, de maneiras distintas, por uma virada linguística.

A virada linguística é o elemento central da mudança epistemológica realizada por esses críticos da modernidade e que marca a possibilidade de mudança do paradigma mentalista, centrado no sujeito pensante, da modernidade. Fraser considera que a virada linguística vem sendo apropriada pela filosofia contemporânea de três maneiras distintas entre si: I. A perspectiva habermasiana, através das implicações de validade implícitas na comunicação intersubjetiva; II. A perspectiva foucaultiana, orientada para a pluralidade de discursos de poder contingentes situados historicamente e as várias posições de sujeito daí decorrentes e III. uma perspectiva lacaniana/derridariana, orientada para a organização simbólica do discurso e suas raízes psicológicas. Diante dessas três possibilidades, Fraser propõe uma terceira alternativa que ela chama de neo-pragmatista e que reúne elementos das três correntes apresentadas. Ao confrontar-se com essas três formas de lidar com a virada linguística, Fraser pretende encontrar qual dessas estratégias produz a forma mais satisfatória de lidar com os discursos em relação às demandas de luta social – no caso de Fraser, notadamente do feminismo – e torná-los mais eficientes para alcançar os objetivos de emancipação social pretendidas. O que se impõe ao debate realizado por Fraser é muito mais um objetivo político-prático do que efetivamente um debate epistemológico com a função de depurar os conceitos. O que Fraser procura é a melhor estratégia, vendo nas práticas políticas e seus resultados o critério para leitura dos modelos teóricos em questão.

A abordagem de Habermas para a virada linguística – que influencia Seyla Benhabib – considera a linguagem a partir da pretensão de validade implícita na comunicação intersubjetiva. O que evidencia o caráter procedimental do discurso e sua dimensão normativa. Permite uma abordagem não essencialista sobre as práticas discursivas, possibilitando identificar situações de não equidade em interações comunicativas e recorrer ao apelo ético de igualdade e racionalidade. Para Fraser, isso permite que se coloque no centro do debate político questões de ética baseadas em um procedimento comunicativo e não em uma ancoragem ontológica ou metafísica. Os sujeitos são considerados como capazes de falar e agir e de posicionar-se contra a dominação. Há um foco na autonomia do sujeito social – ou na possibilidade de alcançá-la. A abordagem de Habermas permite também um meio interessante para uma análise das instituições. Através da ideia de Esfera Pública, Habermas

oferece um meio normativo de crítica às instituições e uma historiografia orientada para a emancipação. Porém, ao colocar o foco na justificação e validade, a abordagem de Habermas deixa de lado questões sobre motivação, desejo e genealogia histórica dos conteúdos dos discursos, *por exemplo*. Ademais, os conteúdos dos discursos são colocados entre parênteses de modo a considerar, de maneira depurada, os procedimentos do debate público democrático. Além disso, quando coloca em foco o papel ativo e participativo dos sujeitos na Esfera Pública de discussão, Habermas não consegue localizar através de sua teoria aspectos de subjetivação ou seja, aqueles elementos constituídos passivamente na formação do sujeito.

A segunda abordagem inspirada em Foucault – que influencia o trabalho de Judith Butler – põe em foco a dimensão performativa da linguagem. Foucault, através de sua crítica, revela a contingência e o caráter construído dos vocabulários, desnaturalizando-os. Desse modo, a linguagem é tratada por Foucault como um ato, como práticas sociais inscritas nas instituições, na ciência, educação, mas também nos corpos e nos gestos, nas relações interpessoais. O poder e seu caráter opressor nascem justamente da naturalização de uma linguagem, contingente e fabricada. Assim, a perspectiva de Foucault é historicizada e imanente. O sujeito é compreendido como posicionado em relação ao regime discursivo de que faz parte. É possível compreender a existência de várias posições de sujeito considerando as muitas possibilidades de localizar-se no tecido social e nas relações de poder que o constituem. A genealogia se torna o meio de realizar a crítica sobre os discursos, localizando sua origem social nos modos de ação deles decorrentes. Esse método é muito útil, segundo Fraser, para realizar uma crítica cultural, na medida em que tem uma atenção às performances da vida no espaço da micropolítica. Por outro lado, para Fraser, o modelo de Foucault não nos oferece boas bases éticas para avaliar as condições possíveis para delinear meios de se alcançar efeitos emancipatórios. Não basta receitar a des-reificação das performances. Além disso, o caráter contextualizado da análise política, que se faz através da ideia de Foucault em relação à linguagem, não permite um olhar mais amplo para articular e contextualizar cenários e estruturas sociais mais além da política das práticas e relações. Para Fraser, não possibilita mapear relações entre os vários regimes discursivos nem efetivamente compreender os meios que levam à construção de uma hegemonia de determinado discurso.

Por fim, a terceira maneira de compreender a virada linguística é, para Fraser, a abordagem inspirada em Lacan e Derrida – adotada por Durcilla Cornell – que valoriza uma crítica desnaturalizante do real aliada a uma perspectiva ética e utópica. A linguagem, para

Lacan, se estrutura através da psicodinâmica do indivíduo, segundo uma ideia a-histórica e essencialista. Desse modo, acaba por apagar os conflitos e disputas sobre interpretações no interior do tecido social. Essa questão poderia ser resolvida se recorrermos à inspiração de Derrida, que pensa a linguagem como uma estrutura que nunca pode estar congelada. O autor teoriza “o que muda” (*what shifts*) na linguagem, considerando que os significados não são estáveis e perseguem a mudança constante que decorre na realidade sem nunca serem capazes de efetivamente explicitar o significado das estruturas correntes na vida. Porém, Fraser considera que essa re-simbolização presente na concepção de linguagem de Derrida é pensada pelo autor como um atributo transcendental da linguagem e de sua estrutura, operando abaixo de sua aparentemente estável ordem simbólica. Para Fraser, essa concepção não pode teorizar com eficiência os vocabulários de contestação e sua competição interna sobre qual é a melhor significação a ser aplicada em relação aos seus objetivos de reivindicação.

Fraser oferece uma quarta forma de compreender a virada linguística que a autora compõe a partir de elementos extraídos da vertente inspirada em Habermas e, na segunda, em Foucault. Com relação à virada linguística inspirada pelas filosofias de Lacan e Derrida, Fraser se posiciona criticamente e em relação de contraponto, sem assumi-la em sua teoria. Para ela, é necessário construir um vocabulário capaz de lidar com as especificidades, mas que, ao mesmo tempo, nos permita tratar de objetos mais amplos, como a economia política, e que promova a habilidade de pensar racionalmente e contextualmente os elementos sociais de forma a não somente reconhecer suas diferenças, mas também a perceber sua relação. Concomitante a isso, é preciso uma teoria social capaz de localizar as questões historicamente, considerando a trajetória histórica de constituição dos elementos sociais analisados. Em suma, Fraser quer constituir um paradigma teórico capaz de delinear uma crítica normativa da dominação e da injustiça que, apesar de normativa, seja sensível aos contextos e especificidades dos grupos sociais sem, com isso, deslocar a análise de um pano de fundo histórico que permita uma atenção em relação aos processos de desenvolvimentos sociais dos fenômenos e discursos. Tudo isso com uma motivação prática e política clara, que permita à teoria projetar utopias e alternativas emancipatórias à realidade.

Acerca do ponto de vista neo-pragmatista que adota, Fraser define essa posição como “uma visão de que existem uma pluralidade de diferentes ângulos a partir dos quais os fenômenos socioculturais podem ser entendidos. Qual o melhor vai depender do propósito” (FRASER, 1995, p. 166). Essa definição esclarece a forma como Fraser lida com as diversas

teorias, assim como com os discursos políticos de seu tempo, como ferramentas capazes (ou não) de resolver melhor um propósito específico. Assim, a autora combina elementos distintos de teorias distintas em suas formulações teóricas, montando esse grande mosaico teórico cuja intenção, iminentemente prática, objetiva resolver as questões do seu tempo para as quais sua teoria se volta. Ao adotar essa visão neo-pragmatista, a autora assume que o fenômeno social contém uma dimensão significativa irreduzível, que nos impede de olhá-lo de forma meramente objetivista. Ao contrário, pode ser abordado de maneira frutífera dos mais diversos ângulos, dependendo da situação e dos objetivos almejados. Essa visão neo-pragmatista surge combinada com uma genealogia, como escreve Fraser:

Isto requer que nós pratiquemos a genealogia, por exemplo, de uma forma que não assuma o tipo de compromisso ontológico que deveria preceder a crítica normativa das desigualdades procedurais nas esferas públicas. Também exige que façamos uma crítica normativa e uma história ‘de baixo’, para não impedir a possibilidade de uma genealogia. Em geral, concepções de discurso, como concepções de subjetividade, devem ser tratadas como ferramentas, não como propriedade de seitas metafísicas em conflito. (FRASER, 1995b, p.167)²⁴

A intenção neo-pragmatista de Fraser se realiza através da prática de uma análise genealógica que insere os vocabulários como parte de um processo cuja origem e desenvolvimento são socialmente definidos. De Habermas, Fraser pretende extrair a dimensão procedural e normativa da Teoria do Agir Comunicativo. Ambas atadas a uma forte preocupação ética, que define o sujeito, capaz de ação e de discurso racional, como dono de todos os atributos necessários para alcançar sua própria emancipação, ou seja, um sujeito orientado para a sua própria emancipação. De Foucault, Fraser quer assumir a genealogia como meio de desvelar historicamente a dimensão performativa da significação, desnaturalizando o contingente. Assim, Fraser tenta aliar, em um mesmo campo, dois discursos distintos unindo-os a partir da sua intenção crítica acerca da metafísica moderna e seu comprometimento com a virada linguística. Para a autora, ambos cabem na alcunha abrangente de pós-modernos.

2.4 O DISCURSO PÓS-MODERNO E A NORMATIVIDADE DA CRÍTICA: DEBATE ENTRE NANCY FRASER E SEYLA BENHABIB

²⁴ “This requires that we practice genealogy, for exemple, in a way that does not assume the sort of ontological commitments that would preclude normative critique of procedural inequities in public spheres. It also requires that we do normative critique and history from below so as not to preclude genealogy. In general, conceptions of discourse, like conceptions of subjectivity, should be treated as tools, not as the property of warring metaphysical sects.”

Na tentativa de aliar Teoria Crítica com os discursos pós-modernos, se coloca a questão sobre qual versão de pós-modernismo pode conviver lado a lado com a preocupação com a normatividade, constitutiva da Teoria Crítica, a inserção na história e o apelo a um tipo de universalidade que sustenta tanto o interesse normativo como o aporte marxista-hegeliano para a história. As correntes pós-modernas, no entanto, trazem para a filosofia uma preocupação contextualista, com foco no particular, na diferença, através de um ceticismo em relação às grandes-narrativas. Como reconciliar esses dois campos teóricos distintos é o que motiva o debate entre Nancy Fraser e Seyla Benhabib. No compêndio *Discussões Feministas*²⁵, Benhabib e Fraser estabelecem um diálogo cujo objetivo é compreender de que modo é possível para a Teoria Crítica assumir elementos das teorias pós-modernas sem, com isso, abandonar a tarefa e a identidade da própria Teoria Crítica. Nesse volume, dedicado ao debate sobre a relação entre feminismo e teorias pós-modernas, as duas autoras, que se autointitulam teóricas críticas e cujo pensamento se desdobra a partir da filosofia de Habermas, investigam de que forma essa aproximação com teorias pós-modernas reverbera na teoria e na política, notadamente, no feminismo que o pensamento de ambas autoras comportam.

Para Benhabib, dentro da cultura acadêmica ocidental, em democracias capitalistas, feminismo e pós-modernismo têm emergido como duas correntes cruciais de nosso tempo. Essas duas correntes encontraram afinidades no combate às grandes-narrativas do iluminismo e da modernidade (BENHABIB, 1995a, p. 17). Paralelo à emergência dessas duas correntes, surge a questão sobre em que medida o marxismo, que inspirou fortemente a segunda onda do feminismo, ainda é conciliável com os caminhos que as discussões acerca do feminismo têm tomado. A Teoria Crítica, cuja tradição remonta a uma ligação direta com o marxismo e a tentativa de ampliar e atualizar esse vocabulário teórico, vê-se também em xeque diante do viés teórico predominante no debate contemporâneo. Fraser, em concordância com Benhabib, considera que atualmente há um grande retração dos discursos marxistas, que não constituem mais “uma meta-narrativa ou discurso mestre de oposição política em sociedades capitalistas” (FRASER, 1998, p.4). Para as autoras, esse fenômeno faz parecer que, por um lado, feminismo e Teoria Crítica não são conciliáveis e, por outro, que feminismo e pós-modernismo encontram entre si uma relação de convergência óbvia. No entanto, para Benhabib, algumas caracterizações dos discursos pós-modernos nos deveriam fazer concluir

²⁵ *Feminist Contentions*

exatamente o contrário pois, para a autora, algumas interpretações desses discursos nos levariam, necessariamente, ao abandono de elementos definidores da teoria feminista e de dispositivos úteis para a luta política. Em consonância com esse debate, o que Benhabib está também discutindo é como a Teoria Crítica e sua orientação marxista podem redirecionar esse debate com intenção de recuperar o interesse normativo e histórico, próprios da herança marxista, sem, com isso, deixar de lado os avanços que a crítica às grandes-narrativas e a abertura para o contextual e particular geraram para a teoria política – entre elas a abertura para a inserção do feminismo nesse debate teórico.

No texto *Feminismo e Pós-modernismo: uma aliança difícil* (1995) (tradução nossa)²⁶, Benhabib expõe que são três as principais teses defendidas pelas correntes pós-modernas: I. a morte do sujeito, II. a morte da história e III. a morte da metafísica. Para a autora, existem duas formas possíveis de interpretar essas teses: a versão fraca e a versão forte. Benhabib se dedica a investigar cada tese em sua versão forte e fraca de modo a avaliar qual interpretação é mais produtiva para o feminismo e conciliável com a Teoria Crítica.

A tese pós-moderna sobre a morte do sujeito tem por intenção rejeitar qualquer concepção essencialista de sujeito ou natureza considerando, em contraponto à ideia de um sujeito transcendental, que o sujeito é formado historicamente e socialmente, e se encontra inserido de modo constitutivo na rede linguística de significações. Em sua versão fraca, essa formulação revela que, através da ideia de um sujeito universal da razão teórica e prática, a filosofia esconde um sujeito situado com contornos particulares, mas cujas características supostamente neutras são tratadas como universais. Esse sujeito universal da experiência, supostamente representativo para humanos como tal, oblitera as diferenças de gênero, época, raça e contexto social, deslegitimando o papel dessas diferenças na formação da subjetividade. Apontar o contexto cultural e reconhecer as características historicamente mutáveis e as variáveis sociais que constituem o sujeito é desmistificar a pretensão universal a que se arvora o sujeito metafísico transcendental. Para as teorias feministas, ainda mais profundamente, esse sujeito universal representa, ao fim e ao cabo, a imagem do sujeito masculino que, ao constituir-se como universal, relega à subjetividade feminina o caráter de uma variante secundária. A versão forte dessa tese dissolve completamente a subjetividade na cadeia das significações linguísticas. O sujeito se torna, assim, apenas mais uma posição dentro da linguagem. Para a autora, essa leitura da tese sobre a morte do sujeito é

²⁶

Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance

incompatível com os objetivos do feminismo. Compreender o sujeito dessa forma encobre a possibilidade de agência, autonomia e a habilidade de perseguir autonomia, deixando em primeiro plano os processos passivos de subjetivação²⁷. Benhabib considera que uma subjetividade pensada como constituída fora dos processos de significação linguística através da estrutura simbólica das narrativas, é impensável. No entanto, levar essa concepção ao extremo acaba por solapar a possibilidade de autoafirmação do sujeito. Nenhum feminismo ou Teoria Crítica se faz possível através desse ponto de vista, para a autora.

A segunda tese pós-moderna debatida por Benhabib é a morte da história. Segundo os discursos pós-modernos, a ideia de história e da compreensão da teoria social através do desenvolvimento da narrativa ampla da história pressupõe o valor da unidade, homogeneidade e totalidade em face do contingente e singular próprios dos pontos de vista mais contextualizados. Além disso, essa defesa da história é, também, a defesa de uma ideia de progresso. Em nome do progresso humano, das ciências e tecnologias, uma série de violências e destruição do meio-ambiente foram justificadas. Essa ficção acerca de um processo ascendente de desenvolvimento que a história humana percorreria ao longo do tempo esconderia um potencial totalitário que os autores pós-modernos querem denunciar. A versão fraca dessa tese pós-moderna sustenta que é preciso abrir mão das grandes narrativas, que são essencialistas e monocausais. O que na prática se traduziria na rejeição em assumir qualquer grupo específico como representante das forças da história, o agente que move essas forças e cujos interesses coincidem com as aspirações do seu tempo. Configura-se em uma crítica aos movimentos totalitários do nosso século, incluindo os fascismos, além do marxismo ortodoxo e seu nacional-socialismo. Para as discussões do feminismo, a tese sobre o fim das grandes narrativas se traduz na crítica à possibilidade de se defender uma ideia de mulher universal que, partindo do papel culturalmente assumido pela mulher ao longo da história, acaba definindo essencialmente o que é a mulher em si. O feminismo então expõe as especificidades das mulheres negras, trabalhadoras, lésbicas, etc, como forma de esvaziar a possibilidade de um conceito único de mulher. A versão forte da tese sobre a morte da história, para Benhabib, configura-se a partir da rejeição de qualquer narrativa que extrapole as micro-práticas e foque em macroestruturas, em um recorte amplo e de maior duração da história. Essa leitura da tese pós-moderna implicaria, para Benhabib, na impossibilidade de estabelecer qualquer relação

²⁷ A filosofia de Butler, por exemplo, apresenta uma formulação que para Benhabib, na ocasião que a autora publica o texto referido acima, expõe a fraqueza da versão forte da tese sobre a morte do sujeito.

entre política e história, confinando a política ao contexto e à especificidade do momento histórico. Para Benhabib, a possibilidade de olhar criticamente para história fez o feminismo tratar sobre a invisibilidade das mulheres nessa narrativa e apontar para possibilidades futuras de emancipação. Assim, para a autora, abandonar a narrativa histórica significa também abandonar a possibilidade de produzir uma teoria feminista engajada, com interesse em um horizonte emancipatório projetado para além do contexto presente.

Por fim, a tese sobre a morte da metafísica considera que desde Platão a filosofia pretende desvendar o mundo através de uma noção unitária de ser, a-histórico e absoluto. Na medida que a metafísica tem acesso ao real, ela tem também acesso privilegiado à verdade, que desempenha papel fundacionista para o conhecimento. A versão fraca dessa tese rejeita a transcendência e o fundacionismo e afirma em seu lugar um conhecimento historicamente e culturalmente situados. Em sua versão forte, essa tese acaba por negar a possibilidade da filosofia, para Benhabib, na medida que a descreve como um metadiscurso de legitimação que perde sua razão de ser quando abandona esse objetivo. Nesse aspecto, se apresenta a discordância crucial entre Fraser e Benhabib. A respeito dos pontos anteriores, ambas autoras assumem a defesa de uma leitura fraca das teses pós-modernas como meio de conciliá-las de maneira produtiva com a Teoria Crítica e com o feminismo. Porém, discordam acerca do papel da normatividade na crítica social, e sobre se é possível alguma normatividade que sustente a teoria sem que se recorra a um fundacionismo.

Para Benhabib, não é possível uma teoria social crítica sem filosofia²⁸. Essa afirmação da autora reporta às palavras de Fraser no texto *Crítica Social sem Filosofia: um encontro entre feminismo e pós-modernismo* – publicado em um volume anterior da mesma revista. Nesse texto, Fraser defende que o feminismo e as filosofias pós-modernas, apesar de terem trabalhado de maneira independente, buscavam ambas um objetivo em comum: repensar a relação entre filosofia e crítica social, além de desenvolver paradigmas de criticismo sem filosofia. Fraser adota esse objetivo para sua própria Teoria Crítica, que a autora desenvolve sob um espírito anti-fundacionista. Para Benhabib, no entanto, essa parece uma tarefa irrealizável pois, para ela, a crítica não é capaz de evitar a tarefa de classificar e reconstruir as normas às quais precisa apelar no próprio exercício da crítica. Para a autora, Fraser desenvolve uma espécie de “hermenêutica monista do significado”, o que justificaria a

²⁸ Em resposta à afirmação de Fraser de que pretende constituir uma Teoria Crítica sem filosofia, compreendendo que ‘filosofia’ nessa afirmação refere-se aos modos clássicos de se compreender a filosofia, como um discurso fundacionista com caráter universalizante.

possibilidade de extrair das narrativas várias narrativas de uma cultura, controversas entre si e plurais, a normatividade para a crítica. Como desenvolve Benhabib no excerto a seguir:

Assim, o primeiro defeito da crítica situada é uma espécie de “monismo hermenêutico do significado”, a suposição de que as narrativas da nossa cultura são tão unívocas e incontroversas que, ao se aproximar delas, poderíamos simplesmente ficar isentas da tarefa valorativa de uma crítica e de uma reconstrução idealista. A crítica social precisa da filosofia precisamente porque as narrativas de nossas culturas são tão conflitantes e irreconciliáveis que, mesmo quando se apela a elas, uma certa ordenação das prioridades normativas e o esclarecimento dos princípios em que se fala é inevitável.²⁹ (BENHABIB, 1995a, p. 27, tradução nossa)

Para evitar o triunfo de um relativismo pouco produtivo, Benhabib considera necessário que a crítica esteja situada fora do contexto que analisa. As normas de uma cultura podem não ser suficientes para o exercício da crítica e não de apresentarem-se como um refúgio, para além e fora dos discursos que circulam, sobretudo em momentos em que o debate e a cultura encontram-se tão reificados e tão engessados que a crítica social deveria, nesses casos. Esse gesto é uma vocação da crítica desde seu início na Escola de Frankfurt, a que, para Benhabib, não devemos renunciar. Segundo a autora, a crítica pressupõe um certo distanciamento das certezas cotidianas para, inclusive, voltar para elas através de um discurso mais bem justificado e com um nível mais alto de análise. Essa tarefa de desafiar a certeza de nossos próprios modos de vida é perdida, para Benhabib, em uma crítica que contenta-se em restringir-se ao contexto que analisa. O que se perde é a capacidade para a utopia, de afirmar a possibilidade do negativo em face ao positivo do dado. E esse é exatamente o elemento que define a crítica em face à teoria tradicional desde o início da corrente. Assumir uma postura radicalmente anti-fundacionista provocaria uma retração da utopia, o que geraria consequências tanto teóricas como práticas. A crítica da filosofia à abrangência da razão no ideário moderno, que permearia todo universo social e político passível de ser desvendado pela filosofia, acaba, por consequência, barrando a possibilidade de qualquer outra utopia. Nivelada sempre à utopia moderna, qualquer tentativa de fornecer princípios reguladores para a teoria social e, até mesmo, horizontes de mudança social radical, são olhados com suspeição:

²⁹ “So the first defect of situated criticism is a kind of “hermeneutic monism of meaning” the assumption namely that the narratives of our culture are so univocal and uncontroversial that in appealing to them one could simply be exempt from the task of evaluative, ideal-typical reconstruction. Social criticism needs philosophy precisely because the narratives of our cultures are so conflictual and irreconcilable that, even when one appeals to them, a certain ordering of one’s normative priorities and a clarification of those principles in the name of which one speaks is unavoidable.”

Ouso sugerir que o pós-modernismo produziu um “recuo da utopia” dentro do feminismo. Por "utopia" não me refiro à compreensão modernista desse termo, como a reestruturação total de nosso universo social e político de acordo com algum plano racionalmente elaborado. Essas utopias do Iluminismo não só deixaram de convencer, mas com a auto-iniciada saída do Estado de graça das “utopias sociais” anteriormente existentes, uma das maiores utopias racionalistas da humanidade, assim como a utopia de uma economia planejada racionalmente que levaria a humanidade emancipação, chegou ao fim. O fim dessas visões racionalistas da engenharia social não pode secar as fontes da utopia na humanidade. Quanto ao anseio pelo “totalmente outro” (das ganz Andere), por aquilo que ainda não é, esse pensamento utópico é um imperativo prático-moral. Sem tal princípio regulador de esperança, não só a moralidade, mas também a transformação radical é impensável.³⁰ (BENHABIB, 1995a, p. 30, tradução nossa)

A pressa do pensamento pós-moderno em eliminar a possibilidade de qualquer utopia na teoria social é, para Benhabib, justificada pelo medo de que o presente venha ser instrumentalizado pelo pensamento de modo a reduzir a pluralidade do cenário contingente e situado em um meio, um estágio, para justificar a utopia como fim e direcionamento preferencial, transformando-o em uma grande-narrativa planejada. A autora compartilha essa preocupação, mas considera que não é possível lidar com isto através da rejeição do impulso ético da utopia mas, ao contrário, a partir do esforço de articulação dos princípios normativos da ação democrática do presente.

Fraser entende que Benhabib desconsidera a possibilidade de existir um nível intermediário entre a leitura fraca e a leitura forte em relação à tese pós-moderna da morte da metafísica. E esse caminho intermediário é, para Fraser, hábil politicamente para o feminismo e para uma Teoria Crítica engajada, além de ser conciliável teoricamente com a normatividade que, tanto para Fraser como para Benhabib, requer a atividade de crítica. Em relação à tese sobre a morte da metafísica, Fraser defende a possibilidade de produzir uma Teoria Crítica com compromisso normativo, porém situada e comprometida como o contexto. Para Fraser, o que impede Benhabib de reconhecer a possibilidade de uma crítica situada é – como é também a dificuldade de Honneth, para Fraser – considerar que para que as práticas sociais possam servir de motivação para extrair a normatividade da crítica, estas precisariam assumir um caráter unívoco, de modo que seu significado possa ser lido de maneira não

³⁰ “I dare suggest that postmodernist has produced a “retreat from utopia” within feminism. By “utopia” I do not mean the modernist understanding of this term as the wholesale restructuring of our social and political universe according to some rationally worked-out plan. These utopias of the Enlightenment have not only ceased to convince but with the self-initiated exit of previously existing “social utopias” from their state of grace, one of the greatest rationalist utopias of mankind, the utopia of a rationally planned economy leading to human emancipation, has come to an end. The end of these rationalistic visions of social engineering cannot dry up the sources of utopia in humanity. As for the longing for the “wholly other” (das ganz Andere), for that which is not yet, such utopian thinking is a practical-moral imperative. Without such a regulative principle of hope, not only morality but also radical transformation is unthinkable.”

problemática, nas palavras de Fraser “as práticas culturais têm um significado único, consistente e unívoco, que o crítico pode ler diretamente e sem problemas. Mas isso é desmentido pelo fato de as tradições serem contestadas, as interpretações conflitarem e as práticas sociais não trazerem seus significados como cartas na manga.”³¹ (FRASER, 1995, p.64, tradução nossa) A questão é que as práticas sociais são complexas e por vezes contraditórias. A expectativa de que a normatividade da crítica precise conformar-se segundo algum grau de universalidade impossibilita que as práticas sociais possam ser vistas como a fonte para tal espécie de normatividade, dado seu caráter mutável e conflituoso. Essa universalidade alcança-se somente via reflexão que, mesmo ligada ao cenário das práticas reais, o extrapola, apresentando-se, para Fraser, com caráter supra-normativo para pretender dar conta do conflito. A qualidade contraditória e contingente das práticas sociais não significa, para Fraser, um empecilho para a normatividade:

De fato, o auto-esclarecimento da crítica social não precisa tomar a forma de uma reflexão conceitual geral, buscada isoladamente da investigação histórica, legal, cultural e sociológica. Pode também tomar a forma de uma narrativa histórica situada que realiza uma genealogia das normas e, assim, as situa mais precisamente. Finalmente, não vale a pena considerar que as críticas situadas excluam as reivindicações gerais ou os apelos às normas gerais; requer apenas considerar que estes também são situados. Assim, por várias razões, a primeira objeção de Benhabib à crítica situada erra o alvo³². (FRASER, 1995, p. 64, tradução nossa)

O projeto de Benhabib pretende assumir um universalismo funcional para a Teoria Crítica. A autora quer uma normatividade assentada em um grupo de valores morais aplicáveis de maneira universalizável à maior quantidade de sujeitos possíveis. Porém, para não repetir a receita moderna que há muito já fora denunciada como meio de reforçar um regime de poder, Benhabib quer realizar uma revisão desse ponto de vista e oferecer um universalismo pós-esclarecimento, sensível à diferença e à particularidade, interativo, consciente das diferenças culturais e de gênero. Ao lado de Habermas e Honneth, Benhabib quer reconstruir a modernidade sem abandonar a possibilidade de assumir valores morais de caráter universalizante norteadores para a prática. Fraser, por outro lado, quer manter a

³¹ “That cultural practices have a single, consistent, univocal meaning, which the critic can read off straightforwardly and unproblematically. but this is belied by the fact that traditions are contested, interpretations conflict, and social practices do not wear their meanings on their sleeves.”

³² “Indeed, the self-clarification of social criticism need not take the form of general conceptual reflection pursued in isolation from historical, legal, cultural, and sociological inquiry. It may also take the form of contextualizing historical narrative that genealogizes norms and thereby situates them more precisely. Finally, it is worth nothing that situated criticism does not preclude general claims or appeals to general norms; it only requires that these, too, be regarded as situated. Thus, for a variety of reasons, Benhabib first objection to situated criticism misses the mark.”

normatividade da crítica, porém considera que essa normatividade não precisa necessariamente assumir esse caráter universalizante moderno. A autora é, assim, mais radical em avançar em relação à modernidade. Para Fraser, o critério normativo da crítica não precisa estar a priori da política, ao contrário, ela emerge da própria política.

Para Fraser, a tese pós-moderna sobre a morte da história pode ser lida, segundo um viés interpretativa mediana, segundo a ideia de que a teoria deve distinguir metanarrativas fundacionistas daquelas que, apesar de fundadas no contexto, possuem um recorte largo suficiente para discutir padrões de dominação de modo a avançar em uma análise de fundo histórico. As narrativas locais e as narrativas históricas de maior escala devem complementar-se, de forma que as narrativas locais previnam as narrativas de maior escala de se converterem em metanarrativas, e as narrativas de larga escala possam prevenir as narrativas locais de dissolverem-se nas diferenças menores do contexto. Benhabib, ao que parece, ocupa-se mais em apontar as dificuldades presentes na historiografia radicalmente situada das filosofias pós-modernas, que rejeita a normatividade e, assim, abriria mão da emancipação como horizonte, do que em pensar a possibilidade de se construir uma narrativa teórica comprometida historicamente sem, com isso, repetir a fórmula das metanarrativas modernas. Essa é exatamente a tarefa assumida por Fraser ao defender a possibilidade de uma teoria fundada historicamente, anti-fundacionista e comprometida com a emancipação social. Sobre a tese da morte do sujeito, Benhabib afirma que a dissolução do sujeito na linguagem, produzida pelas teorias pós-modernas, provoca uma perda da capacidade crítica e da força política e prática das teorias, Fraser concorda com Benhabib, porém considera que a Teoria Crítica pode afirmar o caráter historicamente construído do sujeito sem eliminar completamente a noção de identidade, tão importante para as teorias feministas. A Teoria Crítica deve afirmar, então, uma ideia de sujeito que precisa estar em constante revisão e atualização segundo o que informa o contexto analisado. Essa ideia de sujeito manteria a capacidade de oferecer julgamentos normativos e produzir alternativas emancipatórias ao mesmo tempo que permanece em contante escrutínio em relação à prática.

A relação que a Teoria Crítica deve estabelecer com os discursos pós-modernos está diretamente ligada a de que forma se compreender a normatividade que a atividade crítica solicita. A normatividade pode ser compreendida como, por si, um requerimento de algum fundacionismo para que a teoria encontre o critério para além da realidade social através de uma formulação de caráter universalizante, um ideal moral, um *telos* sobre o que a realidade

poderia ser e em relação a qual se devem formular as utopias de transformação social. Ou, de modo mais deflacionado, a normatividade da crítica pode ser compreendida como o exercício hermenêutico do teórico em relação aos discursos políticos, atento à atividade de uma genealogia que pretende encontrar as origens históricas e sociais desses discursos e a rede de poderes que eles criam e **nos quais** se inserem. Nessa segunda leitura, o teórico encontra-se em posição mais deflacionada e, invés de oferecer uma utopia, um conceito, ou um ideal a perseguir, apenas realiza a tarefa de situar as narrativas políticas no cenário da micro-política, dos poderes em relação aos sujeitos, às práticas e, ao mesmo tempo, à história social de desenvolvimento da economia e do Estado. No primeiro caso, temos uma Teoria Crítica com filosofia, no segundo, uma Teoria Crítica sem filosofia.

2.5 CONTRADIÇÃO, CRISE E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL: DEBATE RAHEL JAEggi E NANCY FRASER

Para Nancy Fraser, é através da análise dos conflitos sociais e da atenção aos vocabulários políticos e às insatisfações que geram esses conflitos, que a Teoria Crítica encontra a normatividade que proporciona a ela o ponto de contato com a realidade social analisada. O desafio da Teoria Crítica, para Fraser, está descrito numa formulação de Marx: “auto clarificação dos desejos e lutas do nosso tempo”. Os conflitos sociais seriam o elemento motivador para a análise social e através deles seria possível compreender a dinâmica da sociedade analisada, os elementos sociais bloqueados e os meios de superação desses bloqueios. Ao compreender a Teoria Crítica através da definição de Marx, Fraser confere um caráter bastante prático à teoria e dedica-se a identificar os principais conflitos de nosso tempo e discernir os efeitos paradoxais e não intencionais desses discursos políticos de contestação social. A Teoria Crítica de Fraser é uma teoria sobre a crise. Fraser realiza um movimento de retorno à primeira geração da Teoria Crítica, recuperando a herança marxista, em contraste com uma tendência liberal com inspiração em um rawlszianismo de esquerda – visível na teoria de Habermas –, recuperando a ligação entre as questões normativas e a análise da sociedade. Ligação essa que torna-se distanciada na teoria de Habermas que, para Fraser, Honneth, e outros autores da Teoria Crítica contemporânea, sofre de um deficit empírico. Para Jaeggi, esse é o espírito da Teoria Crítica que Fraser nos oferece, um arcabouço teórico que possibilita uma análise crítica da sociedade atual:

Ora, se Fraser aponta para uma “profunda disfunção estrutural no coração da nossa forma de vida”, isso é ao mesmo tempo indicativo de uma mudança metodológica na

Teoria Crítica contemporânea: um retorno (como se pode dizer) para refletir as “tendências objetivas” de uma época. Se não substituir a orientação sobre os atores e movimentos sociais, esse foco nas crises, pelo menos, suplementará o foco nas lutas sociais.³³ (JAEGGI, 2017, p.210, tradução nossa)

Fraser realiza uma interpretação deflacionada da relação entre teoria e práxis oferecida por Marx e, através desse viés, possibilita uma interpretação contemporânea de uma questão clássica para a Teoria Crítica, iniciada por Hegel e Marx: a relação entre lutas sociais, crise objetiva e mudança social. Para Jaeggi, esse é o eixo central para o debate proposto por Fraser para a Teoria Crítica: compreender os mecanismos que levam à crise social e qual o papel que as lutas sociais desempenham nesse processo. Crise, aqui, tomada como objeto, é um elemento crucial para compreender o desenvolvimento social e suas mudanças ao longo da história. A dinâmica da história, compreendida pela Teoria Crítica através de uma concepção marxista-hegeliana, considera o processo de transformação na história através de uma dinâmica de desenvolvimento dialético. Hegel define o processo de desenvolvimento histórico como impulsionado pelas crises e a sua superação. Os problemas sociais, que tomariam forma de contradições em determinada situação social, apresentam-se como o conflito entre forças opostas inconciliáveis. As contradições não aparecem devido a motivadores externos à sociedade, ao contrário, são resultado da própria forma social em questão e das tensões que sustentam esse mesmo modelo social e que permanecem implícitas na situação na sociedade em questão. Logo, não seriam eventos contingentes produzidos externamente, nem meros impeditivos puramente negativos: as sociedades não entram em contradição, elas são formadas por contradições. As contradições ganham, assim, um caráter imanente, as forças opostas em conflito e suas reivindicações contraditórias entre si estão, na realidade, conectadas e são constitutivas uma da outra e da situação social em que se apresentam. As contradições que geram as crises, na medida em que se encontram dentro da sociedade em questão e a constituem, só podem ser resolvidas dentro dessa mesma estrutura.

Essa compreensão sobre a natureza das crises e sobre o movimento dialético da história impulsionado pelo processo de superação dessas crises, que produzem novas conformações sociais, é assimilado por Marx em sua concepção materialista da história e assumido pela Teoria Crítica da primeira geração, agora atualizada pelos pensadores mais

³³ “Now, if Fraser points to a ‘deep structural dysfunction at the heart of our form of life,’ this is at the same time indicative of a sought methodological shift within contemporary Critical Theory: a shift back (as one could say) toward reflecting the “objective tendencies” of an age. If not replacing the orientation on social actors and movements, this focus on crises at least supplements the focus on social struggles.”

contemporâneos dessa vertente, como Fraser e Jaeggi. A relação entre as lutas sociais e as crises é pensada por Marx através da contradição entre as forças produtivas e meios de produção, ou seja, no conflito de interesses entre a classe operária e a classe dos capitalistas. As lutas sociais eram compreendidas por Marx através de uma única luta: a luta entre classes e os atores sociais como definidos através de um único marcador social, a classe. Essa força social seria progressiva e tinha um direcionamento emancipatório. O conflito expresso pela luta de classes seria uma consequência do próprio desenvolvimento das forças produtivas e das contradições daí geradas. A relação entre o potencial revolucionário e as condições para a realização desse processo é resultado, em primeiro lugar, da ação desses sujeitos sociais – elemento ativo – e, em segundo lugar, a sua base material – elemento passivo que conforma essa relação. O papel do teórico crítico, para Marx, é justamente de observar, antecipar e expôr o processo histórico de emancipação.

A Teoria Crítica contemporânea, ao recuperar a definição de Marx sobre o papel da Teoria Crítica em relação à prática, aos movimentos sociais e à história, precisa despir a concepção marxista de sua conotação metafísica e atualizar sua noção de movimentos sociais, adequando-a a uma realidade em que há uma pluralidade de movimentos sociais. Além disso, a história recente nos oferece uma série de exemplos em que situações de injustiça e sofrimento social não geraram nenhum movimento social em reação à crise que se apresentava. Nesses termos, se coloca para a Teoria Crítica contemporânea, de acordo com Jaeggi, o desafio de repensar a definição de Marx para o papel da crítica. Considerando que a teoria não quer abrir mão da normatividade, nem se posicionar diante dos movimentos sociais de maneira decisionista, ou oferecendo uma teoria que se supunha acima, tornando-se, assim, uma espécie de guia para a prática, parece um caminho interessante, para Jaeggi, desenvolver um modelo de crítica orientada pelas crises imanentes à sociedade, compreendendo o marxismo de maneira deflacionada. Fraser e Jaeggi escolhem essa mesma direção, porém apresentam modelos distintos para a Teoria Crítica.

Na tentativa de responder à questão que se põe à Teoria Crítica atual, qual seja, como detectar padrões que possibilitem identificar as contradições e crises das sociedades atuais, Rael Jaeggi oferece uma Teoria Crítica baseada na ideia de formas de vida. Por formas de vida, Jaeggi compreende os modos pelos quais direcionamos nossas práticas em sociedade, os padrões culturais e modos de ação cristalizados em hábitos, suas manifestações institucionais e materializações nas leis. Se refere à reprodução cultural e social da vida humana, à esfera do

“espírito objetivo” em termos hegelianos. Nas palavras de Jaeggi, “Formas de vida, como eu as concebo, são conjuntos inertes de práticas sociais”³⁴ (JAEGGI, 2014, p. 9, tradução nossa) .A autora quer trazer de volta para a discussão da teoria social o debate acerca de questões éticas, deixado de lado pelo liberalismo, que considerava essas questões como privadas. O pluralismo das sociedades contemporâneas, argumenta Jaeggi, que justificaria a atitude da teoria liberal de se abster das questões éticas e partir para conceitos mais universais, é o que leva Jaeggi justamente ao movimento contrário, o de focar nas formas de vida e no debate acerca de sua natureza ética. A autora define seu projeto como um tipo de crítica da ideologia em relação à tese de neutralidade liberal que sustenta a tese liberal de que as instituições podem ser neutras em relação às formas de vida particulares e seu ponto de referência ético.

Estamos nos referindo ao conteúdo intrínseco de uma forma de vida, não a seus efeitos externos. Em outras palavras, estamos preocupados com o conteúdo ético e não com as consequências morais das formas de vida; estamos lidando com questões de valor em vez de disputas sobre normas. Embora tais distinções possam ser controversas e sua utilidade discutível, podemos colocar a questão da seguinte maneira: nossa crítica se preocupa com a questão de se uma determinada forma de vida pode ser considerada bem-sucedida ou racional como tal ou em si mesma³⁵ (JAEGGI, 2018, p. 15, tradução nossa).

As formas de vida referem-se a práticas compreendidas como “sociais” não apenas porque acontecem através da via da intersubjetividade, mas por que só podem ser compreendidas no interior da formação social que configura seu domínio de significação. Podem ser pensadas como o resultado do que fazemos, mas também como sua pré-condição. Essas práticas seriam reguladas por normas, organizadas em torno da ideia do que significa realizar determinada ação, de acordo com certas expectativas, desse modo, as formas de vida possuem um *telos* que orienta a sua realização. Daí, Jaeggi encontra o elemento de normatividade das formas de vida, no seu interior. Para a autora há um elemento formal no interior das formas de vida e que possibilita seu exercício, expressa através da habilidade (ou inabilidade) de aprender através das dificuldades e crises que as formas de vida engendram. Isso expressaria seu maior ou menor potencial de racionalidade e racionalização.

³⁴ “Forms of life, as I conceive of them, are inert bundles of social practices”

³⁵ “We are referring to the intrinsic content of a form of life, not its external effects. Put differently, we are concerned with the ethical content rather than the moral consequences of forms of life; we are dealing with matters of value rather than disputes about norms. While such distinctions themselves might be controversial and their utility disputable, we can put the matter in the following way: our critique concerned with the question of whether a certain form of life can be considered successful or rational as such or in itself.”

As contradições imanentes existem apenas na medida em que as formas culturais da vida são (de maneira análoga aos "animais auto-interpretantes" de Charles Taylor [1985]) "entidades auto-interpretadoras". Eles, portanto, falham "em relação si mesmos", não apenas porque eles criam práticas e instituições que se contradizem; mais do que isso, eles falham em relação a si mesmos porque contradizem sua própria concepção, sua própria interpretação do mundo e a reivindicação de validade que vem junto com ela. O fato de que uma forma de vida pode estar em "conflito", portanto, pressupõe que ela tenha seu próprio fundamento de validade³⁶ (JAEGLI, 2018a, p. 216, tradução nossa).

A Teoria Crítica de Jaeggi encontra nas formas de vida sua entrada na realidade social e seu critério para uma crítica imanente. A proposta da autora coaduna com a ideia de Fraser de "paradigmas populares de justiça", porém, enquanto Fraser procura nos discursos de contestação política seu critério normativo e o elemento de entrada da crítica na realidade social, Jaeggi parece optar por uma concepção mais pragmatista de práticas, compreendendo-as para além dos discursos. Certamente, quando Fraser nos fala em "discursos", não pretende reter apenas o seu conteúdo formal e linguístico. Ao lado de Habermas, Fraser pensa a linguagem como meio de ação, apontando seu caráter performativo e sua penetração nas práticas sociais, todas elas ancoradas na intersubjetividade. Além disso, a aproximação da Teoria Crítica de Fraser com a filosofia de Foucault permite à autora compreender os discursos socialmente difundidos como conformadores de práticas, reguladores dos corpos, hábitos e das relações de poder na micropolítica. Enquanto Fraser direciona seu interesse para a expressão política contestatória, Jaeggi volta-se para as práticas em sentido mais amplo, aproximando-se de uma perspectiva pragmatista acerca da noção de crenças e seu papel na conformação das práticas.

Tanto Jaeggi como Fraser procuram, através de suas propostas para a Teoria Crítica, manter uma relação entre teoria e prática inspiradas em Marx e sua proposta para o papel da teoria em relação à realidade social. Porém, as duas autoras querem sustentar essa imanência da teoria deixando de lado o papel direcionador do pensamento em relação à prática, como se houvesse uma hierarquia que organizasse essa relação. Ambas percebem esse elemento na forma como a teoria marxista compreende a relação teoria e prática. Jaeggi dedica-se, como desdobramento dessa compreensão, a repensar a noção de ideologia e reconstruí-la deixando

³⁶ "Immanent contradictions exist only to the extent that cultural forms of life are (in a manner analogous to Charles Taylor's [1985] 'self-interpreting animals') 'self-interpreting entities.' They, therefore fail 'unto themselves', not only because they create *practices* and institutions that contradict one another; more importantly, they fail unto themselves because they contradict their *own self-conception*, their own interpretation of the world, and the validity claim that comes along with it. The fact that a form of life can be in "conflict" thus presupposes that it has its own ground of validity."

de lado uma visão inflacionada de teoria. Essa noção estaria ainda presa a um dualismo moderno entre verdade e ilusão, considerando a teoria como o meio para desvelar o real do meramente ilusório. Pois, seria contraditório para uma Teoria Crítica que se pretende situada, anti-fundacionista e contextualista, assumir a relação entre teoria e práxis como está delineada por Marx. Porém, interpretar o marxismo de maneira deflacionada nos coloca algumas questões fundamentais, enfrentadas por Jaeggi e Fraser. Entre elas, como é possível valorar os fenômenos e discursos sociais sem estabelecer um referencial abstrato, fora da prática – o problema da normatividade. E, como compreender as práticas de maneira evolutiva sem, assim, assumir uma ideia teológica de história ou científica em sentido positivista – o problema da história.

Jaeggi procura o critério normativo da Teoria Crítica dentro das próprias práticas. Através de sua ideia de formas de vida, Jaeggi localiza na coerência interna das práticas e em sua justificação, o critério a que a Teoria Crítica pode apelar para avaliar o sucesso ou insucesso de determinada prática social. Fraser também pretende um critério imanente para a crítica. A autora localiza nos discursos públicos sobre moral e política, que mediam os desacordos morais e os protestos sociais, os chamados paradigmas populares de justiça.

Acerca do problema da história, Fraser e Jaeggi apresentam respostas distintas. A ideia de progresso e uma ideia de progresso histórico estão no coração da Teoria Crítica desde seu surgimento. A ideia de história possibilita para a Teoria Crítica o parâmetro para distinguir entre processos sociais regressivos e progressivos e, dessa forma, a teoria pode fundamentar sua normatividade evitando tanto o fundacionismo como o relativismo e possibilitando à análise social apresentar uma narrativa sobre como a mudança social ocorre. A teoria social apresenta uma explicação de como ocorrem as transformações sociais atando a normatividade à história – inicialmente através de Hegel e Marx – pretendendo compreender a história sem uma estrutura teleológica forte, como a que figura no pensamento de Hegel. Porém, pretende empregar conceitos de progresso e regresso dando a eles uma estrutura normativa através de uma narrativa da transformação social que faz uma ligação entre a crise de determinada forma de organização social, instituições e cultura, e sua superação. Habermas, posteriormente, reconstrói as bases conceituais dessa ideia de história, rompendo com o marxismo da primeira geração, mas mantendo a estrutura histórica como base para sustentar a normatividade da crítica³⁷. A história defendida por Habermas não assume uma estrutura progressiva em sentido

³⁷ Habermas apresenta uma ideia de progresso social baseado no aprendizado coletivo, considerando que as sociedades evoluem na medida em que avançam no processo de aprendizado social e são capazes de

teleológico, processos de regressão são possíveis e, para o autor, exemplificáveis, como o nazismo, para a Alemanha. Ainda assim, Habermas mantém uma ideia de progresso, mesmo que esse progresso não seja uma consequência necessária. Porém, nos debates atuais da teoria, percebem nessa tradição da esquerda hegeliana, perpetuada pela Teoria Crítica, um obstáculo para a constituição de uma crítica mais imanente capaz de superar os limites eurocêntricos, que seriam uma decorrência implícita dessa ideia de história e sua consequente noção de progresso que, não por acaso, perceberia as sociedades europeias como modelo de relação social ideal e as sociedades colonizadas como deficitárias em relação ao grau de desenvolvimento social. Esse tipo de classificação seria, por si, uma forma de estabelecer esse corte eurocêntrico.

Jaeggi pretende, ainda assim, defender uma ideia de história e de progresso social. Para a autora, a ideia de progresso é indispensável para a normatividade da crítica e assegura à teoria a realização de seu interesse emancipatório. Ao remeter à história como fundamento para as alegações sobre regressão ou avanço de elementos sociais, a Teoria Crítica estabelece uma valoração que ultrapassa a instância do moralmente correto ou incorreto, posto que o diagnóstico que apresenta é um julgamento sustentado por uma normatividade. Jaeggi apresenta como exemplo a análise de Adorno e Horkheimer sobre o fascismo. Os autores descrevem o fascismo não apenas como uma espécie de degradação moral mas, para além disso, como uma instância de regressão da sociedade justificando essa regressão a partir de uma análise histórica e sociológica. Mais do que julgar o fascismo, os autores analisam o fascismo. O que eles nos apresentam é uma tentativa de compreender como esse erro veio a surgir e, ao mesmo tempo, nos expõe porque se trata de um erro. Para Jaeggi, fundamentar a normatividade da crítica na história implica fugir de um moralismo e, em seu lugar, adotar um ponto de vista materialista e dialético. Sem esse aporte não seria possível sustentar o “porque” e “como” algum fenômeno social negativo surge. Contudo, o que Jaeggi propõe não é um retorno à Teoria Crítica da primeira geração, como escreve a autora:

No entanto, se minha abordagem é afirmativa à noção de progresso, ela é impulsionada pela convicção de que precisamos reconstruir a ideia de progresso no final de um modo “deflacionário” a fim de reintroduzi-la na Teoria Crítica contemporânea de uma maneira não-eurocêntrica. [...] Devo enfatizar que nem eu estou clamando (ou mesmo lidando com a afirmação)

estabelecer visões de mundo cada vez mais abrangentes. Habermas inspira-se na psicologia de Piaget e os estágios de aprendizado individual que esse autor delineia que consistem, justamente, a saída de um estágio na infância, de total identificação com si mesmo, a vida adulta e a capacidade de sustentar visões abrangentes do mundo e descentradas de si mesmo. Habermas considera que há uma homologia entre os processos de formação do sujeito (ontogênese) e da espécie (filogênese) – Habermas escolhe as relações intersubjetivas como critério para compreender as sociedades analisadas.

que a história está realmente caminhando para o progresso, nem meu interesse em reconstruir uma noção de progresso motivada pela ideia de progresso como um objetivo positivo – um ponto de referência que informa nossas esperanças utópicas e direciona nossos esforços emancipatórios. [...] Não me interessa nem o progresso como fato nem o progresso como um imperativo. O que me interessa é o progresso e o retrocesso como categorias ou ferramentas conceituais, como critérios analíticos e avaliativos dentro da filosofia social³⁸ (JAEGGI, 2018a, p.193, tradução nossa).

Jaeggi pretende reconstruir a ideia de progresso de modo deflacionado e que possa desviar do caráter eurocêntrico. A autora remete a Habermas, que afirma que “o progresso da emancipação só conhece àqueles que estão nele envolvidos³⁹” (JAEGGI, 2018a, p.192, tradução nossa), e considera que o processo de emancipação se dá através da crítica e da autocrítica constante acerca das próprias formas de vidas e das outras formas de vida. Voltamos, então, à ideia de formas de vida que, como dito anteriormente, são instâncias de resolução de problemas, que podem falhar ou ter sucesso, ser racionais ou irracionais, apropriadas ou inapropriadas. Elas têm sucesso, para Jaeggi, na medida em que geram novos processos de aprendizado social e acumulação de experiência. Ou seja, formas de vida são boas quando são progressivas, não regressivas. O papel da Teoria Crítica é, para a autora, estabelecer qual critério é possível utilizar para reconhecer certo tipo de dinâmica social como meio de resolver se uma crise é ou não regressiva. Esse critério pode ser localizado através da própria forma de vida em questão: “Isso significa que devemos estabelecer um critério para a própria qualidade da dinâmica social da transformação. Bloqueios e o empobrecimento da experiência, servem então como critérios para uma crítica das formas de vida ou, como estas de fato são, como critérios para instâncias de regressão⁴⁰” (JAEGGI, 2018a, p.193, tradução nossa). Jaeggi compreende o processo de aprendizado social de maneira dialética e a crítica social como o exercício de observar e delimitar esse processo.

³⁸ “Yet if my approach is *affirmative to the notion of progress*, it is driven by the conviction that we need to reconstruct the idea of progress in the end in somewhat a ‘deflationary’ way in order to reintroduce it into contemporary critical theory in a non-Eurocentric manner. (...) I should emphasize that neither am I claiming (or even dealing with the claim) that history is actually moving toward progress nor is my interest in reconstructing a notion of progress motivated by the idea of progress as a positive goal – a point of reference that informs our utopian hopes and directs our emancipatory efforts. (...) I am interested in neither progress *as a fact* nor progress *as a imperative*. What I am interested in is *progress and regress* as categories or conceptual tools, as *analytical and evaluative criteria* within social philosophy.”

³⁹ “A process of emancipation only knows of those involved”

⁴⁰ “This means we should establish a criteria for the very quality of social dynamics of transformation. Blockages and an impoverishment of experience, then serve as criteria for a critique of forms of life or, as it is, as criteria for instances of regression.”

O modelo que Jaeggi nos oferece pretende manter a normatividade, a noção de história e, aqui, marcadamente, uma ideia de história pensada como processo de aprendizado social muito ao espírito da proposta de Habermas, percebendo o critério para a valoração normativa como interior à própria sociedade analisada, fugindo, assim, de um modelo de história mais amplo que desconsidere os contextos locais. Fraser, em sua Teoria Crítica, pretende, de maneira similar, manter a história como forma de situar a normatividade. Porém, ao lado de Jaeggi, quer reconstruir essa ideia de modo a desprezar os resquícios de uma crítica social externalista, que podem decorrer do modelo marxista-hegeliano de história. Fraser recorre à genealogia de Foucault para corrigir esse elemento, percebendo no modelo oferecido pelo filósofo francês um meio de perceber os critérios da crítica no interior das práticas sociais, dos corpos e da micropolítica. Em paralelo a isso, Fraser pretende aliar a micro-história das práticas inspirada em Foucault com uma macro-história das estruturas, como a economia. Em textos como *Da disciplina à flexibilização? Relendo Foucault à sombra da globalização*⁴¹, Fraser insere a crítica de Foucault à regulação social promovida pelo humanismo moderno tomado como regime de poder/conhecimento com o desenvolvimento do capitalismo, o fordismo e o pós-fordismo. A autora percebe que existe uma mudança da forma como o capitalismo opera através da disciplina no fordismo, presente na época em que Foucault escreve seus principais trabalhos sobre a dinâmica do poder moderno, para a situação atual da dinâmica capitalista, expressa através de um pós-fordismo, mais flexível. Esse é um exemplo, expresso na forma como Fraser coloca a questão da disciplina e da flexibilização, relacionando as relações de poder nas práticas sociais com o desenvolvimento da estrutura econômica ao longo da história. Esse é um elemento marcante na teoria da autora, que em muitos textos relaciona o desenvolvimento das correntes do feminismo, e sua gradual mudança de pautas e modos de organização, com a história do desenvolvimento do capitalismo, cruzando os dois fenômenos – como no texto *Capitalismo, Feminismo e a astúcia da História*. Se Foucault é eficiente, por um lado, em investigar como um certo desenvolvimento histórico deu origem a constelações de poder específicas e em develar os poderes escondidos sob a bandeira do conhecimento ou da verdade, por outro, não parece apelar para qualquer padrão normativo que informe a produção de qualquer diagnóstico da sociedade que uma genealogia desvela. Fraser alia sua genealogia com uma crítica social imanente que pretende reconstruir os discursos políticos que circulam nas sociedades

⁴¹ *From Discipline to Flexibilization? Rereading Foucault in the Shadow of Globalization*

contemporâneas, percebendo neles o parâmetro para a normatividade que falta a Foucault e que é necessária para a construção de seu paradigma crítico. Porém, apesar de, como Habermas, recorrer aos discursos como referência para a crítica, Fraser o faz considerando que esses discursos, reconstruídos pela crítica, não produzem padrões éticos universalizáveis que norteiam a ética das relações intersubjetivas. Essas noções disputam, no tecido das relações intersubjetivas, a posição de solução para os dilemas éticos que buscam solucionar. Assim como Jaeggi, Fraser produz uma ideia de crítica em que realiza uma tarefa reconstrutiva tanto em relação à sociedade que analisa como também ao próprio critério da crítica, que se movimenta na medida em que novos problemas sociais surgem e novas soluções lhes são apresentadas. Ao contrário de Honneth ou Habermas, e, inclusive, até de Benhabib, em alguma medida, Fraser e Jaeggi não apontam um conjunto de critérios em forma de um conceito abrangente e com caráter universalizante para justificar normativamente a crítica social. Ambas apostam muito mais em um método ou, em outras palavras, em uma forma de exercer a crítica, que permitiria uma crítica imanente e reconstrutiva porém fluida o suficiente para assumir a contingência, o pluralismo e a complexidade das sociedades.

2.6 OS LIMITES DOS DISCURSOS PÓS-MODERNOS

2.6.1 Fraser e a (não) política de Derrida

Examinando o mapa da política contemporânea que se desenha após a diluição do marxismo como discurso principal da esquerda e como narrativa basilar da teoria social, Fraser não poderia deixar de lado o pensamento de Derrida, sobretudo, a investigação sobre os desdobramentos para a política que o desconstrucionismo francês teria provocado. Essa corrente nasce através de um processo crítico da metafísica e de uma desconfiança em relação às grandes narrativas que constituíram a filosofia até então. Intencionavam, assim, produzir um pensamento que denunciasse a pretensão totalizadora da filosofia e que resultasse em um discurso formulado sob novas bases conceituais. Entretanto, o desconstrucionismo de Derrida nunca foi explícito em relação a qual seria a implicação política de seus desenvolvimentos filosóficos. Especificamente em relação ao marxismo, Derrida não se posiciona com clareza de que forma sua filosofia, crítica das grandes narrativas filosóficas, lida com a política marxista e seus desdobramentos práticos. De todo modo, uma filosofia que se quer crítica da

metafísica torna-se resistente em relação às bases teóricas de uma política tradicional, colocando-a sob a suspeita através de um questionamento insidioso em relação à pretensão universalista que subjaz sua elaboração. O marxismo é, visto por esse ponto de vista, também uma grande narrativa e, por isso, uma herança de uma modernidade que esses autores pretendem suplantar. Assim, Fraser pergunta se seria possível formular uma política após a desestruturação de toda a base de uma política tradicional. E, para além disso, se é desejável no nosso cenário atual assumir uma política baseada em Derrida. Para tanto, é preciso desvendar qual política propõe Derrida, a despeito da constante rejeição do próprio autor em tratar diretamente desse assunto. Fraser realiza essa discussão em debate com autores do círculo derridariano no Seminário de Política realizado em 1980, Rogozinski, Fynsk, Nancy e Lacoue-Labarthe, e apresenta suas leituras sobre o que seria uma política desconstrucionista. Em seu texto *Os derridarianos franceses: politizar o desconstrucionismo ou desconstruir a política?* (tradução nossa)⁴², Fraser apresenta sua formulação acerca dessa questão.

Como formulação filosófica, o marxismo é, para um desconstrucionista, um avatar persistente – na política prática e seu ideário, bem como na filosofia política – de uma metafísica, transposta em uma pretensa ciência da história, cujas implicações práticas reverberam na política mundial. Porém, a questão sobre como superá-lo e de que modo se posicionar em relação a essa herança política que marca fortemente a política de esquerda é uma questão tão escorregadia que Derrida, como afirma no trecho a seguir, em que o cita, teve dificuldade de solucionar:

Ele [Derrida] disse que deliberadamente não produziu um discurso contra a revolução ou o marxismo a fim de evitar contribuir para o "concerto antimarxista" do período de 1968. Ele não quis, e não quer enfraquecer "o que o marxismo e o proletariado podem constituir como uma força na França". Apesar de desconfiar da ideia de revolução como conceito metafísico por excelência, ele não "desvaloriza como [essa ideia] poderia contribuir... como uma força de 'reagrupamento'"⁴³ (FRASER, 1989, p. 74)

Derrida, por um lado, diverge do caráter metafísico que o marxismo assume, mas, por outro lado, reconhece a força prática contida nos ideais decorrentes desse pensamento. O marxismo teve uma inegável força de agrupamento político através da ideia de revolução

⁴² *The french Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?*

⁴³ "He [Derrida] said that he had deliberately not produced a discourse against revolution or Marxism, in order to avoid contributing to the "anti-Marxist concert" of the 1968 period. He did not, and does not, want to weaken "what Marxism and the proletariat can constitute as a force in France". Despite his distrust of the idea of revolution qua metaphysical concept, he does not "devalue what [this idea] could contribute... as a force of 'regroupment' [rassemblement]".

como resultado prático de um desdobramento histórico, resultante da contradição entre forças produtivas e modo de produção. Marx, além de inserir a utopia revolucionária no contexto material das relações de produção e da história, também posicionava um sujeito social, reconhecível empiricamente, como aquele designado a essa tarefa. A classe operária ganha, com Marx, uma identidade coletiva e, junto com isso, uma tarefa histórica grandiosa. Essa narrativa empenhada pela filosofia de Marx gera um impulso prático inegável; os caminhos para a realização da utopia são categorias reais, inscritas na sociedade. Porém, apesar da intenção prática, a filosofia de Marx esconde uma intenção metafísica, expressa numa grande narrativa sobre a ideia do sujeito social, a classe, bem como uma história cujo meio de desenvolvimento pode ser tratado através de uma ciência sobre os modos de produção, distribuição e trabalho.

Segundo Rogozinski, uma política desconstrucionista se realiza através da negação da revolução, tratada como um projeto metafísico de uma ruptura radical impossível. Para o autor, o marxismo estaria estruturado em uma teologia que projeta uma narrativa teleológica para a história, com início, meio e fim. Essa narrativa desembocaria em um ideal de totalidade, em que toda forma de diferença é diluída numa sociedade cujas relações são simétricas e possibilitam uma espécie de simbiose dos sujeitos com o mundo material. Através do trabalho real, em contraponto ao trabalho alienado, o homem se realizaria no que produz, tanto na esfera ética, como estética, criando uma forma de práxis em que o sujeito produtor se compreende como agente realizador do seu mundo produzido. Isso é o que Rogozinski chama de “o fim do homem”⁴⁴, que se realizaria como a total reapropriação de seu ‘próprio’ (*propre*) e um retorno para a *parousia* (FRASER, 1989, p. 72). Assim, segundo o autor, o marxismo se torna o “último avatar da política metafísica”⁴⁵ (FRASER, 1989, p.72, tradução nossa). A percepção desse elemento é o ponto de nascimento de uma política desconstrucionista. É justamente através do reconhecimento da impossibilidade de uma ruptura total, como a revolução marxista, que o desconstrucionismo se torna necessário. Toda ruptura é, para o autor, inscrita no contexto em que se realiza, sem nunca poder efetivamente abandonar esse contexto e transformá-lo de maneira radical e inequívoca. A não ser a preço de projetar no real um vir-a-ser em que a teoria finalmente encontre convergência com o real.

A lacuna no pensamento de Derrida em relação à política levanta a questão sobre como se define política para a teoria social contemporânea e de que modo essa definição

⁴⁴ “The end of man”

⁴⁵ “The last avatar of political metaphysics”

opera e gera expectativas através das quais observamos o pensamento dos autores. Para Fynsk, o debate sobre o sentido em que definimos a política é crucial para entender o posicionamento Derrida. Para o autor, há uma duplicidade no pensamento de Derrida acerca da política. Por um lado, há uma retração (*retrait*) em relação à política quando Derrida evita qualquer engajamento direto com questões políticas mas, por outro lado, Derrida considera que essa prática, essa retirada é, por si mesma, um ato com consequências políticas. Fynsk considera – assim como também Nancy e Lacoue-Labarthe – que essa aparente contradição que carrega o argumento de Derrida é fruto de um imperativo que atravessa parte do pensamento contemporâneo: a ideia de que todo ato não pode ser compreendido ou descrito fora do horizonte da política e qualquer discurso gera sempre efeitos políticos. Mais do que isso, se pressupõe uma continuidade entre atividade filosófica e a política prática. Esse discurso que atualmente, para Fynsk, soa como autoevidente, é justamente o problema a que os debates em relação à política desconstrucionista deveriam se dedicar. Para o autor, “quando tudo se torna político, o sentido e a especificidade do que é político regride”⁴⁶ (FRASER, 1989, p.76, tradução nossa). É esse esvaziamento que produz a real supressão da política. Fynsk questiona, portanto, se seria essa a forma mais produtora de compreender a política e o viés através do qual se deveria confrontar o pensamento de Derrida. Lacoue-Labarthe, inspirado em Heidegger e no debate acerca da tecnologia, considera que o total domínio da política hoje representa a conclusão de um projeto de um reinado da filosofia sob todos os outros campos da vida. Isso se deve ao fato de que a ideia de política é tratada, através desse raciocínio, como a efetivação prática da filosofia. Assim, para Lacoue-Labarthe, ao retrair a esfera da política de seu pensamento, Derrida estaria se posicionando contra o reinado da filosofia expresso numa ideia esvaziada de política que perpassa todos os domínios da prática reduzidas ao discurso filosófico. Assim, abandonar o debate politicamente engajado não significaria retrair-se para uma dimensão apolítica, é um gesto divergente em relação à obsessão contemporânea acerca da obrigatoriedade da política, especialmente como ela é exercida pelo marxismo, para Lacoue-Labarthe. Ao resistir em produzir uma política desconstrucionista, Derrida coloca em debate o sentido mesmo do que seja política, na medida em que produz essa retórica silenciosa acerca da imposição da política. Lacoue-Labarthe considera que a aproximação entre Derrida e Heidegger, dois autores que apontam para direções distintas acerca de uma política prática, é válida, na medida em que, apesar desse

⁴⁶ “When everything is political, the sense and specificity of the political recedes”

direcionamento distinto, ambos concordam sobre a definição do político, em sentido teórico. Desse modo, ao justificar seu ponto de vista quasi-heideggeriano, Lacoue-Labarthe cunha uma distinção crucial para o debate realizado no círculo derridariano: a separação entre o político (*le politique*) e do político (*la politique*).

Desse modo, os debates no círculo de pesquisas sobre Derrida deslocam seu eixo da procura por uma política desconstrucionista, em direção à concepção de política e sua relação com a filosofia. O debate acerca da supressão da política (*retrait du politique*) ganha dois sentidos: por um lado, a resistência à imposição de se produzir uma política desconstrucionista, considerando que a política seria um resultado natural de uma filosofia, por outro, a diluição da especificidade da política através do truísmo contemporâneo “tudo é político” que desloca a política de seu sentido real. As investigações direcionaram-se para (1) o tema da essência do político através da questão sobre a constituição da política na cultura ocidental; (2) a questão da relação entre política e filosofia e seu pertencimento mútuo na constituição da política ocidental; e (3) o tema sobre a distinção entre *le politique* e *la politique*. Desse modo, para Fraser, os autores derridarianos “substituem o projeto de politizar o desconstrucionismo pelo projeto de desconstruir a política”⁴⁷ (IDEM, 77). Essa mudança no caráter do debate tem consequências cruciais para compreender de que modo a política é tratada pelos derridarianos. Para Fraser.

A investigação empírica do político – objetivando estabelecer uma ciência política, uma teoria política ou descobrir ou inventar um novo conceito de política – é excluída porque não pode mais ser “decisiva”. Tal investigação em si é originada e é determinada por um campo filosófico preestabelecido – que é antigo, passado, fechado. Discursos afirmando serem independentes do filosófico, tratando o próprio político como um domínio positivo autônomo ou subordinando-o a algum outro domínio positivo e autônomo (por exemplo, o econômico ou o psicanalítico), não são de fato independentes. Ao contrário, eles têm pressupostos filosóficos – e não por razões meramente acidentais. Esses discursos necessariamente trazem a marca do “pertencimento essencial a um outro” do filosófico e do político na tradição ocidental.⁴⁸ (FRASER, 1989, p.78, tradução nossa)

⁴⁷ “Replace the project of politicizing deconstruction with the project of deconstructing the political”

⁴⁸ “The empirical investigation of the political – investigation aimed at establishing a political science or a political theory or at discovering or inventing a new concept of the political – is excluded because it can no longer be “decisive”. Such investigation itself issues from and is determined by a preestablished philosophical field – one that is old, past, closed. Discourses claiming to be independent of the philosophical whether by treating the political itself as an autonomous positive domain or by subordinating it to some other autonomous positive domain (for instance, the economic or the psychoanalytic), are not in fact independent. Rather, they have philosophical presuppositions – and not for reasons that are merely accidental. These discourses *necessarily* bear the mark of the “essential belonging-to-one-another” of the philosophical and the political in the Western tradition.”

O papel de uma política desconstrucionista é, para esses autores, investigar as raízes do que se chamou de política pela tradição ocidental até então, percebendo nessa ideia, aceita como um fato e repetida como um truísmo, os pressupostos que a sustentam e que, não por acaso, estão ligados ao domínio de uma filosofia que se autocompreende como um conhecimento primordial para o entendimento da sociedade. Para esses autores, o desconstrucionismo em relação aos fundamentos da política e da filosofia são parte de um processo de crítica da metafísica que define uma época em que há uma necessidade compartilhada por muitos autores de superar a metafísica. Como escreve Fraser, a ideia de que há uma relação de pertencimento entre a política e a filosofia é parte da cultura ocidental desde Grécia e o exercício da filosofia na pólis grega. Para os autores do *Overture*⁴⁹, a época atual, em que a filosofia se realiza na política deve ser entendida de forma análoga ao que Heidegger observa ao afirmar que a metafísica se realiza na técnica. O marxismo, nesse quadro, tem papel crucial na medida em que o socialismo é tratado como a realização da intenção de impôr a filosofia à existência. Assim, desconstruir a política e seu pertencimento essencial à filosofia não é, para esses autores, assumir um posicionamento político mas, para além disso, significa questionar o posicionamento da política no pensamento ocidental. Os autores do *Overture* não pretendem instituir uma nova política, mas questionar de que forma se institui a política.

Para Nancy e Lacoue-Labarthe, qualquer teoria com intenção de oferecer soluções de caráter global para os problemas sociais, supondo uma transparência total das relações sociais sujeitas a uma homogenização e tradução em conceitos universalizantes, estará fadada ao totalitarismo. O que os autores querem deixar claro é que, a despeito da existência de possibilidade de mudança social – sempre real porque resultado natural do processo histórico – a História com H maiúsculo encontra seu final. O totalitarismo ao qual essas teorias estariam fadadas se define através da universalização de um domínio como referência de leitura do real, que usurpa e exclui todos os outros. A ideia de que a filosofia se completa na política, desse modo, nos levaria ao totalitarismo.

Desenvolvendo a questão do totalitarismo em seus textos e respondendo a objeções de Claude Lefort, Nancy e Lacoue-Labarthe definem totalitarismo em dois sentidos, como descreve Fraser (FRASER, 1989, p.83). O primeiro, mais amplo, resultado da universalização

⁴⁹ “Overture”(abertura) é como denominou Nancy e Lacoue-Labarthe o seu modo de compreender a política através de Derrida e virada que a diferenciação entre “la politic” e “le politic” gera na forma como os derridarianos passam a tratar a questão.

da política, que exclui qualquer outro domínio como referência. Essa generalização apaga a especificidade da política e proporciona a confusão da política com outras áreas como a economia, tecnologia, cultura e psicologia, todas olhadas através do ponto de vista político, banalizado como um chavão possível para qualquer área. Como resultado, nenhuma questão especificamente política é de fato colocada e, por consequência, nenhuma política nova pode surgir. Essa primeira definição não é necessariamente empírica, mas permite uma análise da realidade. A segunda definição, mais específica, emerge de análises políticas do totalitarismo – o nazismo, fascismo, stalinismo – como uma resposta à crise da democracia, remodelando as forças políticas na tentativa de impor a transcendência e unidade para a realidade. Ao optar pela discussão da primeira forma de totalitarismo, Nancy e Lacoue-Labarthe afirmam não desprezar esse segundo modo de definição, mais ligado à prática. Afirmam que a primeira ideia de totalitarismo precisa ser discutida na medida em que permite observar um totalitarismo de tipo mais leve, que perpassa as estruturas democráticas. Esse tipo de totalitarismo se estrutura a partir da retração (ou roubo) da política e do surgimento de um complexo “econômico-socio-técnico-cultural”, que se estrutura para além do Estado e das estruturas democráticas, caracterizado pelo triunfo do trabalho como forma de práxis social, a colonização da esfera pública, e a perda de liberdade. Para eles, o nascimento desse totalitarismo leve no interior da democracia demonstra que o debate em torno das formas de totalitarismo mais evidentes não é suficiente. Enquanto o totalitarismo clássico se realiza através da incorporação da transcendência, o totalitarismo leve se realiza através da dissolução da transcendência, dissolução que acaba por homogeneizar todas as esferas da vida, eliminando a alteridade e, assim, gerando uma forma de unidade, própria dos totalitarismos. Porém, Nancy e Lacoue-Labarthe não pretendem recuperar a transcendência da política em relação às outras áreas. Esse é, na realidade o projeto do totalitarismo clássico. O desafio em questão seria reelaborar o conceito de transcendência para a política de modo a produzir uma nova forma de diferenciação da política.

Assim, por um lado, os autores derridarianos resistem a produzir uma política e decidem manter o debate em torno de questões metateóricas de um ponto de vista quasi-transcendental sobre a política. Mas, por outro, consideram que essa interrogação que, restringindo-se a remodelar definições e conceitos e que nunca se converte em um debate que efetivamente toque a realidade, é relevante para a política prática. Para Fraser, a discussão de Nancy e Lacoue-Labarthe sobre totalitarismo duro e leve parece uma tentativa de enveredar

para a política prática pois, ao distinguir as duas formas de totalitarismo, e afirmar que a ideia clássica de totalitarismo não é um conceito adequado para analisar as sociedades contemporâneas, os autores produzem uma via possível para a análise sobre de que modo surge o totalitarismo nas sociedades democráticas. Se escolhessem desenvolver seu pensamento por esse caminho, Nancy e Lacoue-Labarthe estariam, para Fraser, realizando uma crítica social e com caráter normativo. Essa crítica estaria em consonância com debates contemporâneos realizados por autores como Habermas, Foucault, Weber e Marx. Porém, ao invés de realizar essa discussão, Nancy e Lacoue-Barthe abandonam a questão política e direcionam a discussão para um debate de fundo heideggeriano sobre a ideia do que é político.

A questão do marxismo também é abandonada pelos derridarianos e o pensamento de Marx é tratado como uma teoria obsoleta que geraria entraves ao pensamento político que teriam contaminado o debate ocidental. Como consequência, a política real ganha uma definição estreita e é tratada como um problema do qual a teoria política deve fugir, de modo que a ética, a estética e até a religião se tornam mais relevantes do que a política prática. O próprio objeto de estudos dos derridarianos em questão torna-se esvaziado. Para Fraser, o pensamento do centro rende-se ao que ela chama de um “neoconformismo político” e um “neoliberalismo econômico” decorrentes da não assimilação, nem mesmo crítica, do marxismo, afastado do debate junto com a política prática. Sem uma inserção na realidade social, nem conceitos normativos que possibilitem uma teoria sobre a sociedade, o debate do centro vaga em um nível transcendental, porém seguro, mas que não leva a discussão à qualquer direcionamento prático, mas somente a uma postura apocalíptica em relação às teorias políticas. Para Fraser, os desenvolvimentos do centro de pesquisas derridariano sobre política teriam dois caminhos possíveis, “um caminho leva o Centro de Pesquisa Filosófica sobre o Político ao “neoliberalismo apolítico”. Outro, pouco visível, exigiria que os pós-marxistas franceses desenvolvessem vínculos com a Teoria Crítica Alemã e o feminismo socialista anglo-americano.”⁵⁰ (FRASER, 1991). Essa segunda rota, desprezada por Nancy e Lacoue-Labarthe e os autores do *Overture* é o caminho escolhido por Fraser e sua Teoria Crítica em seu trabalho de alinhar em uma mesma perspectiva a crítica oferecida pelo desconstrucionismo francês acerca das grandes-narrativas filosóficas e o ponto de vista

⁵⁰ “One route runs through the Center for Philosophical Research on the Political to “apolitical neoliberalism”. Another, barely visible, would require French post-Marxist to develop links with German Critical Theory and Anglo-American socialist Feminism”

normativo da crítica social. Fraser quer, ao mesmo tempo, abandonar as grandes-narrativas, incluindo o marxismo clássico, sem, com isso, abrir mão da relação entre a filosofia e sua influência prática, compreendendo, ao lado de Marx, o pensamento como meio de modificar a realidade. Para isso, Fraser despoja essa ideia de práxis marxista de sua grandiloquência metafísica, que supõe a preponderância do *telos* racional da história ante o real.

A fixação do desconstrucionismo em focar seus esforços numa crítica desnaturalizante do real e numa constante resignificação dos conceitos que atribuem significado ao mundo gera, no fim das contas, um afastamento da dinâmica da realidade concreta, da compreensão da linguagem como ela é empregada em seu uso público, os significados compartilhados em uma comunidade, e quais práticas esse uso gera. Os desconstrucionistas refugiam-se na constante reformulação do real, posicionando-se seguramente no nível reflexivo e na possibilidade criativa dessa racionalidade que recria os limitados significados da política real. Tornando a linguagem essa estrutura em constante movimento, não interessando, porém, se esses significados novos encontram amparo nas concepções compartilhadas sobre política, se geram práticas sociais, se descrevem insatisfações sociais de algum grupo, ou se são parte de alguma ideia compartilhada sobre o que deveria ser justiça social. Ao adotar essa concepção de linguagem que enfatiza a possibilidade constante de transmutação dos significados em novos sentidos, o desconstrucionismo de Derrida produz uma política que se põe como vanguarda diante do uso limitado da linguagem comum, mas que, justamente por desejar manter-se em descompasso com o uso público da linguagem, não produz uma teoria com desdobramentos práticos. Fraser, por um lado, considera importante e relevante a crítica do desconstrucionismo de Derrida acerca das grandes-narrativas e a desconfiança em relação ao caráter metafísico implícito ao marxismo. Compartilha com esses autores a tarefa de pensar uma política que esteja livre desses traços. No entanto, Fraser considera que a concepção de virada linguística inspirada pela filosofia de Derrida não possibilita o engajamento prático e político a que a Teoria Crítica se propõe e, por isso, adota uma concepção que a autora chama de neo-pragmatista, que possibilitaria à autora melhores ferramentas para lidar com os discursos e as demandas das lutas sociais.

2.6.2 Fraser e o pragmatismo romântico de Rorty

Em seu texto *Solidariedade ou singularidade? Richard Rorty entre o romantismo e a tecnocracia* (1989) (tradução nossa)⁵¹ Fraser estabelece um diálogo com a filosofia de Richard Rorty, autor com quem Fraser possui algumas intersecções filosóficas importantes. Tanto Fraser como Rorty reivindicam um pragmatismo, ambos compartilham a preocupação com a superação dos resquícios da metafísica na filosofia, optando por um pensamento imanente ao real e de caráter contingente. Os dois autores também compartilham a preocupação com a democracia e o empenho em busca de uma sociedade mais emancipada e solidária. Apesar da convergência epistemológica e política, o pensamento de Rorty e Fraser se desenvolvem de maneiras bastante diferentes entre si.

Para Fraser, o elemento central do pensamento de Rorty é a tentativa de conjugar o impulso pragmatista e o impulso romântico. O impulso pragmatista, para Rorty, significaria uma atitude propositiva acerca da realidade, preocupada em alcançar resultados práticos, resolver problemas, satisfazer necessidades. Para o impulso pragmatista, alcançar resultados práticos têm prioridade em relação a qualquer forma de originalidade, deixada em segundo plano. Tem também uma tendência a valorizar o coletivo e o público em detrimento do individual e do privado. Percebe a história de forma progressiva como a sucessão de problemas sociais colocados e problemas resolvidos através de uma competência técnica e uma preocupação com o interesse público. Assume uma postura reformista e otimista em relação à política, pensada sob um viés liberal e tecnocrata. A metáfora que define esse impulso é a do trabalho e produção. O impulso romântico de Rorty assume a caracterização oposta. Valoriza a inventividade, a singularidade, o indivíduo como perspectiva preferencial para observar o mundo. O indivíduo é tratado como poderoso e capaz de reescrever elementos da cultura na medida em que exerce sua singularidade. A inventividade desse poeta forte se relaciona com a realidade através de um impulso estético e considera todo conhecimento um ramo da literatura, compreendida em sentido amplo. A inovação é um valor importante para o impulso romântico, que considera que o papel do poeta forte é transformar o que é dado pela realidade e herdado através da criação. Para Fraser, a caracterização de Rorty desses dois impulsos não faz justiça à complexidade das tradições do romantismo e pragmatismo, mas é através dessa distinção, que Fraser chama de “caricatural”, que Rorty define as duas atitudes ou formas de pensamento que sua filosofia busca conjugar. Segundo Fraser, Rorty tenta lidar

⁵¹ Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy

com o conflito entre esses dois impulsos opostos através de três estratégias: a “mão invisível”⁵², a segunda “sublime ou decente?”⁵³ e a terceira “partição”⁵⁴.

A primeira forma de lidar com o impulso romântico e pragmatista utilizada por Rorty, Fraser chama de “a mão invisível”. Rorty propõe uma relação de pertencimento entre romantismo e pragmatismo considerando que os dois modos de compreender o mundo, o do poeta romântico e do político reformista pragmatista, são duas maneiras distintas para alcançar o mesmo objetivo: constituir uma democracia liberal. Assim, eles se complementariam. No entanto, essa estratégia não foi suficiente. Rorty precisou, então, lidar com a tendência totalitarista e anti-democrática que pode estar embutida na postura romântica e seu elogio ao gênio criador, imaginação inovadora e suas redefinições da realidade. Esse gênio que redescreve de maneira inovadora a realidade pode ser tratado como um sujeito descolado e acima das massas de homens comuns. Raciocínio que perpassa alguns pensamentos de fundo romântico que, ao longo da história, flertaram com formas de totalitarismo na política. Atento a esse caráter sombrio do romantismo, Rorty oferece então uma segunda estratégia para tratar as duas vertentes, que Fraser chama de “sublime ou decente?”, segundo a qual Rorty posiciona o romantismo e o pragmatismo como duas posições concorrentes. Desse modo, seria preciso escolher entre a bondade do político reformista e a crueldade do poeta forte e seu individualismo. A terceira forma de leitura representa uma tentativa de conciliação entre os dois impulsos. Essa posição que Fraser chama de “partição” reconhece que o pragmatismo e o romantismo não são impulsos que naturalmente caminham juntos mas que, ao contrário, excluem um ao outro. Porém, cada um, por seu turno, representa elementos distintos necessários para uma compreensão da sociedade e, por isso, não seria efetivo abandonar um dos impulsos em função do outro. Logo, é preciso apontar um meio para que o romantismo e o pragmatismo possam conviver. A forma de estabelecer essa convivência se dá, para Rorty, através da separação das esferas em que cada um dos impulsos deve operar. O romantismo teria o espaço privado como esfera de atuação, sem pretensão política e engajamento público, e o pragmatismo, a esfera pública, sem qualquer pretensão de originalidade ou de mudança radical da hegemonia cultural. Ao reservar cada impulso a uma esfera de ação, Rorty considera resolvido o dilema. Esse

⁵² “The invisible hand”

⁵³ “Sublimity or decency?”

⁵⁴ “Partition”

compromisso, que soa ingênuo para Fraser, não parece resolver a questão, mas apenas oferecer um paliativo ineficaz.

Para compreender a natureza dessa separação, a forma como Rorty define a linguagem e seu uso tem papel crucial. Rorty faz uma distinção entre vocabulários e proposições. Vocabulários não deveriam, para o autor, ser tratados como proposições que possuem valores de verdade definidos. Não é possível afirmar que um vocabulário é verdadeiro em detrimento de outros, tratados com falsos, porque não haveria, para Rorty, meios de realizar uma afirmação desse tipo, nem mesmo critério para sustentá-la. Tratar vocabulários como se eles pudessem ser garantidos por um valor de verdade definido, como as proposições, foi o principal erro da metafísica, que, ao proceder dessa forma, acaba assumindo um *standpoint* fora da realidade, o que Rorty chama de “Olho de Deus”. Para afirmar a verdade ou falsidade de um vocabulário de maneira apodítica é preciso não estar implicado com a realidade e, desse modo, pretender analisar os vocabulários de maneira isenta e definitiva. Para Rorty, estabelecer o valor de verdade das proposições de um dado vocabulário é um trabalho ocioso pois, para o autor, o que realmente provoca as mudanças no quadro cultural são as redescrições dos vocabulários existentes, que, ressignificados, mudam as questões a serem colocadas, bem como todos os elementos culturais. Os vocabulários são estabelecidos, para Rorty, de maneira indeterminada e é o processo constante de substituição de vocabulários antigos por novos vocabulários o motor da cultura, da história e do progresso moral e intelectual. Os vocabulários são, para Rorty, a efetivação literal de uma metáfora, ou seja, são uma metáfora deslocada de seu sentido idiossincrático, singular e privado que ganha uma aplicação pública e um sentido compartilhado. A metáfora do poeta é o que possibilita o discurso “anormal”, em contraponto ao discurso “normal” do paradigma de conhecimento aceito socialmente. Logo, para Rorty, os poetas podem ser muito mais do que criadores de metáforas significativas para eles mesmos, eles podem interferir e modificar uma cultura e sociedade. O impulso romântico de Rorty é aquele que possibilita uma cultura estetizada, vetor da possibilidade de uma utopia ideal. Assim, uma sociedade que permite a existência do poeta forte seria para Rorty, uma sociedade mais solidária, inovadora, democrática e socialmente justa.

Assim, como decorrência dessa formulação, Rorty pretenderia atar justiça social e inovação cultural, o âmbito da estética e da moral, como se um decorresse da outra. Assim, Rorty oferece uma relação entre o impulso romântico e criativo do poeta com a dinâmica

pública da cultura e sociedade. Produzir essa relação é, para Rorty, um meio de superar a ideia estabelecida pela metafísica de que a razão produz solidariedade:

A principal estratégia aqui é vincular a atividade do poeta com a mentalidade da comunidade. Fazer o impulso romântico ter uma identificação social. Assim, Rorty argumenta que, ao desistir dos suportes kantianos para a visão liberal, passa-se da "objetividade" à "solidariedade". Pois, deixar de depositar nossas esperanças em substitutos de Deus como a Razão, a Natureza Humana e a Lei moral é começar a imobilizá-los uns aos outros.⁵⁵ (FRASER, 1989, p. 96, tradução nossa)

O que Rorty nos propõe é que ao adotar uma atitude estetizante é possível revelar o mundo, ou seja, apontar os elementos metafísicos que persistem na cultura e redescrevê-los em novos termos, tomando controle sob a cultura sem aceitá-la como uma autoridade a-histórica. A atitude estética gera, portanto, a possibilidade do experimentalismo na política, Faz a sociedade mover-se e gerar progresso, na medida em que os vocabulários modificam-se. Uma cultura que possibilite o desenvolvimento de uma intelectualidade cosmopolita seria também uma cultura capaz de promover menos crueldade e mais igualdade, pois, somente garantindo que vocabulários possam continuar mudando que podemos garantir que práticas consideradas cruéis poderão ser redescritas e transformadas. Desse modo, o que é bom para poetas é também benéfico para trabalhadores e para a sociedade em geral.

Em relação à argumentação de Rorty, que, através de sua estratégia da “mão invisível”, tenta estabelecer uma relação entre romantismo e pragmatismo, Fraser questiona como é possível sustentar que ao se abandonar a objetividade em nome de uma atitude estética se terá como resultado a solidariedade e um compromisso ético com a eliminação da crueldade e o desenvolvimento da cultura. Esse conteúdo ético atado à estética parece para Fraser injustificado. A autora indaga qual seria a justificativa oferecida por Rorty para assumirmos uma posição quasi-Durkheiminiana segundo a qual a sociedade é integrada por uma única e abrangente forma de solidariedade e não adotar uma postura quasi-marxista e considerar que no interior da sociedade convivem diversas formas de solidariedade, que competem entre si. Para Fraser, a posição adotada por Rorty parece supor uma sociedade sem conflitos de interesses entre classes distintas, identidades diferentes, grupos étnicos e religiosos com interesses concorrentes entre si. É como se fosse possível um consenso geral sobre qual é a melhor forma de promover igualdade. Não que Rorty considere que esse

⁵⁵ “The chief strategy here is to link poetizing with community-mindedness. Romantic making with social identification. Thus, Rorty argues that in giving up Kantian buttresses for liberal view, one goes from “objectivity” to “solidarity”. For to cease pinning our hopes on such God substitutes as Reason, Human Nature, and the moral Law is to start pinning them one another.”

consenso está fixado de antemão como um conteúdo dado mas, mesmo que considere que o desenvolvimento de novos vocabulários seja imprevisível e não pretenda oferecer essa previsão em seu texto, Rorty supõe uma certa convergência geral em relação ao reconhecimento do valor do trabalho de redescrição do poeta e seu comprometimento ético com o bem comum. A posição de Fraser é bastante distinta. Para a autora, existem diversos discursos concorrentes sobre qual é a melhor solução para cada problema. Esses vários discursos estão em disputa no interior da sociedade, representando interesses distintos. Mesmo no interior de um grupo social com interesses comuns, existe dissenso acerca de qual é a melhor solução para os problemas que surgem. Para Fraser, soa pouco plausível que uma elite de poetas letrados possam, através de um impulso estético e uma inteligência literária, oferecer o vocabulário que provocará mudança social. Como consequência, Fraser questiona porque Rorty escolhe definir igualdade em termos de bondade, e não a considerada em termos de uma participação igualitária na possibilidade de ser um poeta forte, realizar cultura e política. Parece, para Fraser, que a relação entre o comprometimento público com o desenvolvimento de relações mais justas e democráticas com a atividade estética do poeta forte está justificado de maneira pouco consistente na filosofia de Rorty.

O próprio Rorty modifica sua estratégia de compreensão da relação entre romantismo e pragmatismo na medida em que reconhece o lado sombrio do romantismo e sua incompatibilidade com a democracia. O impulso romântico criador que se expressa na figura do gênio criador que lida com a realidade de maneira inovadora e única pode esconder uma tendência totalitária e elitista. A fetichização da criação e da inovação imaginativa pode escamotear a ideia de que a sociedade é dividida entre o poeta, o gênio, o criador e, do outro lado, o homem comum, a massa que não cria, apenas reproduz. O triunfo do desejo endossado pelo impulso romântico, apesar do atrativo elemento estético que introduz na política e da elegância de considerar a literatura um elemento central para a sociedade, pode também representar uma ideia de sociedade hierarquizada em que cabe a inovação e a possibilidade de mudança da realidade a apenas uma parte dela. Esse ponto de vista não parece, em nenhum sentido, próximo da ideia de democracia.

Rorty define esse lado sombrio do romantismo através da figura do ironista. O ironista é, para Rorty, aquele que se engaja no projeto de autocriação através de constantes redescrções. Porém, Rorty considera que o desejo do ironista em não encontrar obstáculos em relação ao seu processo de autocriação pode não ser compatível com o sofrimento daqueles,

não poetas, que são objetos das redescições do ironista, que encobre a autodescrição que essas pessoas possam fazer de si mesmas. Assim, o trabalho individualista do ironista pode ter um lado elitista e indiferente ao sofrimento dos não-poetas que ele redescrive. Nas palavras de Fraser, “O ironismo, ele [Rorty] admite, é por definição reativo, exigindo uma cultura pública não-ironista da qual se alienar”⁵⁶ (FRASER, 1989, p. 98, tradução nossa). Porém, apesar desse lado negativo, para Rorty, o trabalho do ironista, assim como a atividade do espírito pragmatista, são, por razões distintas, essenciais para uma sociedade liberal e democrática. O autor considera que, por isso, não é possível abrir mão de nenhum dos dois. Tanto o pragmatismo como o romantismo são, para Rorty, duas formas distintas de reação contra a metafísica, que rejeitam a visão tradicional de filosofia como ciência, com uma matriz neutra de pesquisa. Porém, as duas formas de abordagem permanecem distintas e não devem ser tratadas indistintamente pois, enquanto o romantismo quer substituir a visão tradicional pela ideia de filosofia como metáfora, o pragmatismo prefere substituí-la por uma ideia de filosofia como política. Assim, ao evitar escolher entre pragmatismo e romantismo, ou seja, entre o sublime e a decência, Rorty propõe que é possível conciliar os dois impulsos se cada um deles ocupar uma esfera da vida. Enquanto o romantismo deve reservar-se ao espaço privado, o pragmatismo deve ocupar apenas o espaço público. Desse modo, no espaço público deve predominar a utilidade, a solidariedade, a preocupação com a felicidade da maioria, enquanto no espaço privado predomina a autocriação, o sublime, a ironia e o individualismo. Rorty pretende conservar as duas motivações isolando-as uma da outra.

A separação entre espaço público e privado é um elemento constitutivo dos discursos liberais. Fruto da revolução francesa e da ascensão da burguesia, a ideia de um espaço privado, reservado do público, permite florescer livremente as liberdades individuais. Rorty parece ter bastante convicção nessa separação entre as duas esferas de relações. Essa é a ótica através da qual o autor compreende a realidade e define qual a organização social que se deve perseguir para o melhor funcionamento da sociedade. Rorty considera que – observando os desdobramentos de filosofias como a de Heidegger – ao tentar superar a separação entre o espaço privado da teoria e o exercício público do bem comum, impelindo seu ironismo sobre a esfera pública, se acaba gerando consequências políticas controversas. O que Rorty quer dizer é que quando os teóricos ironistas intencionam pretensiosamente saltar para fora do espaço privado, tornam-se ‘opponentes do liberalismo’ e nos causam muitos problemas. A

⁵⁶ “Ironism, he [Rorty] concedes, is by definition reactive, requiring a non ironist public culture from which to be alienated”

única forma de não suprimir o pensamento radical, não-liberal e, ao mesmo tempo, não deixá-lo causar problemas sociais, seria o abandono, por parte do teórico, de qualquer pretensão política para seu exercício, tomando-o como um exercício estético. Assim, ao privatizar a teoria, não caberia ao teórico qualquer função social ou política. Restaria a ele, portanto, apenas o papel de esteta domesticado. Para dirigir-se ao espaço público o poeta deve, então, expressar os componentes de seu vocabulário que estejam engajados com uma política liberal, eliminando qualquer resquício de vocabulários potencialmente cruéis àqueles que são redescritos em seu vocabulário. A distinção que Rorty desenha parece expressar-se em dois polos claramente detectáveis. Fraser não compartilha dessa convicção. A autora considera que nem é possível distinguir com tanta clareza as duas esferas, nem separar a política pública do desenvolvimento cultural e agrupá-los em esferas separadas. Como escreve a autora:

Certamente, muitos desenvolvimentos culturais que ocorrem a partir de algum processo oficialmente designado como político são, no entanto, públicos. E as esferas públicas políticas oficiais não são, de forma alguma, impenetráveis aos desenvolvimentos nas esferas públicas culturais, uma vez que o processo cultural ajuda a moldar as identidades sociais, que por sua vez afetam as afiliações políticas⁵⁷(FRASER, 1989, p. 102).

Fraser questiona, além disso, como é possível distinguir claramente quais vocabulários e descrições têm um caráter cruel para outros indivíduos e, mais do que isso, como é possível estabelecer nitidamente dois vocabulários distintos. Ao investir sua teoria nessa separação marcante entre público e privado, Rorty parece, para Fraser ignorar o debate dos movimentos sociais dos últimos cem anos. Para a autora, esses movimentos têm mostrado, de maneiras distintas, o caráter político de esferas sociais consideradas parte do privado pelo liberalismo clássico. Como, por exemplo, o marxismo, que mostrou o caráter político da economia, e o movimento das mulheres, que mostrou como as relações pessoais e o espaço doméstico são também um espaço político. Todo movimento da nova esquerda, influenciado por Gramsci, Foucault e Althusser, elucidou como a cultura, a medicina, a educação, também são políticos. Para Fraser, retornar à separação entre público e privado do liberalismo clássico é retroceder pelo menos cerca de cem anos no debate político.

Para Fraser, nenhuma das três alternativas oferecidas por Rorty soluciona realmente o dilema entre romantismo e pragmatismo. E isso significa que, para a autora, talvez seja

⁵⁷ “Surely, many cultural developments that occur at some remove from process officially designated as political are nonetheless public. And official political public spheres are by no means impenetrable to developments in cultural public spheres, since cultural process help shape social identities, which in turn affect political affiliations.”

necessário reformular a questão e reposicionar as categorias em debate. Para Fraser, Rorty tem duas definições de discurso anormal, cada uma delas coincidente com o romantismo do teórico ironista e o pragmatismo do político reformista. A primeira, a ideia de discurso polilógico, que Rorty expõe em *Filosofia como Espelho da Natureza* (1979), inspirado em Thomas Kuhn. O discurso anormal é aquele que se encontra em posição de negação em relação ao discurso normal das ciências, segundo o qual os interlocutores compartilham um senso do que deve ser entendido como ciência, quais hipóteses são relevantes e quais problemas devem ser considerados, de acordo com o paradigma aceito pela comunidade. O discurso anormal é aquele que salta para fora dos limites do discurso normal, não cabendo em suas categorias e, por isso, apresentando um vocabulário novo. Segundo Fraser, essa ideia envolve uma pluralidade de vozes incomensuráveis em um processo desordenado de troca, que não obedece a uma lógica previamente estabelecida. Identifica-se com o espírito pragmatista, com o público, a política e a prática. O segundo modo de discurso anormal, o discurso monológico, remonta ao romantismo de Rorty e à atividade do poeta forte e do teórico ironista. É a tarefa do poeta e do teórico de redescrever seu *background* teórico e cultural em um vocabulário novo. Para Fraser, segundo sua leitura da filosofia de Rorty, a única resposta concebível ao discurso do poeta é a incompreensão e negação ou a identificação e imitação.

Assim, ao compreender os discursos dessa forma, Rorty cria uma série de dualidades como: público e privado, poesia e política, teoria e prática, individual e comunitário. Como consequência, para Fraser, a teoria de Rorty não permite a existência de nenhum tipo de política cultural legítima, de luta que conteste a hegemonia cultural em busca de maior e melhor representação para grupos sociais desprezados, nenhuma teoria radical com relevância política e prática, nem mesmo qualquer relação frutífera entre teoria e prática. Resta apenas a revolta do gênio e o trabalho prático, mas nunca teórico, do político reformista. Por fim, tanto a política como a cultura ficam despolitizadas.

A política em Rorty ganha um caráter excessivamente prático, em resposta ao egoísmo do poeta e do teórico ironista. A prática política de Rorty, confinada à ação separada da teoria, produz a ligação entre objetividade e solidariedade e, como resultado, para Fraser, Rorty defende a inocente ideia de que a prática política efetiva-se através de um pragmatismo bem-intencionado em que a sociedade, em conjunto, dispõe-se a resolver os problemas e aplicar as soluções necessárias. Assim, Rorty homogeniza o espaço social considerando que há um

“nós” único capaz de unir a sociedade em função de um bem em comum. Fraser, por outro lado, defende uma ideia de sociedade com inspiração mais marxista e observa que existem vários “nós” que competem entre si e defendem interesses divergentes em disputa nas sociedades democráticas. É porque Rorty considera que não há esse tipo de corte no interior da sociedade, conflitos de interesses e disputa acerca do que deve ser considerado “a melhor solução”, que o autor consegue apartar a prática política da teoria. Se não há conflitos sociais e mecanismos de subordinação na estrutura básica das democracias e nas interações sociais, bastaria, então, um pragmatismo orientado para o interesse público do político reformista. Rorty substitui as lutas sociais por uma espécie de engenharia social. Assim, a teoria de Rorty impossibilita a existência de grupos sociais engajados politicamente com pautas distintas e as vezes concorrentes entre si. O *expert*, poeta ou teórico ironista, substitui a articulação entre grupos sociais sobre seus próprios interesses e aspirações. Não há espaço para a invenção de novos vocabulários com intenção política. Assim, não há, no mapa teórico que Rorty nos oferece, qualquer possibilidade de superar o silenciamento imposto a grupos sociais marginalizados, ou a correção de descrições que sujeitam esses grupos à desvalorização. Não há espaço, também, para discursos políticos que interpretem as necessidades sociais através de um viés não liberal. A solidariedade, para Rorty, decorre do vocabulário liberal, e qualquer vocabulário que o desafie deve manter-se confinado ao espaço privado do exercício estético do teórico. O que esse cenário nos mostra, para Fraser, é uma política esvaziada de conflitos, inábil em possibilitar um horizonte para alternativas de mudança social realmente novo e que não oferece meios para compreender os movimentos sociais e a conjuntura complexa e heterogênea das democracias reais.

Para escapar do dilema que constrói a filosofia de Rorty, Fraser considera necessário manter os termos do debate, mas defini-los de outra forma: seria preciso

Separar o pragmatismo do liberalismo da Guerra Fria, separar a polêmica contra a filosofia fundacionalista tradicional, da polêmica contra as teorias sociais, as críticas sobre a política romântica soreliana, da crítica da política democrático-socialista-feminista radical.⁵⁸ (FRASER, 1989, p.106, tradução nossa).

Fraser se dedica a definir em novos termos conceitos como pragmatismo, holismo e virada linguística, para debater melhor questões como a separação entre público e privado, lutas sobre significados culturais e identidades, e mudança social. Inicialmente, Fraser propõe

⁵⁸ “To separate pragmatism from cold war liberalism, polemics against traditional foundationalist philosophy from polemics against social theory, criticisms of Romantic Sorelian politics from criticism of radical democratic-socialist-feminist politics.”

assumir um grau zero de pragmatismo, que seria compatível com muitas posições políticas. Não assimilado diretamente com um liberalismo burguês, mas também conciliável com um socialismo revisado e com o feminismo. Esse pragmatismo recomendaria uma atitude anti-essencialista em relação a categorias da filosofia tradicional como verdade, razão, natureza humana e moralidade. Além disso, apontar o caráter historicamente situado, assim como socialmente enraizado, desses conceitos. Esse tipo de pragmatismo assume que as sociedades são, em toda sua extensão, fruto de uma construção humana e que, por isso, a possibilidade abstrata de mudança social permanece sempre em aberto como parte do horizonte de possibilidades. Fraser propõe também um grau zero de holismo. Esse, um elemento crucial para uma concepção de democracia radical, possibilita entender de que forma as instituições e hábitos pré-estruturam as possibilidades disponíveis para os sujeitos sociais. Assim, a linguagem deve ser tratada como elemento crucial para política. Essa percepção possibilita uma ferramenta para modificar vocabulários mais aceitos socialmente para outros novos, elemento crucial para uma política realmente transformativa, não apenas reformista. Para isso, é preciso uma ideia de contestação ampliada, que inclua as lutas pelos significados culturais e identidades sociais e que, por consequência, borre as fronteiras entre o público e o privado, tornando tanto a cultura como as identidades formais elementos de disputa política. Fraser compreende as sociedades contemporâneas como ao mesmo tempo hiperindividualizadas e hipercomunitarizadas. Dessa forma, Fraser pretende considerar as sociedades como compostas por várias solidariedades concorrentes, vocabulários políticos múltiplos que competem entre si. Por assumir os poderes que perpassam os discursos nas sociedades, essa leitura de Fraser possibilita distinguir as solidariedades dominantes das solidariedades subalternas, os vocabulários hegemônicos dos contra-hegemônicos. Assim como os discursos que circulam nas sociedades, Fraser também considera que as instituições são igualmente organizadas através de mecanismos que supõem e reproduzem diferenças de poder entre grupos diversos, podendo produzir ainda mais diferenças sociais e aprofundar a desigualdade em relação a grupos sociais subalternizados e os com identidades desprezadas. Por fim, a mudança social, para Fraser, é resultado da ação de agentes sociais coletivos que, a partir do curso da história e sua lógica causal, produzem essas mudanças. Esse seria, para Fraser, a forma mais produtora de aplicar esses que são conceitos também reivindicados pela filosofia de Rorty.

3 REARTICULANDO A TEORIA SOCIAL CRÍTICA: DA NORMATIVIDADE AO CONTEXTUALISMO NA POLÍTICA

Os debates acerca da normatividade da crítica levantados por Fraser, ao lado de outros autores contemporâneos, desdobram-se na teoria social da autora. Essa discussão não é, para Fraser, um fim em si mesmo mas, ao contrário, um meio de criar ferramentas teóricas eficientes para realizar o que sua Teoria Crítica prioriza: o trabalho de análise da sociedade contemporânea. Fraser é uma filósofa cujo trabalho teórico se apresenta aplicado em uma produção marcada pela intenção de tratar de problemas reais da sociedade. Ou seja, muito mais do que se dedicar longamente a discussões teóricas sobre a normatividade da crítica – debate em voga na Teoria Crítica contemporânea – Fraser prioriza a política. Assim, em uma espécie de aliança dialética com Habermas, Fraser se dedica a reconstruir a ideia de Esfera Pública defendida pelo autor, considerando que nessa conformação teórica delineiam-se as bases de sua teoria democrática. A reconstrução realizada por Fraser aponta para qual projeto de democracia a autora pretende sustentar. Além disso, expressa de que modo a tentativa da autora em conciliar um universalismo moderno, expresso no objetivo de manter a normatividade da Teoria Crítica, com o contextualismo, particularidade e ceticismo das filosofias pós-modernas, se apresenta na teoria social e no debate realizado pela autora. A discussão proposta por Fraser em relação à teoria social está marcada por uma frutífera inter-relação com o feminismo e com os debates da teoria feminista contemporânea. Impossível de dissociar uma questão da outra, o feminismo funciona na teoria social de Fraser como elemento central da sua ideia de crítica.

Aliar Teoria Crítica com feminismo⁵⁹ tem sido recorrente nos desenvolvimentos contemporâneos desse campo. Essa relação tem intenção de expandir o escopo da Teoria Crítica e repensar seus fundamentos para a crítica da sociedade. A crítica social tem por inspiração, desde o seu surgimento, a teoria marxista, reconstruída e adaptada ao cenário do capitalismo tardio, expandida para além do escopo da produção material para a cultura e o cenário político da democracia. No entanto, apesar de alargar o escopo do debate sobre o capitalismo realizado pela teoria de Marx, o debate da Teoria Crítica deixou de lado questões sobre identidade, gênero, raça, sexualidade e etnicidade. Essa lacuna representa uma

⁵⁹ Fraser utiliza “feminismo”, invés de “gênero”, termo mais utilizado atualmente. A autora considera que “feminismo” refere-se a um movimento social com história, conquistas e reivindicações e que construiu um discurso político que foi modificando-se ao longo do tempo. Gênero, por outro lado, é um conceito definível teoricamente. Fraser considera necessário marcar o fato de que está falando sobre um movimento social, e não engajada em uma discussão teórica que, por mais que produza efeitos no real, não remete a um grupo organizado politicamente e sua história.

insuficiência crucial que compromete o diagnóstico da Teoria Crítica sobre as sociedades contemporâneas multiculturais, além de limitar a leitura sobre o capitalismo e sua influência em nossas vidas. Para Fraser, não é possível fazer uma leitura eficiente do capitalismo desconsiderando as questões sobre identidade e status social. Nas sociedades contemporâneas, os movimentos sociais estão cada vez mais voltados às lutas relativas a questões de identidade, o que, para autora, não representa um mero acaso. O desenvolvimento do capitalismo e seu quadro mundial atual provocaram tanto a desigualdade de classes indicada pelo marxismo clássico, como aprofundou a diferença de status social entre grupos sociais, como a diferença sexual e de raça.

Banu Bargu e Chiara Bottici, na introdução de um livro dedicado a obra de Fraser, *Feminismo, capitalismo e crítica – ensaios em homenagem a Nancy Fraser* (tradução nossa)⁶⁰, escrevem que o pensamento de Fraser ajuda a aclarar como o feminismo permite uma crítica atualizada e expandida do capitalismo (BARGU, BOTTICI, 2017, p. 3), considerando que as injustiças experienciadas atualmente vão muito além das desigualdades de classe. E é exatamente por isso que o feminismo oferece uma contribuição crucial na resistência em relação ao androcentrismo, tanto do capitalismo como de sua crítica inspirada no marxismo. Contrariando a tendência do marxismo de relegar questões sobre gênero e sexualidade para segundo plano em relação ao debate sobre classe, Fraser considera que não é possível compreender a injustiça de classe dissociada das outras injustiças de status social. Como escreve Bargu e Bottici:

A questão não se limita a mapear as formas específicas em que as mulheres são exploradas no capitalismo – especialmente por meio de trabalho não remunerado, crucial para a reprodução da força de trabalho, e a sua participação no processo de produção, onde esse tipo de trabalho é diferentemente valorizado, diferenças essas que são frequentemente exarcebadas se pensarmos na divisão norte-sul. Toda uma geração de teóricas feministas socialistas argumentaram convincentemente sobre esses pontos, mostrando como a exploração capitalista é essencialmente dependente do trabalho não remunerado ou mal pago de mulheres ou de corpos de generificados em geral. A questão de um feminismo anti-capitalista hoje é avançar na investigação sobre porque os papéis de gênero são essenciais para sustentar a subordinação no capitalismo da reprodução social em relação aos processos de produção. Também para examinar como formas específicas de diferença sexual e dominação de gênero são resultantes da organização social capitalista e perpetuam e reproduzem sua função, tanto em escala global sociedades. organização do capitalismo e por sua vez, perpetuar e reproduzir o seu funcionamento, tanto em escala global quanto, ao mesmo tempo, e mais intimamente, dentro das relações interpessoais (BARGU; BOTTICI, 2017, p. 4, tradução nossa)⁶¹.

⁶⁰ “Feminism, capitalism, and critique – Essays in honor of Nancy Fraser”

⁶¹ “The question is not limited to mapping the specific ways in which women are exploited in capitalism – especially by way of their unpaid carework that is crucial for the reproduction of labor-power and through their

Assim, mais do que apenas produzir uma relação entre as questões de classe e as de gênero, tomadas como duas perspectivas distintas sobre a realidade, Fraser quer mostrar como as questões de classe e de gênero se interpenetram. Fraser expande também os limites das discussões feministas, avançando para uma crítica mais global, considerando um cenário pós-westfaliano e a complexa inter-relação entre as economias, Estados e suas instituições correspondentes, cuja interpretação é irreduzível às histórias de colonialismo. O caráter multicultural das sociedades é um elemento que tanto a crítica ao capitalismo como o feminismo devem observar, para Fraser.

Nancy Fraser considera que combinar essas duas tradições teóricas que, até então, caminharam separadas, significa modificar substancialmente os desenvolvimentos das duas correntes. Como escreve Fraser em seu texto *Crítica social sem filosofia: um encontro entre feminismo e pós-modernismo*⁶² (1990), enquanto, por um lado, o feminismo desenvolveu suas teorias como respostas às demandas práticas da realidade, formulando teorias feministas com caráter francamente militante, a filosofia, por outro lado, se manteve voltada para o trato teórico conceitual que, por mais que mire a sociedade como ponto de partida da teoria e como ponto de chegada, não se volta pragmaticamente para ela. Isso gera, por um lado, um discurso feminista que, ao manter-se separado da filosofia, acaba não se aprofundando na apreciação dos fundamentos que aplica na prática, produzindo uma reflexão pouco crítica – no sentido de crítica adotado pela Escola de Frankfurt, como autorreflexão constante em relação aos fundamentos. Por outro lado, se cria uma filosofia estéril acerca da realidade, que acaba por produzir uma teoria social deficitária de elementos do real.

Para Fraser, tratar o feminismo como uma questão para a teoria social crítica é uma forma de realizar mais efetivamente o que a própria Teoria Crítica se propôs. Fraser retoma a definição de Marx do que seja uma Teoria Crítica que, para ela, é a definição mais coerente da atividade do teórico crítico e que tem sido deixada de lado por essa tradição. Segundo Marx, em um texto de 1843, uma Teoria Crítica produz “o auto-aclaramento de lutas e desejos de

participation in production process where their labor is often differentially valued and whose differences are often exacerbated along a north-south divide. A whole generation of socialist feminist scholars has cogently argued these points, showing how capitalist exploitation is crucially dependent on the unpaid or underpaid labor of women or gendered bodies in general. The question of an anti-capitalist feminism today is to move further in the inquiry of why gender roles are pivotal in sustaining capitalism's subordination of social reproduction to the production process and to examine how specific forms of sexual difference and gender domination are predicated on the social organization of capitalism and in turn perpetuate and reproduce its functioning, both on a global scale and, at the same time, most intimately, within the realm relationships.”

⁶² *Social Criticism without Philosophy: an encounter between Feminism and Postmodernism*

uma época”⁶³ (FRASER, 2013, p.19, tradução nossa). Ao utilizar essa como a definição para a crítica social, Fraser desloca o foco do debate sobre os fundamentos epistemológicos da crítica – que teve seu ápice de desenvolvimento no sofisticado e vasto aporte teórico desenvolvido por Habermas – e se volta ao elemento político latente a qualquer formulação sobre a sociedade. Fraser afirma que o que diferencia uma Teoria Crítica de uma teoria tradicional não é nenhum status epistemológico específico, mas uma diferença política. Uma Teoria Crítica se define através de uma estrutura teórica informada pela identificação com os interesses políticos que visa defender, o que a coloca em relação direta com a política real e seus objetivos e atividades. Nas palavras da autora:

Uma teoria social crítica enquadra seu programa de pesquisa e sua estrutura conceitual com um olho nos objetivos e atividades desses movimentos sociais de oposição, em relação aos quais mantém uma identificação partidária – embora não acrítica. As perguntas que faz e os modelos que projeta são informados por essa identificação e interesse. (FRASER, 2013, tradução nossa, p.19)⁶⁴

Porém, esse passo em direção à política prática não prescinde das estruturas epistemológicas e da teoria. Aliás, a opção pela política prática é um pressuposto que sustenta a própria arquitetura teórica de Nancy Fraser, sua noção do que seja teoria e dos pressupostos normativos que a sustentam enquanto discurso crítico sobre a sociedade. Fraser se mantém em contato com as mesmas questões que definiram a teoria social crítica desde sua primeira geração e que, apesar de se orientarem em uma direção distinta, ocupam todas o mesmo espaço discursivo.

Em relação a Habermas, a convergência é ainda mais clara. Ao introduzir o debate acerca do reconhecimento através da atenção às relações intersubjetivas – compreendidas como parte inerente da dinâmica democrática, como forma de ação política e estrutura do mundo-da-vida – Habermas influencia diretamente as discussões das teorias críticas contemporâneas e abre um novo campo de debates dentro da tradição crítica. Ao considerar a interação e o debate público como elementos cruciais para o diagnóstico das sociedades, a teoria do agir comunicativo abre espaço para assimilar formas de contestação social para além das questões baseadas no pano de fundo de uma análise do capitalismo, sua dinâmica econômica, e como ela influencia nos processos sociais, possibilitando, assim, considerar de maneira mais apurada o debate acerca das questões de reconhecimento.

⁶³ “The self-clarification of the struggles and wishes of the age”

⁶⁴ “ A critical social theory frames its research program and its conceptual framework with an eye to the aims and activities of those oppositional social movements with it has a partisan – though not uncritical – identification. The questions it asks and the models it designs are informed by that identification and interest.”

O vocabulário do reconhecimento oferece meios para lidar com as lutas dos grupos socialmente desprezados. Esse debate é, para Fraser, incontornável para qualquer teoria da sociedade contemporânea. Considerando que, para a autora, o objetivo da crítica social é eminentemente político e diretamente ligado aos conflitos e desejos de nossa época, seria impossível para uma teoria com esse caráter ignorar o movimento feminista e outros movimentos de identidade como o movimento negro e LGBTQ+, bastante significativos para a política nosso tempo. Investigar as características e as bases da subordinação da mulher é, para Fraser, urgente. Apesar disso, é bastante recente a introdução desse debate na Teoria Crítica, que, até então, desconsiderava esse elemento em seus diagnósticos da sociedade. Ao aliar a Teoria Crítica aos debates do feminismo, Fraser proporciona à Teoria Crítica a possibilidade de identificar e suprimir elementos androcêntricos, especialmente na teoria de Habermas, um interlocutor crucial para Fraser. Desse modo, Fraser pretende alargar ainda mais o escopo da análise da Teoria Crítica em relação à dinâmica do capitalismo, à democracia e ao funcionamento das instituições, e a capacidade de diagnóstico da teoria em relação a nosso tempo presente. Incluir o feminismo na Teoria Crítica significa sobretudo reconstruir essa tradição teórica. Fraser pretende deslocar a Teoria Crítica de sua normatividade universalista e distanciada dos conflitos e relações de poder que estruturam as relações interpessoais nas sociedades contemporâneas, aproximando a teoria do contexto da micro-política, das práticas e das relações, consideradas como mérito da esfera privada pelas tradições liberais de pensamento e, por isso, deixadas de lado no debate sobre política e democracia, mas que para Fraser desempenham um papel político importante nas democracias liberais atualmente existentes.

3.1 A MULHER OCULTA: A CRÍTICA FEMINISTA DE FRASER À TEORIA SOCIAL DE HABERMAS

No texto *O que é crítico na Teoria Crítica? O caso de Habermas e o gênero*⁶⁵ (2013, tradução nossa), Fraser analisa o pensamento de Habermas com intenção de compreender as consequências políticas da teoria formulada pelo autor em relação à questão de gênero. De acordo com sua ideia de crítica, Fraser considera que as consequências políticas que a teoria engendra são muito mais definidoras do seu caráter crítico do que sua estrutura epistemológica, e tem uma atitude pragmática acerca das teorias com que se confronta,

⁶⁵ *What's Critical about Critical Theory? The case of Habermas and Gender*

apontando o debate sempre para as consequências práticas das formulações filosóficas. É através desse modo de fazer filosofia que Fraser lida com a teoria social proposta por Habermas em *Teoria do Agir Comunicativo*. Fraser confronta a Teoria Crítica de Habermas a partir da questão “O que é crítico na Teoria Crítica de Habermas?”, desse modo, questiona Habermas através dos termos da definição marxista de crítica que adota, pondo em debate de que forma a teoria de Habermas dialoga com as lutas e anseios do nosso tempo. Com intuito de contribuir para o desenvolvimento dos movimentos sociais de seu tempo, em especial, do feminismo, com sua Teoria Crítica Fraser traça as consequências da ideia de democracia que a teoria social de Habermas apresenta, sua ideia de crise e potenciais conflitos na sociedade atual. Com essa intenção, Fraser investiga um tema que é ausente na supracitada obra de Habermas. É exatamente essa falta que aqui interessa a Fraser. Para a autora, o fato de Habermas ter construído uma teoria sobre a democracia com tamanha acurácia, mas deixar passar ao largo de sua investigação uma questão contemporânea crucial para as relações sociais, revela um subtexto que permeia a obra do autor sem nunca ser explicitado pelo mesmo. É o trabalho de revelar esse conteúdo implícito que Fraser quer realizar.

3.1.1 A teoria social dual de Habermas e as objeções de Fraser

A teoria social de Habermas se desenvolve em torno da distinção entre a esfera de reprodução simbólica (mundo-da-vida) e a esfera de reprodução social (sistema). Habermas considera que as sociedades se reproduzem na esfera simbólica, a partir do momento em que mantêm e transmitem aos seus novos membros os processos linguísticos, suas normas e interpretações constitutivas das identidades sociais, englobando a socialização das crianças, a transmissão da cultura e das tradições e as relações interpessoais de solidariedade, e também se reproduzem na esfera material, na medida em que estas regulam a relação entre homem e os recursos materiais, englobando as relações de trabalho, a produção e distribuição das mercadorias, a economia e a estrutura institucional do Estado. Habermas considera que o processo de modernização da sociedade foi o processo de descolamento da esfera do mundo-da-vida e do sistema, transformadas em esferas distintas e independentes. Ou seja, o processo de desenvolvimento da sociedade se fez a partir da separação do âmbito privado das relações sociais da esfera do Estado e da economia. O mundo-da-vida e o sistema, segundo Habermas, se subdividem em duas esferas. O mundo-da-vida, simbolicamente mediado, abriga a esfera

privada da família, responsável pela transmissão de valores culturais, capacidades linguísticas, formação e subsistência dos novos membros da sociedade, etc, e a esfera pública de discussão, espaço de debate público político. O sistema se subdivide em economia capitalista, a esfera privada do sistema, responsável pela regulação do mercado e das trocas de mercadoria, e a esfera do Estado, cuja função é organizar a vida política através do exercício das instituições. O modelo de Habermas descreve o processo de formação do capitalismo clássico através desse processo de desacoplamento das duas esferas de ação e a formação de âmbitos específicos para formas específicas de reprodução. Habermas considera que a dinâmica do capitalismo modificou o modo como essas esferas se relacionam, mas mantém a sua estrutura geral.

O ponto que parece interessante a Nancy Fraser nessa divisão que sustenta a teoria social de Habermas é que dessa separação entre tipos de reprodução social decorre, implicitamente, uma classificação entre dois tipos de trabalho, um considerado produtivo socialmente e parte da reprodução material, tratado efetivamente como “trabalho social”, e outro considerado socialmente relevante apenas na medida em que possibilita a reprodução simbólica. Habermas distingue duas funções sociais independentes a partir das quais classifica as práticas e as atividades sociais segundo a esfera a que elas pertencem primariamente, analisando seu funcionamento e papel no processo de reprodução social. As atividades que ocupam a esfera do sistema são as do trabalho remunerado, atividades que contam como trabalho social e contribuem para a reprodução material da sociedade. Por outro lado, as atividades que compõem a esfera do mundo-da-vida são as atividades de cuidado, normalmente desempenhada por mulheres no ambiente doméstico – tais como trabalho doméstico e cuidado com as crianças e idosos – usualmente não remuneradas, servindo ao processo de socialização dos indivíduos e à reprodução simbólica da sociedade. Essa divisão carrega um forte subtexto de gênero que Habermas não problematiza em sua teoria, mas que gera uma série de desdobramentos importantes para a Teoria Crítica do autor.

Segundo Fraser, existem duas interpretações possíveis para a teoria social de Habermas: uma classificação de tipos naturais⁶⁶ e uma que ela chama de distinção pragmática-conceitual⁶⁷. Segundo a interpretação dos tipos naturais, as duas esferas de reprodução social são compreendidas como resultado de uma separação entre atividades que são por natureza diferentes. Independente da situação histórica que se analisa, tanto em sociedades arcaicas em

⁶⁶ “Natural kinds interpretation”

⁶⁷ “Pragmatic-contextual distinction”

que essa separação não é institucionalizada, quanto na sociedade capitalista, elas são por si atividades com propósitos distintos. A interpretação pragmática-conceitual, por outro lado, considera que as atividades que se referem a esferas de reprodução não ocupam essa posição naturalmente mas, ao contrário, são resultado de uma conformação social específica com função de cumprir determinados propósitos sociais requeridos.

Quais dessas possíveis interpretações das duas distinções são as operativas na teoria social de Habermas? Ele afirma que entende a distinção de reprodução de acordo com a interpretação pragmático-conceitual e não com a natural. Da mesma forma, ele afirma que adota a distinção entre contexto de ação para marcar uma diferença de grau, não uma diferença absoluta. No entanto, proponho enquadrar essas afirmações e examinar o que Habermas realmente faz com essas distinções. (FRASER, 2013, p.27, tradução nossa)⁶⁸

Como afirma Fraser, Habermas considera que sua teoria social deve ser lida através de uma interpretação pragmático-conceitual. As esferas do mundo-da-vida e do sistema, apesar de separadas no processo de comunicação, se relacionam entre si, por isso, não podem ser lidas como duas esferas opostas. A esfera privada da família se comunicaria com a economia pública através do trabalho e do consumo, mediados pelo dinheiro. A esfera pública de discussão se comunicaria com o Estado através da opinião pública e da administração pública, mediados pelo poder. Desse modo, Habermas expõe um esquema de trocas entre as esferas do mundo-da-vida e do sistema, considerando essa troca crucial para o funcionamento do sistema de sociedade capitalista. Porém, apesar disso, Fraser considera que a teoria de Habermas não é capaz de sustentar efetivamente essa relação entre as esferas sociais e, de maneira sub-reptícia, Habermas acaba por adotar um modelo de tipos naturais ao definir as duas esferas sociais e conceituar a relação entre elas.

Dado isso, Fraser observa que qualquer interpretação das esferas sociais ancorada numa ideia de tipos naturais seria uma leitura ideologicamente motivada. Segundo essa interpretação, a atividade de criação dos filhos tem como função social essencialmente possibilitar a reprodução simbólica da espécie, com natureza distinta dos trabalhos remunerados que produzem bens e serviços e constituem a esfera do sistema. Em contraponto, Fraser vai explicitar a relevância que os trabalhos de cuidado têm para a reprodução da esfera material da sociedade, considerando que contribuem não só para formação da identidade da

⁶⁸ “Which of these possible interpretations of the two distinctions are the operative ones in Habermas’s social theory? He asserts that he understands the reproduction distinction according to the pragmatic-contextual interpretation and not the natural kind one. Likewise, he asserts that he takes the action-context distinction to mark a difference in degree, not an absolute difference. However, I propose to bracket these assertions and to examine what Habermas actually does with these distinctions”

criança e sua inserção na sociedade, como para sua sobrevivência e desenvolvimento biológico, mediando sua relação com o mundo material. Por outro lado, o trabalho produtivo remunerado também produz e reproduz identidades sociais na medida em que ocorre via relações sociais simbolicamente mediadas que transpassam a produção de mercadoria. Fraser considera que tanto o trabalho do cuidado como o trabalho capitalista remunerado são atividades de aspecto duplo⁶⁹, de modo que não faz sentido confiná-las a apenas uma das esferas em separado. O ponto dessa análise é que, para Fraser, a teoria social de Habermas tem um deficit sociológico. Ao localizar em esferas distintas a família nuclear moderna e a economia oficial capitalista, Habermas não consegue perceber que a relação da família com as esferas do dinheiro e do poder – meios considerados definidores para a economia e o Estado, mas apenas acidentais para a família. Fraser observa que os cuidados com a casa estão permeados por cálculos estratégicos sobre finanças, pensamento estratégico e tomada de decisões; é um espaço de troca de serviços, trabalho, dinheiro, sexo, e, à vezes, de coerção e violência.

Habermas tenta lidar com a questão das distorções presentes na esfera da interação social através da separação entre duas subcategorias de comunicação nos contextos de ação simbólica: os contextos comunicativos assegurados normativamente e os alcançados comunicativamente. Habermas propõe essas categorias para distinguir um tipo de comunicação baseado em convenções pré-reflexivas e consensos culturalmente difundidos, internalizados de forma pré-crítica no processo de socialização, e os contextos de comunicação assegurada normativamente, consensos racionais baseados em argumentos alcançados através de uma discussão sem constrangimento, com liberdade e igualdade de fala. É por essa via que Habermas explica as distorções na comunicação intra-esferas, e as relações de subordinação de uns sujeitos sobre outros. Essa descrição, apesar de útil na medida em que distingue uma comunicação racional e livre de uma comunicação baseada em convicções pré-reflexivas que reproduzem estruturas desiguais de relações aceitas culturalmente, ainda deixa escapar um elemento crucial, o poder. Habermas reserva o poder aos contextos burocráticos do sistema e esquece que as relações familiares, coordenadas por uma comunicação normativamente assegurada, são permeadas por poder. A introdução desses elementos na família só pode ser lida pela teoria de Habermas como uma forma de colonização do mundo-da-vida pelo sistema, ou seja, como uma distorção, quando se trata, na realidade, de elementos

⁶⁹ "Dual-aspect activity"

da interação social. Assim, Habermas vê a família nuclear moderna como um locus de conforto, cuidado e de desenvolvimento da vida privada, em contraste com o que o feminismo vem mostrando há muitos anos através da politização do privado⁷⁰. A família é um espaço perpassado por poderes, é o lugar em que se propaga uma série de violências (físicas, sexuais e simbólicas) contra a mulher; é um espaço de trabalho não remunerado e não reconhecido, porém essencial, de cuidados com a casa, alimentação e das crianças. Em suma, Habermas falha em apontar os poderes que perpassam o interior das relações interpessoais em ambas esferas, mais especificamente, de que forma nessas relações a mulher está subordinada ao homem – em ambas as esferas.

Para Fraser essa defasagem tem uma consequência prática importante. Formulada nesses termos, a ideia de modernização de Habermas tende a privilegiar algumas formas de transformação social, qualificando-as como avanços necessários e desejáveis à sociedade, e a desconsiderar outras propostas de mudança social. Ao descrever o processo de modernização social através do processo de separação entre a esfera privada e a esfera pública, por consequência, entre trabalho produtivo remunerado e trabalho doméstico não remunerado, torna-se inviável o reconhecimento do trabalho doméstico como relevante para a esfera da economia oficial, confinando-o ao seu aspecto de reprodução simbólica. Esse deslocamento das atividades de reprodução social em direção ao sistema da economia oficial significaria uma regressão do avanço de complexidade do sistema, que se faz justamente através da capacidade de lidar com os aspectos naturais e sociais separadamente. O trabalho doméstico não poderia ser incorporado ao sistema sem resultar em uma patologia social, nem a economia oficial poderia se “desdiferenciar” do mundo-da-vida sem que isso significasse uma regressão no processo de modernização. Essa separação é, por isso, constitutiva da teoria social de Habermas. Para Fraser, isso barraria a assimilação de um aspecto crucial das lutas feministas dos últimos séculos pela compreensão do trabalho feminino na esfera doméstica como crucial para o desenvolvimento da economia e seu possibilitador, como um processo de avanço social. Ao contrário, Habermas naturaliza essa separação na medida que a define como o meio pelo qual se realiza o processo de modernização. O confinamento do trabalho doméstico na esfera privada justifica, por exemplo, a diferença salarial entre homens e mulheres, considerando que o homem é tratado como o provedor da casa e cuja remuneração deve ser

⁷⁰ “O pessoal é político” foi um dos lemas importantes da segunda onda do feminismo nos anos 70. Cunhado por Carol Hanish em um texto cujo o título é a frase supracitada. A autora questiona o marxismo clássico e a ideia de que as questões do feminismo, por estarem ligadas as relações interpessoais, não seriam objeto da política.

suficiente para sustentar seus dependentes. Justifica um modelo de licença-maternidade unicamente feminino, tornando a mulher responsável pela maternidade, o que torna sua inserção no mercado de trabalho mais difícil. Ou seja, afasta a mulher da esfera do trabalho – elemento de ligação entre a esfera da família e da economia oficial no modelo de Habermas –, assim como da Esfera Pública e dos processos de decisão política – elemento de ligação entre o mundo-da-vida e o Estado. Fraser afirma que ao deixar de perceber o subtexto de gênero em sua teoria social, Habermas deixa escapar a ‘cola’ que une todas as esferas sociais que o filósofo define em sua teoria social. O gênero é justamente o meio de troca entre todas essas esferas.

3.1.2 O capitalismo tardio e a dinâmica entre as esferas de ação

A dinâmica do capitalismo clássico, que explica a mudança do sistema social antigo para o moderno e que estrutura o capitalismo, se modifica com o capitalismo tardio e sua dinâmica de bem-estar social, em contraponto ao capitalismo de Estado anterior. Para Habermas, o capitalismo de bem-estar social modifica uma série de elementos da sua estrutura clássica. A começar pela ligação entre economia e Estado, cuja fraca relação, no capitalismo de Estado, levou a diversas crises econômicas. Surgiu então uma relação mais próxima entre economia e Estado a partir de uma economia keynesiana em que o Estado regulava o mercado, com intenção de possibilitar equilíbrio e estabilidade para as trocas comerciais. Altera-se também a relação entre esfera pública e privada, cresce a importância do consumidor na esfera privada e há um declínio do papel do cidadão na esfera pública. Desse modo, o papel de cidadão é substituído pelo de consumidor na relação com o Estado, gerando um declínio da Esfera Pública de discussão, agora mediada pelas grandes mídias e por uma política excessivamente burocratizada. A Esfera Pública agora não enfrenta somente o problema do empobrecimento do debate racional e sua não realização, mas também o desinteresse pela participação política e de meios que possibilitem essa participação. Ao lado do declínio do papel do cidadão, surgem também uma série de novos direitos trabalhistas que, por um lado, limitaram o poder irrestrito do capitalista em relação a sua força de trabalho, mas que, por outro lado, fez com que aspectos cruciais da vida do empregado, parte de sua reprodução simbólica, como educação e saúde, dependam agora diretamente da sua posição de trabalhador. Esses elementos da esfera simbólica passam a ser geridos pela via burocrática e do dinheiro e, por isso, através das relações de trabalho. Por consequência, observa

Habermas, a sociedade no capitalismo tardio é composta por um coletivo de indivíduos auto-interesados posicionados socialmente como mônadas. Com mecanismos cruciais de sua reprodução social geridos pelo sistema, os indivíduos desligam-se do papel de cidadão, cada vez mais esvaziado em seu sentido prático, movendo interesses públicos para a esfera privada e para a relação de trabalho. O resultado é a colonização do mundo-da-vida pelo sistema. O dinheiro e o poder deixam de ser somente um meio de troca entre sistema e mundo-da-vida e passam a governar a dinâmica das esferas de reprodução social simbólicas, que adotam os modos da ação estratégica. O mundo-da-vida não fica apenas deslocado do consenso racional mediado por normas, mas da sua orientação simbólica per se, o que aprofunda o processo de reificação no capitalismo tardio, proporcionando um esvaziamento dos contextos comunicativos e de uma ideia de identidade coletiva. A colonização do mundo-da-vida gera novas formas de conflitos sociais no capitalismo tardio. Esses movimentos reagem à invasão do sistema, contestam o processo constante de instrumentalização e a cisão das identidades coletivas. Esses conflitos diferem dos conflitos de classe e das lutas por liberdade da burguesia. Eles se movem através da nova conformação no capitalismo tardio das esferas dos trabalhadores, consumidores, cidadãos e clientes, e a ligação desses mediadores com o sistema.

Fraser localiza o subtexto de gênero no diagnóstico de Habermas do capitalismo tardio, que tornaria ainda mais profunda a ambivalência do capitalismo apontada pelo autor. Fraser nos mostra como no capitalismo tardio a dominação masculina ganha novos contornos na esfera do sistema da sociedade, consolidando-se como parte crucial da reprodução do capitalismo. Para ela, Habermas falha em perceber que o grupo de clientes tem um gênero definido na nossa sociedade, sendo majoritariamente feminino. Desse modo, não se trata apenas de uma mudança de relação entre sistema e mundo-da-vida, mas uma mudança no tipo de dominação masculina, que se move do espaço privado da família para o espaço público. O Estado de bem-estar social, ao inserir a mulher no mercado de trabalho, reduz a dependência delas em relação ao homem provedor, porém as torna dependentes de um Estado androcêntrico. Mais do que tornar o cidadão clientes e provocar reificação, o capitalismo tardio perpetua a dominação masculina através de uma nova forma mais racionalizada.

Para Fraser, a questão colocada por Habermas em sua análise das patologias da sociedade do capitalismo tardio pode ser reformulada de forma mais abrangente. Muito mais do que questionar quando as normas comunicativas já são decisivas para a sociedade,

revertendo o processo de colonização pelo sistema no mundo-da-vida, é preciso questionar quais normas se tornarão decisivas. Essa pergunta é crucial porque revela um conflito interno ao mundo-da-vida acerca de quais discursos devem ser considerados mais efetivos para o convívio social. Assim, para a autora, a chave para interpretar e resolver as patologias sociais não está na tese da colonização, mas na ideia, do próprio Habermas, da substituição dos contextos de comunicação assegurados normativamente por contextos comunicativos motivados racionalmente. Para Fraser, isso incluiria duas frentes: a primeira, delimitada pela teoria do próprio Habermas, seriam os movimentos sociais e sua luta em relação ao Estado e à economia; a segunda frente, incluída por Fraser, diz respeito aos conflitos entre os movimentos sociais em relação a qual interpretação sobre as necessidades dos sujeitos sociais deve ser levada adiante politicamente. Fraser aponta que o conflito social não acontece apenas entre as esferas de ação e em relação à dominação de uma sobre a outra, como sugere Habermas, mas, internamente à esfera de reprodução social, existem disputas acerca da melhor interpretação das necessidades sociais. A teoria de Habermas tende a dirimir esse conflito na medida em que considera as regras de convivência social como uma realidade livre do exercício do poder e, assim, não contraditórias. Um refúgio confortável à razão instrumental, ao poder e ao dinheiro. A autora considera que para caracterizar melhor esses conflitos inerentes às esferas de comunicação é preciso abandonar o vocabulário da reificação de inspiração marxista, que acompanha a Teoria Crítica desde sua primeira geração, e adotar um vocabulário mais foucaultiano da dominação/subordinação, que possibilitaria perceber nas relações interpessoais o poder que permeia as estruturas sociais e as práticas de micropolítica, abrindo a possibilidade de reverter os processos de dominação e subordinação.

3.2 FRASER E A TEORIA DA ESFERA PÚBLICA DE HABERMAS: MULTICULTURALISMO, IDENTIDADES

Fraser considera a ideia de Esfera Pública de Habermas uma teoria com grande potencial para a política prática, para o feminismo e para uma ideia de sociedade mais inclusiva para identidades subalternizadas. A autora vê em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1961), um dos primeiros livros de Habermas, uma peça fundamental na composição da teoria social do autor. Fraser vê na ideia de Esfera Pública uma arena promissora para o desenvolvimento da crítica social, em que normas podem ser legitimadas através do apelo à aceitação racional comunidade. Através da comunicação intersubjetiva os cidadãos podem

chegar a um entendimento comum sobre os critérios normativos para guiar sua ação e instituir o significado de princípios como liberdade, democracia e justiça, compondo as normas sociais e políticas. Porém, para Fraser, o potencial político da Esfera Pública encontra-se comprometido por um eurocentrismo implícito e por uma dificuldade em compreender o caráter multicultural das sociedades contemporâneas e as diferenças de status entre os diversos grupos sociais. É com objetivo de sanar essas dificuldades que Fraser considera necessário repensar e atualizar esse conceito crucial para a compreensão da democracia contemporânea.

Para desenvolver seu conceito de Esfera Pública, Habermas observa o papel dos espaços públicos de discussão e da circulação de jornais e meios de comunicação em geral no processo de formação da opinião pública, apontando de que forma esta pode influir nos meios de participação política⁷¹. Na linguagem de Habermas, a Esfera Pública é o espaço de formação da opinião e da vontade política; da tematização, discussão, deliberação, justificação pública, capaz de conferir legitimidade aos procedimentos de deliberação do ordenamento político. A Esfera Pública é o campo mediador entre o Estado e a sociedade civil, tencionando os interesses dessas duas esferas sociais. Habermas vai buscar a gênese histórica da categoria da Esfera Pública através do seu modelo liberal por meio da emergência de uma esfera da vida pública esclarecida e politizada no século XVIII⁷² europeu e sua transformação, mostrando em seguida o declínio e desaparecimento das condições que alimentavam essa esfera pública burguesa no século XX. O resultado desse processo é o fracasso do modelo liberal de Esfera Pública, que permanece presente nas sociedades democráticas com uma frágil eficiência. A Esfera Pública, que surgiu como espaço público de discussão e exercício da crítica e formação de opinião pública, com seu declínio, reduz-se a publicidade, assim, a opinião pública perde seu caráter emancipatório e é tratada com fins manipulativos. Essas condições fazem Habermas perceber, na conjuntura democrática por ele observada, uma despolitização da Esfera Pública e a não realização de seu potencial emancipatório. O problema que Habermas enfrenta nessa obra é justamente apresentar possibilidades para re-politizar a Esfera Pública. Nesse texto Habermas expõe um conceito de

⁷¹ Esse tema aparece para Habermas como resultado de uma discussão produzida pela primeira geração da Teoria Crítica sobre o impacto da indústria cultural nas sociedades capitalistas e os meios para alcançar uma posição emancipatória, desvinculada da manipulação ideológica, perante a influência desses meios na formação das massas.

⁷² Tratava-se de uma sociedade civil organizada em contextos nacionais como Inglaterra, França e Alemanha que proporcionavam espaços de discussão e circulação de informações.

racionalidade pública – que posteriormente desdobra-se no conceito de ação/razão comunicativa –, apontando as condições do seu exercício em sociedades democráticas. O autor compreende que o processo dialógico político deve ser permeado por um debate racional orientado para a verdade e para o interesse emancipatório. Habermas defende que o discurso público sustenta uma pretensão racional que garante, através do debate público, que seja possível formar opinião pública com legitimidade normativa e eficácia política, sendo, desse modo, capaz de intervir no aparato institucional democrático.

Esse elemento da razão pública, bem como o caráter emancipatório da discussão racional, sua eficácia política e caráter normativo, permeiam a filosofia de Habermas até o momento atual. Em obras precedentes como *Teoria do Agir Comunicativo* (1981) e *Direito e Democracia – entre facticidade e validade* (1997), Habermas continua tentando resolver o problema de apontar meios para a realização do potencial emancipatório da razão pública. O conceito de Esfera Pública, bem como o nascente conceito razão pública, vão ganhando novos contornos ao longo da obra do autor. Porém, de maneira geral, ao longo de toda sua obra, Habermas considera que a ênfase na comunicação e o fortalecimento dos espaços de debate têm um caráter emancipatório, na medida em que possibilitam tornar o mundo-da-vida evidente, livrando-o da colonização do sistema. Em suma, Habermas considera que o procedimento democrático se desenvolve através de processos comunicativos de formação democrática de opinião e da vontade (deliberação) em espaços públicos autônomos (esfera pública de discussão). O procedimento de deliberação se faz a partir de processos de formação racional da opinião, através de decisões pertinentes a todos os possíveis atingidos, numa Esfera Pública de discussão que supõe igualdade de participação e ausência de coação. Esses são pressupostos idealizadores que norteiam o funcionamento da democracia, para Habermas.

Nancy Fraser no texto *Repensando a Esfera Pública: uma contribuição para a crítica das democracias atualmente existentes* (1990)⁷³, faz uma crítica à ideia de Esfera Pública de Habermas, assim como ao modelo de democracia defendido pelo autor. O ponto crucial da crítica de Fraser nesse texto é apontar a ineficiência do pressuposto de legitimidade normativa da esfera pública. Segundo Habermas, para que a opinião pública possa ser considerada legítima é preciso que todos os concernidos possam ter condições de participar igualmente da discussão pública acerca de suas necessidades. Habermas não imagina que essa seja uma realidade efetiva e realmente existente nas democracias, porém, pensa que esse deve ser o

⁷³

Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy

ideal a ser perseguido. As diferenças deveriam ser deixadas em segundo plano e todos deveriam ter direitos iguais de participação. Em contraponto, Fraser aponta para o cenário real e destaca a disparidade de participação de vários grupos sociais que têm dificuldade em acessar o debate público, falar e serem escutados como iguais. As desigualdades de classe, as hierarquias de status na sociedade civil, fazem atores sociais como as mulheres, trabalhadores em funções super-exploradas, em condições materiais desfavorecidas, alguns grupos étnico-raciais e minorias de diversos tipos não tenham paridade no debate público, mesmo em sociedades com instituições que supõem igualdade de participação para esses grupos. Essa disparidade, para a autora, não é apenas uma distorção da realização do ideal para a convivência democrática mas, antes, é constitutivo das relações políticas e por isso, deve ser olhado com mais cuidado. Esta disparidade se mantém tanto nas relações no interior da Esfera Pública (intra-público) e entre Esferas Públicas (inter-públicos). Nas palavras de Fraser;

Esta concepção assume que a Esfera Pública é, ou pode ser, um espaço sem nenhum grau de cultura, absolutamente desprovida de qualquer ethos específico, na medida em que pode acomodar com perfeita neutralidade e igual facilidade expressões de qualquer ethos cultural. Mas esta associação é contra-factual, e não só por razões meramente acidentais. Em sociedades estratificadas, desigualdade de empoderamento de grupos sociais tende a desenvolver valoração desigual de tipos culturais. O resultado é o desenvolvimento de poderosas pressões que marginalizam as contribuições dos membros dos grupos subordinados, tanto em contextos do dia-a-dia como na Esfera Pública oficial.⁷⁴ (FRASER, 1992, p.109, tradução nossa)

Ao considerar que a Esfera Pública constitui-se – ou pode constituir-se – em um espaço de paridade de participação, em que as diferenças sejam colocadas entre parênteses nos espaços de deliberação, Habermas mascara as desigualdades no interior das relações interpessoais, sem exatamente apresentar soluções para eliminá-las. Para a autora, não é possível constituir um público hegemônico pretensamente neutro e capaz de acolher discursos diversos em sociedades estratificadas com desigualdades materiais expressivas, em que há diferentes expressões culturais e uma série de diferenças no status social. Como alternativa, Fraser propõe o reconhecimento de contra-públicos alternativos⁷⁵, que abrigariam discursos excluídos da Esfera Pública oficial. Trata-se de propor, para a autora, não uma Esfera Pública

⁷⁴ “This conception assumes that a public sphere is or can be a space of zero degree culture, so utterly bereft of any specific ethos as accommodate with perfect neutrality and equal ease interventions expressive of any and every cultural ethos. But this assumption is counterfactual, and not for reasons that are merely accidental. In stratified societies, unequally empowered social groups tend to develop unequally valued cultural styles. The result is the development of powerful informal pressures that marginalize the contributions of members of subordinated groups both everyday life contexts and in official public sphere.”

⁷⁵ “Subaltern counterpublics”

hegemônica e universal, mas a possibilidade de existência de várias Esferas Públicas concorrentes que possam trazer a público discursos diversos; esta multiplicidade de públicos proporcionaria maior igualdade de participação.

No referido texto, Fraser localiza no conceito de legitimidade da opinião pública de Habermas o elemento que obscurece a existência de obstáculos sistêmicos que privam alguns membros do público de participar de igual para igual com outros, e aponta falhas na ideia de igualdade pretendida pela formação da opinião pública e sua legitimidade política, seu caráter democrático e até seu sentido emancipatório, que parecem questionáveis diante da realidade social desigual – em status político como também em distribuição material – que nos é apresentada. Por consequência da deficiência na ideia de legitimidade, a ideia de eficácia política da opinião pública também fica prejudicada. O modelo de Esfera Pública de Habermas também falharia em apontar alguns obstáculos existentes para a penetração da opinião pública nas instituições políticas democráticas. Habermas parece não observar que algumas estruturas bloqueiam a força comunicativa da sociedade civil para o Estado, como a economia privada, seus interesses e sua penetração na política, além da burocracia das instituições democráticas que são articuladas por mecanismos de ação normalmente distantes e pouco acessíveis à participação da população em geral. Habermas insiste, mais uma vez, em compreender essa falha como uma patologia, sem efetivamente localizar em que medida essa suposta distorção é, na realidade, constitutiva das democracias capitalistas.

Em um texto posterior *Transnacionalizando a Esfera Pública – a legitimidade e eficácia da opinião pública em um mundo pós-westfaliano*⁷⁶ (2014, tradução nossa), Fraser aprofunda sua crítica e aponta um elemento esquecido pelas críticas ao modelo de esfera pública, inclusive na sua própria, no texto anteriormente mencionado. Para Fraser, a teoria de Habermas da Esfera Pública está construída em torno do enquadramento institucional westfaliano⁷⁷. Esse suposto crucial para teoria, no entanto, não é tematizado pelo autor, como

⁷⁶ *Transnacionalizing the Public Sphere – On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World*

⁷⁷ A formação do chamado sistema westfaliano se deu a partir de tratados resultantes de guerras envolvendo Espanha, Holanda, França, Inglaterra, Alemanha e Suécia, que serviu como referência para guiar as relações internacionais. A chamada Paz de Westphalia (região do norte da Alemanha) resultou da assinatura de um conjunto de tratados diplomáticos em 1648, que puseram fim à Guerra dos Trinta Anos (1618-48). A Paz de Westphalia gerou o início do sistema laico de relações internacionais, na medida em que deu origem à estrutura legal e política das relações inter-estatais modernas. Reconheceu explicitamente uma sociedade de Estados fundada no princípio da soberania territorial, não intervenção em assuntos internos dos demais e a independência dos Estados, detentores de direitos jurídicos iguais, a ser respeitados pelos demais membros. Com a descolonização do século XX o sistema de Westphalia adquiriu uma abrangência planetária, chegando às

um subtexto pressuposto na formulação da teoria. Revelar esse subtexto é, para Fraser, crucial para compreender a atualidade dessa teoria e sua capacidade de possibilitar uma leitura relevante das democracias contemporâneas. Fraser chama atenção para o fato de que o quadro westfaliano está, na contemporaneidade, ultrapassado, considerando que os Estados-nação modernos hoje se inserem em um quadro global, tanto em relação à política como à economia capitalista e à transversalidade da produção e distribuição das informações da mídia, inclusive, em relação às suas populações, cada vez mais multiculturais. As fronteiras dos Estados estão menos marcadas e suas políticas cada vez mais interligadas. Hoje, para a autora, vivemos em um mundo pós-westfaliano e, desse modo, é preciso pensar uma ideia de esfera pública cujos pressupostos estejam de acordo com a conjuntura atual, uma esfera pública transnacional.

Fraser considera que o conceito de Habermas de esfera pública supõe o modelo westfaliano de Estado na medida em que articula o conceito de legitimidade normativa e eficácia política da esfera pública ao Estado. Na teoria de Habermas, o debate político nos espaços de comunicação, geradores da opinião pública, têm por objetivo assegurar que as ações das instituições expressem a vontade dos cidadãos estando, assim, correlacionados à soberania e poder do Estado sob seu território e população. A ideia de esfera pública é, assim, mais do que uma discussão sobre o fluxo da comunicação, mas uma peça crucial do modelo de Teoria Crítica de Habermas e sua concepção de democracia. Sua força crítica está justamente na ligação que estabelece entre a opinião pública e o Estado e a economia. Para Habermas, o que produz essa correlação é a legitimidade normativa e a eficácia política da discussão realizada na Esfera Pública. A legitimidade da esfera pública se dá através de um espaço de discussão em que os interlocutores são membros iguais de uma comunidade política com direitos iguais de participação, o que proporciona o debate público em função de interesses em comum. Isso gera uma eficácia política do debate público, na medida em que essas discussões públicas podem oferecer parâmetros para as deliberações das instituições democráticas e da economia. Considerando que o cenário social atual põe em xeque os limites dos Estados-nação, a ideia de esfera pública de Habermas precisa ser reconstruída para que recupere seu potencial político. A tarefa de Fraser é manter a força normativa da ideia de Esfera Pública, mas adaptando-a a realidade contemporânea;

O truque será percorrer uma linha estreita entre duas abordagens igualmente insatisfatórias. Por um lado, deve-se evitar uma abordagem empirista que periferias.

simplesmente adapta a teoria às realidades existentes, considerando que essa abordagem gera o risco de sacrificar sua força normativa. Por outro lado, deve-se também evitar uma abordagem externalista que invoque uma teoria ideal para condenar a realidade social, pois essa abordagem gera o risco de perder a força crítica. Ao invés disso, a alternativa é uma abordagem crítico-teórica que busca localizar padrões normativos e possibilidades políticas emancipatórias de forma precisa dentro da constelação que se desdobra historicamente. (FRASER, 2014, p.10, tradução nossa)⁷⁸

Como dito, para Fraser, as críticas à Esfera Pública de Habermas giraram em torno ou da crítica à eficácia política ou à legitimidade normativa, porém é preciso realizar essa discussão colocando em questão o caráter westfaliano do Estado. Isso acaba por produzir uma série de leituras da esfera pública que mapeiam os contornos de diversas arenas discursivas, mas deixam de compreender seu caráter normativo e sua relação com o funcionamento da democracia. Inclusive, a crítica de Fraser em seu texto *Repensando a Esfera Pública: uma contribuição para a crítica das democracias atualmente existentes* é, segundo ela mesma, uma das críticas que concentram-se em considerar a legitimidade normativa sem tratar da relação da esfera pública com o Estado. Em sua crítica ao modelo liberal da esfera pública, Fraser chama atenção para as desigualdades de poder entre grupos sociais nas sociedades civis, questionando o pressuposto liberal de que todos podem ser cidadãos com direitos iguais, em tese, colocando as diferenças de status entre parênteses. Assim, Fraser questiona um elemento crucial da ideia de legitimidade de Habermas, considerando que não é possível se realizar, dentro do debate público, o pressuposto liberal de igualdade e, desse modo, a legitimidade da opinião pública fica em risco. Fraser propõe, como solução, a contraposição dos movimentos sociais em relação a imprensa burguesa, como meio que contrabalancear as desigualdades de status entre diversos grupos sociais, que se desdobram em uma desigualdade entre vozes, nas democracias reais. Porém, essa crítica pressupõe o modelo nacional de imprensa e o Estado westfaliano. Em vez de questionar esse elemento, Fraser apenas repensa a opinião pública dentro desse mesmo cenário.

Na teoria da Esfera Pública de Habermas, os participantes são membros de uma comunidade política coesa e têm como *telos* de suas discussões o interesse público em comum, ou seja, são cidadãos de um mesmo Estado-nação coeso e limitado. Para Fraser,

⁷⁸ “The trick will be to walk a narrow line between two equally unsatisfactory approaches. On the one hand, one should avoid an empiricist approach that simply adapts the theory to the existing realities, as that approach risks sacrificing its normative force. On the other hand, one should also avoid an externalist approach that invokes ideal theory to condemn social reality, as that approach risks forfeiting critical traction. The alternative, rather, is a critical-theoretical approach that seeks to locate normative standards and emancipatory political possibilities precisely within the historically unfolding constellation.”

Habermas deixa de lado as assimetrias de status entre grupos sociais, compreendendo a sociedade como um grupo coerente, desconsiderando os conflitos entre grupos sociais de tecidos sociais fragmentados e profundamente desiguais. A economia, que é objeto do debate público e cujos rumos podem ser modificados segundo os interesses do debate público, é também uma economia nacional, submetida ao Estado e sua gerência. Quadro bastante discrepante com a realidade cada vez mais globalizada do capitalismo. Além disso, Habermas supõe uma estrutura de mídia tradicional, também circunscrita e atenta ao interesse da sociedade e ao cenário nacional, esquecendo do intenso fluxo de informações nas mídias atuais e da transversalidade dessas informações, provindas de lugares e veículos distintos. O debate, aberto e compreensível por todos os participantes, se desenvolve em uma língua nacional compartilhada por todos, considerando uma configuração de sociedade livre de imigração, distante dos contextos atuais, cada vez mais multiculturais. Esse recorte já é previsível se considerarmos a forma como Habermas reconstitui a gênese histórica da esfera pública: remetendo a categoria à dinâmica de países da Europa – Inglaterra, França e Alemanha – e essa conjuntura histórica singular. Habermas parte de um contexto específico esperando extrair daí conceitos normativos para sua ideia de democracia.

Para Fraser, uma ideia de esfera pública que responda adequadamente às condições das sociedades atuais, sem perder seu potencial crítico e político, precisa destacar os conceitos de legitimidade normativa e eficácia política da ideia de Estado-nação. Para isso, uma teoria da esfera pública repensada para uma sociedade pós-westfaliana deve considerar as seguintes questões:

Poderiam as esferas públicas hoje gerarem, de maneira concebível, uma opinião pública legítima, no sentido forte de considerar os entendimentos do interesse geral, filtrados por meio de uma argumentação justa e inclusiva aberta a todos os afetados? Se sim, como? Da mesma forma, poderiam as esferas públicas hoje tornar a opinião pública suficientemente eficaz para restringir os vários poderes que determinam as condições dos interlocutores reais? Se sim, como? Quais tipos de mudanças (institucionais, econômicas, culturais e comunicativas) seriam necessárias até mesmo para imaginar um papel genuinamente crítico e democratizante para as esferas públicas transnacionais sob as condições atuais? Onde estão os poderes soberanos que a opinião pública hoje deveria restringir? Quais públicos são relevantes para quais poderes? Quem são os membros relevantes de um público dado? Em qual (is) idioma (s) e através de quais mídias devem se comunicar? E por meio de qual infraestrutura comunicativa? (FRASER, 2014, p.27, tradução nossa)⁷⁹

⁷⁹ “Could public spheres today conceivably generate legitimate public opinion, in the strong sense of considered understandings of the general interest, filtered through fair and inclusive argumentation, open to everyone potentially affected? And if how? Likewise, could spheres today conceivably render public opinion sufficiently efficacious to constrain the various powers that determine the conditions of the interlocutors’ live? And so, how? Whats sorts of changes (institutional, economic, cultural, and communicative) would be required

Fraser, mais do que oferecer uma resposta assertiva para cada uma dessas questões, pretende apresentar uma estratégia teórica que aponte para possíveis resoluções desses problemas e que servirá como ferramenta para os teóricos que querem utilizar o conceito de Esfera Pública em um sentido pós-westfaliano.

Como dito, para realizar essa tarefa, Fraser reconstrói os conceitos de legitimidade normativa e eficácia política. Como vimos, na teoria de Habermas, a opinião pública é considerada legitimada (possui legitimidade normativa) se todos aqueles potencialmente afetados estiverem aptos a participar de igual para igual nas deliberações de interesse comum. Para Fraser, a ideia de legitimidade pode ser compreendida como composta por dois níveis: a condição de inclusão e a condição de paridade. A condição de inclusão está ligada à definição sobre quem está autorizado a participar do debate público. A condição de paridade refere-se a como, ou seja, sob quais termos os interlocutores dialogam uns com os outros. Essa separação entre esses dois níveis, no entanto, não aparece na teoria de Habermas porque, para ele, essas duas dimensões estão ligadas de tal forma que não faria qualquer sentido distingui-las. Habermas compreende tanto a condição de inclusão como a de paridade através da ideia de cidadania compartilhada, que ofereceria as ferramentas necessárias para a legitimidade. A ideia de cidadania na democracia liberal, que compõe-se em torno da igualdade formal entre todos os indivíduos perante a lei, é o pressuposto da legitimidade do debate público. A cidadania, compartilhada por todos os indivíduos de um Estado, garante a participação das deliberações sobre os assuntos em comum. Adotar a ideia de cidadania como pressuposto que garante a legitimidade do debate público expõe, para Fraser, o pressuposto do modelo westfaliano na teoria de Habermas, além de uma confiança na eficácia da cidadania na prática como meio de proporcionar igualdade de participação nas deliberações públicas entre os indivíduos em sociedade. A cidadania, assim, supre a questão do “como” e do “quem” da legitimação normativa do debate público no contexto westfaliano. Porém, Fraser observa que, ao escolher essa abordagem, Habermas privilegia o elemento da condição de paridade e considera a condição de inclusão apenas como uma consequência da paridade, em relação a qual não é necessário dedicar discussão. A questão sobre “quem” são os indivíduos aptos ao debate público é uma não-questão, na medida que todos são cidadãos iguais. Fraser considera,

even to imagine a genuinely critical and democratizing role for transnational public spheres under current conditions? Where are the sovereign powers that public opinion today should constrain? Which publics are relevant to which powers? Who are the relevant members of a given public? In what language(s) and through what media should they communicate? And via what communicative infrastructure?”

no entanto, que a questão sobre quais indivíduos estão aptos a contribuir com o debate público atualmente não é mais uma questão óbvia. É preciso considerar, no cenário atual, a disparidade de poder entre os grupos sociais e as fragmentações que constituem os tecidos sociais cada vez mais multiculturais e heterogêneos – elemento que a teoria de Habermas tende a deixar em segundo plano – além dos processos migratórios cada vez mais constantes numa constituição pós-westfaliana, que tende a expandir os possíveis interlocutores para além daqueles sujeitos que obtêm o status de cidadão por possuírem raízes no território nacional. Para que a teoria da esfera pública esteja adequada a esse cenário é preciso assumir um novo critério para determinar quem conta como interlocutor em uma esfera pública pós-westfaliana.

Para Fraser, a teoria de Habermas nos daria uma pista sobre como resolver essa questão. Habermas associa a ideia de inclusão com o princípio dos sujeitos afetados⁸⁰: todos os potencialmente afetados por uma decisão política devem ter a chance de participar em termos de paridade no processo informal de formação de opinião pública, que as instituições e os representantes políticos devem estar abertos a considerar. O que Fraser nos propõe é, mais uma vez, repensar esse contexto desarticulando-o da ideia de Estado westfaliano. A autora sugere, então, aplicar o princípio dos sujeitos afetados diretamente ao espaço público, sem a mediação da ideia de cidadania.

O princípio dos sujeitos afetados sustenta que o que transforma uma coleção de pessoas em companheiros de um público não é a cidadania compartilhada, mas sua co-imbricação em um conjunto comum de estruturas e/ou instituições que afetam suas vidas. Para qualquer problema dado, o público relevante deve corresponder ao alcance daquelas estruturas cujos efeitos estão em questão. Onde tais estruturas transgridem as fronteiras do Estado, as esferas públicas correspondentes devem ser transnacionais. Caso contrário, a opinião que elas geram não pode ser considerada legítima (FRASER, 2014, p.30).⁸¹

Retirar o véu westfaliano do conceito de inclusão, para Fraser, significa compreendê-lo para além do vocabulário institucional, que constitui a ideia do que é um cidadão, e compreender a questão sobre “quem” compõe a esfera pública de maneira mais ampla e inclusiva, considerando que as decisões públicas de uma sociedade concernem a todos que a compõem. Assim, a opinião pública é legítima somente se resultar de um processo

⁸⁰ “All-affected principle”.

⁸¹ “The all-affected principle holds that what turns a collection of people into fellow members of a public is not shared citizenship, but their co-imbrication in a common set of structures and/or institutions that affected their lives. For any given problem, accordingly, the relevant public should match the reach of those life-conditioning structures whose effects are at issue. Where such structures transgress the borders of state, the corresponding public spheres must be transnational. Failing that, the opinion that they generate cannot be considered legitimate”.

comunicativo em que todos os sujeitos potencialmente afetados possam participar de igual para igual, independente do status político de cidadão.

A condição de eficácia política da Esfera Pública, por sua vez, também é alvo de uma reconstrução pós-westfaliana por Fraser. Para a teoria de Habermas, a opinião pública é considerada eficaz quando ela é mobilizada através da força política da sociedade, em relação a quem as instituições devem prestar contas, na medida em que esta reflete os anseios públicos. Fraser considera que esse conceito pode também ser compreendido através de dois níveis: a condição de tradução e a condição de capacidade⁸². De acordo com a condição de tradução, o debate público gerado pela sociedade civil deve poder ser traduzido em leis e em poder administrativo pelas instituições democráticas de modo que o fluxo da comunicação da sociedade civil possa acessar o poder público. A condição de capacidade diz respeito à competência que os poderes instituídos democraticamente têm para estarem abertos a escutar o debate público e implementar os anseios da sociedade, constituídos discursivamente através da comunicação. Habermas assume que o destino da comunicação pública é o Estado westfaliano. Essa comunicação fluiria de grupos mais fracos, numa escala de poder social, até os públicos mais fortes e poderia ser traduzida em leis, considerando que o Estado westfaliano tem a capacidade administrativa necessária para implementar essas leis, como a abertura para perceber os desejos da sociedade civil. Assim, para Fraser, a teoria evidencia a condição de tradução e esquece de tratar da condição de capacidade. Considerando que o Estado é um alvo apropriado para a opinião pública, Habermas não considera a questão de em que condições a opinião pública gerada nas esferas públicas de discussão seria forte suficiente para influenciar o processo de legislação e administração do Estado. O autor foca em compreender quais são as formas de circulação de poder entre a sociedade civil e o Estado, mas deixa de questionar a capacidade do Estado de controlar os poderes privados e como eles conformam a vida dos cidadãos. A economia, por exemplo, não estaria atualmente totalmente sob controle do Estado nacional, de modo que não poderia estar completamente sob alvo da regulação do Estado com intenção de atender as necessidades da opinião pública. Para lidar com a questão da condição de capacidade em um quadro pós-westfaliano, Fraser considera que é necessário ponderar as seguintes questões:

Devemos perguntar: Se o Estado territorial moderno não possui mais a capacidade administrativa para dirigir sua economia, assegurar a integridade de seu ambiente nacional, prover a segurança e o bem-estar de seus cidadãos, então como

⁸² “Translation condition”, “capacity condition”.

entendemos o conceito da eficácia política hoje? De que forma pode ser constituída a capacidade administrativa necessária e onde deve estar implantado? Se não mais o Estado territorial soberano, então ao que ou a quem deve a opinião pública recorrer sobre os problemas transnacionais? (FRASER, 2014, p. 32, tradução nossa)⁸³

Em face disto, Fraser argumenta que a questão da eficácia política da Esfera Pública nas democracias é bastante complicada, pois a teoria de Habermas ofereceria poucas saídas para compreender esse conceito para além do Estado westfaliano. Para ela, não é mais possível considerar o Estado como o único alvo possível para o debate público e esse o único caminho para alcançar eficácia política. É preciso considerar a possibilidade de construir novos alvos para a opinião pública, poderes públicos transnacionais com capacidade administrativa de resolver problemas transnacionais. De acordo com a autora, “O desafio, portanto, é duplo: por um lado, criar novos poderes públicos transnacionais; por outro, torná-los responsáveis por novas esferas públicas transnacionais” (FRASER, 2014, p.33, tradução nossa)⁸⁴.

Para Fraser, para que a teoria da esfera pública não perca sua força crítica em relação à sociedade contemporânea, é preciso redefinir os seus conceitos fundamentais – legitimidade normativa e eficácia política – trazendo para o debate os pressupostos deixados em segundo plano na teoria de Habermas. Sua reconstrução da noção de Esfera Pública para um contexto pós-westfaliano apresenta essas duas noções cruciais da teoria de Habermas como compostas por dois níveis analiticamente distintos, que são, porém, requisitos da crítica entrelaçados na prática. É preciso, para a autora, que o conceito de legitimidade trate não somente da questão sobre o ‘como’, mas também sobre o ‘quem’. É preciso expandir a capacidade interpretativa da teoria para que se possa tratar a paridade e a inclusão de forma conciliada, questionando a quais sujeitos, considerando seu lugar social, se refere a paridade participativa no debate público. Sob esse ponto de vista mais amplo, é possível, inclusive, sugerir novos poderes públicos transnacionais que podem ser responsabilizados por novos circuitos transnacionais de opinião pública.

3.2.1 O lugar das lutas por reconhecimento no projeto de democracia de Habermas

⁸³ “We must ask: If the modern territorial state no longer possesses the administrative ability to steer ‘its’ economy, ensure the integrity of ‘its’ national environment, and provide for the security and well-being of ‘its’ citizens, then how should we understand the capacity component of efficacy today? By what means can the requisite administrative capacity be constituted and where precisely should it be lodged? If not the sovereign territorial state, then to what or whom should public opinion on transnational problems be addressed?”

⁸⁴ “The challenge, accordingly, is twofold: on the one hand, to create new, transnational public powers; on the other, to make them accountable to new, transnational public spheres”.

Depois da publicação e da reverberação da Teoria do Agir Comunicativo, Habermas reformula sua ideia de democracia deliberativa, agora atento a pontos indicados pelas críticas ao seu modelo anteriormente apresentado. Em diálogo com esses contrapontos, Habermas aprofunda sua teoria anterior atento aos pontos cegos e às dificuldades que a falta de tratamento adequado em sua teoria rendiam. O que Habermas nos apresenta em obras como *Direito e democracia – entre faticidade e validade* (1997) e *A inclusão do outro* (1996) é uma teoria democrática mais aprofundada com intenção de sanar o deficit sociológico de sua formulação anterior. Habermas reconsidera a sua teoria social dual repesando a separação estrita entre as duas esferas de ação social – o sistema e o mundo-da-vida – bem como a ideia de colonização do mundo-da-vida pelo sistema, flexibilizando também o sentido incisivo que a ameaça de colonização apresenta em sua versão anterior. O elemento crucial dessa mudança é a posição que ocupa o direito em sua teoria democrática. Na Teoria do Agir Comunicativo, o direito aparece como parte do sistema – junto com a economia capitalista, e o Estado, como parte de seu aparato – cuja intrusão na esfera do mundo-da-vida contribui com o processo de colonização que acontece, por exemplo, com a constante juridificação das interações sociais. Em *Direito e Democracia – Entre faticidade e Validade* (2003), contudo, Habermas introduz o direito como um meio crucial entre os dois sistemas sociais, possibilitando um meio de comunicação entre as esferas e, dessa forma, tornando menos rígida a separação entre elas. O direito, para Habermas, realiza o intercâmbio entre a lógica comunicativa do mundo-da-vida e a interação social com os sistemas funcionais guiados pela racionalidade estratégica. O direito assim o faz porque sua realização numa sociedade democrática supõe um nexos entre essas duas formas de interação. Desse modo, o direito se apresenta como um meio para sanar conflitos entre as duas esferas sociais.

Através do papel do direito nas sociedades democráticas, Habermas discute questões que ficaram em segundo plano em sua teoria social apresentada anteriormente, entre eles, o caráter multicultural das sociedades, as lutas por reconhecimento social de grupos minoritários, o papel dos movimentos sociais e a questão do feminismo. Esses elementos são centrais na crítica de Fraser à teoria social de Habermas, tanto no que diz respeito à sua teoria social dual como à teoria da esfera pública. Fraser evidencia como o tratamento desatencioso que Habermas dá a esses elementos, centrais nas sociedades contemporâneas, faz com que sua teoria assuma pressupostos, de cuja adoção o próprio autor parece não estar completamente

consciente, na medida em que não os justifica, o que torna sua teoria defasada para uma análise eficiente de questões contemporâneas. Essa análise de Fraser realizada em textos escritos antes da publicação de *Direito e Democracia*, em 1990, são incisivos ao apontar esses problemas. Habermas, nesse momento posterior de seu pensamento, pretende integrar essas questões à sua teoria através de sua análise sobre o papel do direito como mediador capaz de oferecer meios para lidar com essas questões através do aparato institucional das sociedades democráticas sem que isso gere um efeito de patologia social, desse modo, invalidando a existência dessas questões e a procura de soluções para elas dentro de sua teoria.

Em obras dos anos 90, como por exemplo, *A inclusão do Outro* (1996) Habermas enfrenta um debate contemporâneo da política e do direito, entre o liberalismo e o republicanismo e qual dos dois modelos oferece um entendimento mais eficiente do direito. Com a decomposição do modo de vida das sociedades tradicionais, o desacoplamento do sistema do interior do mundo-da-vida e a conseqüente restrição do mundo-da-vida, os princípios morais que anteriormente eram mantidos segundo um conjunto de costumes e valores, aceitos como universalmente válidos, que permitiam definir a própria identidade dos indivíduos e organizar as interações sociais, dissolveram-se em conjunto com o ethos tradicional dando lugar a sociedades multiculturais em que convivem valores e formas de vida completamente distintas entre si. Como resultado dessa mudança, as teorias do direito ofereceram modelos que não oferecem uma definição de um conteúdo ético substantivo que serviria como pressuposto de uma teoria da justiça. Deixado em aberto por essas teorias, esse elemento ganha autonomia como parte do espaço privado de decisão individual. Essas teorias liberais – como a teoria da justiça de Rawls, Dworkin, Ackermann – buscam um modelo de Estado que proteja os valores particulares privilegiando a autorrealização dos indivíduos. As teorias liberais de justiça consideram os direitos humanos, um conjunto de direitos fundamentais de caráter universalizante que representam as condições mínimas necessárias a todos os seres humanos para uma vida justa em comunidade, como fundamentação moral a partir da qual se pode originar-se uma política que abra espaço para as decisões sobre o que deve ser uma boa vida sejam individuais e fiquem fora da deliberação pública e do Estado. Como conseqüência, as teorias liberais do direito suprimem o papel do cidadão e da importância da razão pública para a política democrática. Por outro lado, as teorias que têm por base o republicanismo – incluindo as comunitaristas e aqueles que defendem uma democracia radical – pretendem ainda valorizar a dimensão ética nas sociedades

democráticas. Essas teorias valorizam a soberania popular, considerando que o exercício da cidadania se faz através de valores coletivos que definem a identidade dos indivíduos. Assim, a política não deve ser neutra em relação a esses valores mas, ao contrário, deve proteger esses elementos característicos fundamentais do risco de diluição. Desse modo, a política deve refletir os valores da comunidade. A neutralidade das teorias liberais em relação a esses valores parece – para autores com Taylor – uma construção artificial e, no fim de contas, impossível de se realizar. Essas teorias representariam, mesmo que não assumam, a formulação de uma concepção de bem como qualquer outra. Porém, impõe-se a essas teorias a dificuldade de justificar as razões pelas quais se deve escolher uma forma de vida em detrimento de outra.

Para Habermas, no entanto, essas duas maneiras aparentemente opostas apresentam um elemento comum que torna possível que se acalce uma teoria da justiça eficiente guardado, cada uma, um elemento importante para a reprodução da sociedade que, porém, são posicionados como opostos e inconciliáveis. O autor pretende, assim, oferecer uma concepção que possa produzir um nexo entre direitos humanos e soberania popular. Para Habermas, tanto as teorias liberais como as republicanas têm como pressuposto uma filosofia da consciência. O liberalismo fundamenta sua política em um sujeito em pequena escala enquanto, por outro lado, o republicanismo supõe um sujeito em larga escala. É preciso, através de sua teoria do discurso, resgatar a dimensão intersubjetiva do direito e da política democrática para solucionar esse problema. Resulta daí uma noção procedimental do direito, ancorado na comunidade através da linguagem e sua dimensão intersubjetiva. A partir da revisão do conceito kantiano de legalidade, Habermas afirma que o direito possui duas dimensões, uma, a faticidade, que possibilita que as normas do direito possam ser seguidas através da liberdade subjetiva por destinatários que agem estrategicamente em vistas da coação, revelando a positividade dessas normas. Por outro lado, a validade, segundo a qual o direito e suas regras são aceitos pela comunidade, que reconhece intersubjetivamente a validade das leis na medida em que os cidadãos se reconhecem como co-autores das leis, que demonstram sua legitimidade. É justamente esse duplo aspecto que permite que o direito exerça esse papel mediador entre as esferas de ação social, na medida em que transita entre os sistemas especializados, em que prevalece a ação estratégica e, ao mesmo tempo, supõe um vínculo social intersubjetivo. O direito, assim, pode traduzir a linguagem das relações intersubjetivas do mundo-da-vida para o sistema e vice-versa.

No livro *A Inclusão do outro*, na seção *A luta por reconhecimento no Estado democrático do direito*, Habermas desenvolve a questão sobre de que modo é possível tratar de questões de reconhecimento através de um paradigma liberal de direito. Para tanto, o autor nos coloca a seguinte questão: como as concepções de direito contemporâneas, em sua maioria com orientação liberal com caráter individualista, que pensam os detentores do direito como indivíduos isolados, poderiam, então, lidar com questões de reconhecimento? O problema situa-se no fato de que as lutas por reconhecimento tratam, sobretudo, da articulação de identidades coletivas;

Nas arenas políticas, quem se defronta são agentes coletivos, que discutem sobre objetivos coletivos. Apenas diante de um tribunal e no âmbito de um discurso jurídico é que se trata imediatamente de direitos individuais cobráveis através de ação judicial. Quanto ao direito vigente, também ele precisa ser interpretado de maneira diversa em face de novas necessidades e situações de interesse. Essa disputa acerca da interpretação e imposição de reivindicações historicamente irresolvidas é uma luta por direitos legítimos, nos quais estão implicados agentes coletivos que se defendem contra a desconsideração de sua dignidade. Nessa “luta por reconhecimento”, segundo demonstrou A. Honneth, articulam-se experiências coletivas de integridade ferida. Esses fenômenos são conciliáveis com uma teoria do direito de orientação individualista? (HABERMAS, 2002a, p.230)

Habermas considera que as conquistas do liberalismo e da social-democracia possibilitaram a promoção da igualdade e ocasionaram um processo de implementação de chances iguais de vida no meio social. Aliás, depois das experiências malsucedidas com o socialismo, para Habermas, tornou-se ainda mais claro que a promoção do status do trabalho assalariado, acrescido de direitos que permitam condições básicas de vida, e participação política, é o único meio de possibilitar justiça social e bem-estar. Desse modo, o caminho para corrigir as injustiças do capitalismo estaria em promover uma distribuição mais justa dos bens coletivos. As teorias do direito liberais como a de Rawls, consideram essa política de distribuição mínima de bens fundamentais como parte crucial do projeto de justiça social. Em se tratando de questões materiais, as teorias liberais conseguem tratar com sucesso da questão das injustiças, considerando que esses bens são distribuídos individualmente e, desse modo, coadunam com a estrutura individualista das teorias liberais. No caso das reivindicações em relação ao reconhecimento de identidades coletivas, parece faltar a essas teorias liberais do direito ferramentas que possibilitem o tratamento para essa questão. Seria preciso, para Habermas, repensar o cerne individualista da compreensão moderna de liberdade.

Para Habermas, a questão das lutas por reconhecimento evidencia uma contradição presente numa ideia de uma política universal de direitos subjetivos. As exigências de

reconhecimento, que visam, em primeiro plano, a igualdade de condições sociais de vida, mas também a defesa de formas de vida de grupos minoritários, parecem de certo modo concorrer com o direito a liberdades subjetivas iguais. Assim, uma ideia de direito humano único de inspiração kantiana parece rivalizar com a busca pelo reconhecimento de um grupo específico, gerando uma tensão ao princípio de tratamento equitativo para todos os indivíduos. Assim, parecem localizar-se em polos opostos, de um lado uma política de universalização de direitos subjetivos e, do outro, uma política de respeito pela diferença. É essa oposição que sustenta a divergência entre as teorias liberais e as comunitaristas. Enquanto os liberais optam por uma política que supõe um universalismo uniformizante, através de uma ordem jurídica eticamente neutra que deve assegurar chances iguais a todos, os comunitaristas contestam a possibilidade de uma neutralidade ética e esperam a fomentação ativa de determinadas concepções de bem viver. A saída, para Habermas, está em perceber que uma concepção de direito já sempre supõe uma ancoragem pública de suas regras. As identidades individuais são constituídas através da interação, ou seja, da intersubjetividade. Não é possível, portanto, uma concepção de direito individualista nem, por outro lado, a concepção de um sujeito coletivo munido de uma concepção definida do que seja o justo. Para Habermas, o que valeria é uma concepção procedimental de direito capaz de corrigir, sempre que necessário, as concepções que, validadas como regras pelo consenso público, venham a se tornar problemáticas para alguns grupos.

A “acromatopia” do enfoque seletivo de leitura desaparece desde que atribuamos aos portadores dos direitos subjetivos uma identidade concebida de maneira intersubjetiva. Pessoas, inclusive pessoas do direito, só são individualizadas por meio da coletivização em sociedade. Sob essa premissa, uma teoria dos direitos entendida de maneira correta vem exigir exatamente a política de reconhecimento que preserva a integridade do indivíduo, inclusive nos direitos vitais que conformam sua identidade. Para isso não é preciso um modelo oposto que corrija o viés individualista do sistema de direito sob outros pontos de vista normativos; é preciso apenas que ocorra a realização coerente desse viés. E sem os movimentos sociais e sem lutas políticas, vale dizer, tal realização teria poucas chances de acontecer. (HABERMAS, 2002a, p.235)

Habermas considera que o meio de regulação das regras do direito e sua faticidade é reconhecer e efetivar sua validade pública. Assim, para o autor, os movimentos sociais tem um papel crucial nesse processo. O caso do movimento feminista é, para Habermas, um exemplo crucial de como a afirmação de identidades coletivas em busca de interesses comuns pode colocar a prova o consenso em relação as normas do direito e, desse modo, provocar uma dialética entre a igualdade jurídica e factual.

Inicialmente, a política liberal tencionou desacoplar conquista de status e identidade de gênero, bem como garantir às mulheres uma igualdade de chances na concorrência por postos de trabalho, prestígio social, nível de educação formal poder político etc. A igualdade formal parcialmente alcançada, no entanto só fez evidenciar a desigualdade de tratamento factual a que as mulheres estavam submetidas. A *política socioestatal*, sobretudo no âmbito do direito social, trabalhista e de família, reagiu a isso com regulamentações especiais relativas a gravidez ou maternidade, ou então a encargos sociais em casos de divórcio. (...) De um ponto de vista jurídico, uma razão estrutural para essa discriminação criada por via reflexiva consiste nas classificações sobre-generalizantes que se aplicam a situações lesantes e pessoas lesadas. Pois, as classificações “erradas” levam a intervenções no modo de vida em questão, que o “normalizam” e que permitem converter as almejadas concepções de perdas em novas discriminações, ou seja, permitem converter garantias de liberdade em privação de liberdade. Em áreas do direito feminista, o paternalismo socioestatal assume sentido literal, já que o poder legislativo e a jurisdição se orientam conforme modelos tradicionais de interpretação, o que só corrobora esteriótipos sobre identidade de gênero ora vigentes. A classificação de papéis sexuais e das diferenças dependentes do gênero diz respeito a camadas elementares da autocompreensão cultural da sociedade. Só agora o feminismo radical toma consciência do caráter dessa autocompreensão, que se revela falível, profundamente questionável e carente de revisão. Ele insiste, e com razão, em que se devem esclarecer junto à opinião pública de caráter político, ou seja, em um debate público acerca da interpretação adequada das carências, os *enfoques* sob os quais as diferenças entre experiências e situações de vida de determinados grupos de homens e mulheres se tornam significativos para um uso das liberdades de ação em igualdades de chances. (HABERMAS, 2002a, p. 236-237)

Habermas nos mostra como a diferença entre gêneros evidencia a falsa universalidade da igualdade oferecida pelo direito em sociedades democráticas. A movimentação desse grupo expõe necessidades que precisam ser cobertas para que de fato possa existir equidade e possibilita a revisão das leis e a inclusão de garantias para esse grupo. Apontam a lacuna no vocabulário político existente, que não é suficiente para retratar a situação de subordinação das mulheres, que não recebem consideração adequada nem jurídica nem informalmente, e a necessidade de articular essa carência de maneira satisfatória. O que a luta dos movimentos feministas evidencia seria, para Habermas, a necessidade de uma concepção procedimental do direito, sensível ao contexto. Isso evitaria deixar-se conduzir por uma interpretação errônea do universalismo dos direitos fundamentais enquanto nivelamento abstrato das diferenças culturais ou sociais. O direito, pensando de maneira procedimental, possibilita que o processo democrático seja capaz de assegurar, ao mesmo tempo, a autonomia privada e pública. Pois, a questão da subordinação da mulher transita entre essas duas esferas, como insiste Fraser na crítica que desempenha a teoria social dual de Habermas. Como escreve Habermas:

Assim, a luta política por reconhecimento tem início como luta pela interpretação de interesses e realizações peculiares aos diferentes gêneros; à medida que logra êxito, essa luta modifica a identidade coletiva das mulheres, e com ela a relação entre gêneros, afetando assim, de forma imediata, a autocompreensão dos homens. A

escala de valores da sociedade como um todo entra em discussão; as consequências dessa problematização chegam até as áreas centrais da vida privada e atingem também os limites estabelecidos entre as esferas públicas e privadas. (HABERMAS, 2002a, p. 239)

Habermas reconhece o caráter transversal que assumem as lutas por reconhecimento, transpassando o funcionamento do sistema e as interações do mundo-da-vida. Por localizar-se, ao mesmo tempo, nas regras basilares do *background* cultural, transpassa a interação intersubjetiva e alcança o sistema através do consenso público que sustenta a validade do direito. Habermas, assim, pretende corrigir a separação estrita entre esferas em sua teoria social dual apontando o direito compreendido como procedimento, que se atualiza segundo movem-se e modificam-se as interpretações no debate público. O direito assume a posição de mediador entre as novas interpretações de interesses que não podem ser satisfatoriamente articulados com o vocabulário vigente, do mundo-da-vida para o aparato do Estado. O mesmo movimento ocorreria, para Habermas, em relação as lutas das minorias étnicas, que também visam a superação de uma cisão ilegítima na sociedade e possibilitam a superação da autocompreensão da cultura majoritária. Assim, Habermas considera que abre espaço em sua teoria democrática para o multiculturalismo e as questões de gênero.

Ao realizar essas mudanças, Habermas aproxima-se um pouco mais do projeto de Fraser para a Teoria Crítica. Habermas repensa o papel dos movimentos sociais na formação da opinião pública e também nas decisões das instituições democráticas. O autor apresenta a relação de dependência entre posição social e participação política, lidando melhor com questões acerca da legitimidade política da opinião pública, deixadas de lado pela teoria anterior do autor. Habermas também aperfeiçoa o trato com as questões sobre a eficácia normativa da Esfera Pública. Ao compreender o direito como o meio para traduzir a opinião pública em poder administrativo, Habermas distingue a circulação ‘oficial’ de poder democrático, através da qual públicos mais fracos influenciam públicos fortes, que, por sua vez, controlam os aparatos administrativos do Estado, de uma circulação ‘não oficial’, em que poderes sociais privados e um emaranhado de interesses burocráticos controlam os interesses daqueles que definem as leis e manipula a opinião pública. Ao considerar que a esfera ‘não oficial’ normalmente têm prevalência sobre a esfera ‘oficial’, Habermas apresenta seu diagnóstico sobre o deficit da opinião pública em sociedades democráticas (FRASER, 2014, p. 18).

No entanto, Habermas mantém o enquadramento westfaliano de sua teoria democrática. Sem ele, segundo as observações de Fraser, seu modelo deliberativo de democracia perderia parte fundamental de seu sentido. Se Habermas abandona o modelo de Estado-nação autônomo em relação aos seus desígnios políticos, institucionais e econômicos, o intercâmbio entre a esfera comunicativa do mundo-da-vida e do debate público perde o alvo de suas reivindicações políticas. Assim, perde também seu potencial emancipador. A teoria de Habermas é profundamente atrelada às instituições democráticas e seu funcionamento. Como escreve Fraser;

Pode-se questionar, com certeza, se Habermas obteve sucesso em abordar as preocupações de seus críticos. Mas, mesmo se concedermos a ele o benefício dessa dúvida, permanece o fato de que em *Direito e Democracia – Entre Fatos e Normas* o autor continua a assumir a estrutura westfaliana. São muitas mudanças de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* em relação ao trabalho posterior, mas o destinatário da opinião pública permanece o um Estado territorial soberano, que poderia orientar a economia nacional em favor do interesse geral dos cidadãos. Ainda concebe também a formação da opinião pública como um processo conduzido por uma mídia com uma infra-estrutura nacional de comunicações.⁸⁵ (FRASER, p.18, 2014, tradução nossa)

O que se evidencia aqui é uma diferença crucial como os dois autores compreendem a política. Habermas escolhe o desenho institucional do Estado como meio preferencial da realização da política democrática e, quando é questionado em função dessa centralidade, consegue deslocar-se das instituições tradicionais apenas em direção ao direito. A teoria de Habermas, que é, por um lado, a teoria das relações intersubjetivas e cujo comprometimento com a emancipação se traduz na possibilidade de fortalecer a ação comunicativa. por outro, define a eficácia política desses espaços de comunicação, que é medida segundo a influência que geram nas instituições. Fraser, por sua vez, não pretende ignorar as instituições democráticas, afinal, como Habermas, quer construir uma Teoria Crítica que verse sobre as democracias atuais e, sendo assim, não poderia deixar de lado as instituições que a constituem. O que Fraser quer apontar é que a política nessas sociedades não deve ser compreendida preferencialmente pelas instituições. Sobretudo nas sociedades em que as instituições democráticas – por razões históricas, desigualdades sociais, econômicas, étnicas,

⁸⁵ “One may question, to be sure, whether Habermas fully succeeded in addressing his critics’ concerns in either point. But if we grant him the benefit of that doubt, the fact remains that Between Facts and Norms continued to assume the Westphalian frame. It’s many departures from Structural Transformation notwithstanding, the later work still conceived the addressee of public opinion as a sovereign territorial state, which could steer a national economy in the general interest of the national citizenry; and it still conceived the formation of public opinion as a process conducted in the national media via a national communications infrastructure.”

de gênero, etc – não são suficientemente consolidadas. Um direito que opere segundo o que pretende a teoria de Habermas não é uma realidade em muitos cenários. Fraser compreende a política de forma mais orgânica. A política é localizada no conflito de interesses entre os grupos sociais, nos paradigmas compartilhados sobre o que é justiça, nos anseios dos indivíduos que compõem essa sociedade. Ao direcionar o olhar para o interior das interações sociais, Fraser quer apontar que as instituições e o modo como elas operam também seguem esse conjunto de significados em disputa nas sociedades democráticas. A autora, desse modo, tenta trazer a Teoria Crítica da formulação de Habermas, que se situa no nível do ideal e da construção de um cenário racionalmente delineado do que deveriam ser as democracias (em função do caráter quasi-transcendental e kantiano da teoria do autor), para mais próximo dos cenários das democracias realmente existentes. Fraser assim, mais uma vez, expressa a prioridade que concede à política em relação à teoria.

3.3 REDISTRIBUIÇÃO E RECONHECIMENTO: ARTICULANDO MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE

Observando os discursos políticos que circulam nas sociedades contemporâneas, Fraser considera que as reivindicações por justiça social parecem divididas entre dois tipos. O primeiro tipo, e o mais familiar, são as reivindicações para redistribuição igualitária de recursos e riqueza, que perpassam os debates sobre justiça social pelo menos pelos últimos 150 anos. Atualmente surge um segundo tipo de reivindicação de justiça social, o reconhecimento de diferentes identidades. Para Fraser, esses dois paradigmas populares de justiça disputam espaço nas reivindicações políticas de nosso tempo apresentando-se como dois discursos opostos que delineiam o cenário atual dos movimentos de contestação política em relação aos quais Fraser posiciona sua crítica. Como escreve a autora:

Começarei, em vez disso, considerando "redistribuição" e "reconhecimento" em sua referência política. Eu os considerarei como constelações de tipo ideal de reivindicações que são atualmente contestadas nas esferas públicas. Nessa perspectiva, os termos "redistribuição" e "reconhecimento" não se referem a paradigmas filosóficos, mas sim ao paradigma popular de justiça, que informa as lutas atuais na sociedade civil. Tacitamente pressupostos por movimentos sociais e atores políticos, os paradigmas populares são conjuntos de pressupostos interligados sobre as causas e os remédios para a justiça. Ao reconstruir os paradigmas populares de redistribuição e reconhecimento, procuro esclarecer por que e como essas

perspectivas foram lançadas como mutuamente antitéticas nos debates políticos atuais.⁸⁶(FRASER, 2003. P. 11, tradução nossa)

Por redistribuição, Fraser compreende a ideia de justiça que considera que a injustiça econômica, que se estrutura através da dinâmica política-econômica, como o cerne da questão. Seus exemplos incluem a exploração capitalista do trabalho, a consequente marginalização econômica que força o trabalho mal pago e indesejável aos grupos economicamente desfavorecidos, além do não acesso ao trabalho remunerado que leva um grupo considerável de pessoas a um estado de privação material tão profundo que lhes impede o acesso a condições humanas básicas de sobrevivência. Essa vertente tem uma clara influência marxista que se desenvolveu no pensamento por muitos vieses distintos entre si mas que, em todos os casos, tentaram conceituar a natureza das injustiças socioeconômicas e propôr saídas possíveis para elas. Além disso, correntes liberais também desenvolveram teorias de justiça atentas à questão, através da ênfase na liberdade individual dentro de um igualitarismo democrático, como a ideia de justiça distributiva de John Rawls, a teoria de Amartya Sen e Ronald Dworkin.

Por reconhecimento, Fraser entende o paradigma que compreende que a injustiça em nosso tempo é essencialmente uma questão cultural ou simbólica e se radicaria nos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação. Como por exemplo, a submissão aos padrões de interpretação do mundo e arcabouço simbólico de um grupo socialmente oprimido pelo conjunto cultural de um outro grupo dominante, cujos padrões e chaves interpretativas da realidade são hostis em relação ao grupo que se submete aos seus valores. Isso produz um ocultamento de alguns grupos em relação às práticas comunicativas e representacionais que são autorizadas pela cultura dominante, bem como o desrespeito rotineiro das representações culturais na Esfera Pública – mídia em geral, espaços de debate político institucionalizados, e nas práticas culturais difundidas nas relações do dia a dia. Questões sobre identidade de gênero e sexualidade desempenham papel central. Esse debate acerca das injustiças simbólicas foi tratado sobretudo pelos estudos culturais, por vertentes ligadas à corrente chamada por alguns de pós-modernas, críticas dos valores da modernidade como base

⁸⁶ “I shall start instead by considering "redistribution" and "recognition" in their political reference. I shall consider them, that is, as ideal-typical constellations of claims that are currently contested in public spheres. From this perspective, the terms "redistribution" and "recognition" refer not to philosophical paradigms but rather to folk paradigms of justice, which inform present-day struggles in civil society. Tacitly presupposed by social movements and political actors, folk paradigms are sets of linked assumptions about the causes of and remedies for justice. By reconstructing the folk paradigms of redistribution and recognition, I seek to clarify why and how these perspectives have been cast as mutually antithetical in current political debates.”

constitutiva dos conhecimentos filosóficos e das ciências humanas. O conceito de reconhecimento vem da filosofia hegeliana, especificamente da *Fenomenologia do Espírito*, que designava uma relação recíproca ideal entre subjetividades em que cada uma vê a outra como seu igual e, ao mesmo tempo, separadas entre si. Essa relação é constitutiva das subjetividades, os sujeitos constituem-se individualmente na medida em que são reconhecidos e reconhecem outras subjetividades. A teoria do reconhecimento vem ressurgindo em paradigmas contemporâneos neo-hegelianos como o de Axel Honneth e de Charles Taylor.

O que aconteceu, para Fraser, no manejo dessas duas ideias de justiça no debate contemporâneo, foi uma constante tentativa de figurar os dois projetos de justiça como opostos. Essa oposição se estrutura no fato de que, se por um lado as ideias de justiça ligadas à questão socioeconômica propunham a igualdade como meta, as ideias de justiça social ligadas à questão cultural e simbólica ofereciam a afirmação das diferentes identidades dos grupos sociais como meio de promover justiça. As ideias de justiça como redistribuição visam abolir as especificidades dos grupos e enfraquecer o sentido de grupo, na medida em que arranjam as coletividades em uma ideia geral de classe que organiza a sociedade através do seu papel na dinâmica de produção. Por outro lado, as ideias de políticas de reconhecimento chamam atenção para a especificidades dos grupos e suas identidades, afirmando seu valor, deslocando a ideia de classe para noções como gênero, raça, etnias, sexualidade, etc. Um lado visa a desdiferenciação e o outro a diferenciação como propósito.

Para Fraser, a ideia de justiça redistributiva de vertente marxista foi gradativamente substituída pelo vocabulário do debate cultural e simbólico, como se as teorias de justiça socioeconômicas estivessem defasadas para compreender a realidade atual e precisassem ser atualizadas para um ponto de vista culturalista mais adequado. Isso é o que Fraser chama de era pós-socialista, referindo-se à nossa conjuntura atual para a política prática dos movimentos sociais, assim como para os paradigmas da produção teórica da teoria social. Para a filósofa, as experiências históricas controversas dos países com ideologia socialista em relação às liberdades individuais, assim como a experiência de manutenção do capitalismo e sua capacidade de transformação e adaptação ao longo da história, fizeram se instalar, mesmo que de forma não declarada, a ideia de que esse regime de organização político-econômica, ao lado da democracia, é um dado cuja superação não se mostra alcançável atualmente. A narrativa marxista de superação do capitalismo perdeu força e foi deixando gradativamente de ser o vocabulário principal da esquerda. A situação que se desenha, para Fraser, é a de que é

preciso escolher entre duas alternativas opostas: política de classe ou políticas identitárias; multiculturalismo ou a social-democracia.

Enquanto as questões relacionadas ao reconhecimento foram tratadas como questões do campo da ética, ligadas à promoção de meios para a autorrealização dos indivíduos e uma boa vida, o debate de redistribuição considera suas questões como questões de justiça, relacionadas à retidão e à procura de práticas consideradas corretas para a maioria aplicadas às instituições e à convivência pública. As normas de justiça são pensadas como um aspecto universal, como princípios da *Moralität* kantiana, que existem independente do comprometimento dos atores com valores específicos. Questões de autorrealização, por outro lado, são pensadas através da ideia hegeliana de *Sittlichkeit*, elas dependem de um horizonte específico culturalmente e historicamente que não pode ser universalizado (FRASER, 2003, p 28). O debate contemporâneo sobre reconhecimento mantém o direcionamento hegeliano e considera o reconhecimento uma questão de autorrealização. Para esses autores, ser reconhecido é um pressuposto básico para a realização plena de qualquer sujeito, é uma necessidade humana fundamental. Esses autores consideram a falta de reconhecimento como um prejuízo à auto-imagem dos sujeitos. Portanto, um dano ético à capacidade dos sujeitos de viverem bem.

Fraser quer, por outro lado, definir reconhecimento em termos de justiça. Para a autora, a questão que interessa em relação ao problema da falta de reconhecimento não é somente o impedimento da autorrealização do sujeito, mas a negação do status social de igualdade na interação social àqueles grupos que têm o reconhecimento negado como consequência de valores culturais institucionalizados que impedem que esses grupos possuam participação igualitária e que depreciam as características distintivas desses grupos, ou as que são atribuídas a eles (FRASER, 2003. p. 29). Ou seja, para Fraser, a questão do reconhecimento é uma questão política, não somente uma questão moral. Ou, como define a autora, uma questão de status social. Logo, uma questão de justiça.

Considerar o reconhecimento como uma questão de justiça é tratá-lo como uma questão de status social. Isso significa examinar padrões institucionalizados de valor cultural em relação aos seus efeitos sobre a posição relativa dos atores sociais. Se e quando esses padrões constituem atores como pares, capazes de participar em pé de igualdade na vida social, podemos falar de reconhecimento recíproco e igualdade de status. Quando, em contraste, padrões institucionalizados de valor cultural constituem alguns atores como inferiores, excluídos, radicalmente diferentes, ou simplesmente invisíveis, portanto, como participantes menos do que integrais na

interação social, então deveríamos falar de falta de reconhecimento e de subordinação de status.⁸⁷ (FRASER, 2013, p. 29, tradução nossa)

Assim, o modelo de status do reconhecimento observa as relações institucionalizadas de subordinação e violação da justiça e procura modos de constituir padrões de valores culturais institucionalizados que garantam a participação igualitária. Visa desinstitucionalizar padrões de valores culturais que impeçam a paridade de participação e substituí-lo por padrões que forcem essa igualdade. Ou seja, a questão do reconhecimento se desdobra, para Fraser, através das instituições sociais e da política pública democrática. Ao compreender o reconhecimento desse modo não haveria, para Fraser, qualquer antítese entre os conceitos de reconhecimento e redistribuição. Ao contrário, a relação seria de complementariedade, o que possibilita à autora a formulação de uma ideia de justiça bivalente em que concilia esses dois conceitos.

O dilema redistribuição/reconhecimento posto no debate atual dispõe esses dois conceitos nas extremidades opostas de um espectro conceitual, Fraser vai justamente apontar os diversos tons de cinza entre esses dois opostos que promovem uma gradação de uma extremidade à outra desse espectro conceitual. Para isso, Fraser vai olhar para sociedade não pelo prisma da classe trabalhadora explorada (um extremo do espectro), nem pelo prisma de grupos que tem a sua sexualidade desprezada (o outro extremo do espectro), mas para grupos que ocupam uma região intermediária nesse espectro conceitual. Essas são as coletividades bivalentes, aquelas que são desvalorizadas como coletividade tanto na estrutura econômica e política quanto na estrutura cultural-valorativa. São paradigmas dessas coletividades o gênero e a raça.

A questão de gênero tem dimensões econômicas posto que é um princípio estruturante da economia política. O gênero estrutura a divisão do trabalho, o trabalho “produtivo” remunerado e o trabalho “reprodutivo” doméstico não-remunerado, sendo que as mulheres culturalmente têm responsabilidade por esse último. Além disso, o gênero estrutura a dinâmica do trabalho produtivo remunerado, na medida em que as mulheres, que atualmente ocupam em larga medida o mercado de trabalho, estão alijadas a funções consideradas subalternas, como as funções dos trabalhos remunerados ligados ao cuidado e à esfera

⁸⁷ “To view recognition as a matter of justice is to treat it as an issue of social status. This means examining institutionalized patterns of cultural value for their effects on the relative standing of social actors. If and when such patterns constitute actors as peers, capable of participating on a par with one another in social life, then we can speak of reciprocal recognition and status equality. When, in contrast, institutionalized patterns of cultural value constitute some actors as inferior, excluded, wholly other, or simply invisible, hence as less than full partners in social interaction, then we should speak of misrecognition and status subordination.”

doméstica e, quando exercem funções valorizadas socialmente, alcançam remuneração menor do que os homens na mesma função. O gênero é também um elemento de diferenciação de valorização cultural, nesse ponto ele abarca elementos mais próximos às injustiças sofridas por grupos com sexualidade desvalorizada do que, como nos exemplos acima, mais próximos às classes exploradas. O androcentrismo, o sexismo, a marginalização da participação política e a baixa representação de mulheres nos cargos públicos, esses elementos tornam o gênero uma coletividade bivalente. A raça segue a mesma lógica. Por um lado se assemelha à questão de classe, na medida em que estrutura a economia política e a divisão capitalista do trabalho. Pessoas negras ocupam as posições com menor remuneração e as classes mais baixas na pirâmide social, constituindo uma classe de lumpemproletariado. Além disso, têm sua identidade cultural desvalorizada, tem baixa representatividade na mídia assim como ocupam uma minoria dos cargos políticos representativos nas instituições democráticas. São vítimas de violência sistemática em uma constante perseguição dessas populações pelo Estado.

Esses dois modos de coletividade enfrentam o dilema redistribuição/reconhecimento, inclusive internamente aos debates do feminismo e da luta antirracista que discordam sobre qual vocabulário de justiça aplicar em suas lutas. Fraser considera que se essas coletividades sofrem injustiças econômicas e culturais, o único vocabulário possível para uma ideia de justiça para esses grupos é um vocabulário que una a redistribuição e o reconhecimento. Porém, como é possível lutar ao mesmo tempo para abolir a diferenciação social de gênero e raça e para valorizar as especificidades de gênero e raça? É essa questão que Fraser nos coloca e que deve ser, para a autora, a questão basilar e motivadora dos debates políticos em relação a essas questões.

Para lidar com esses casos, a teoria da justiça precisa ir além dos valores culturais e examinar a estrutura do capitalismo e os mecanismos econômicos que estão relativamente desacoplados das estruturas de prestígio social e operam de forma relativamente autônoma de modo a impedir a paridade social inclusive para grupos sociais que experimentam reconhecimento de suas identidades e status social. Para Fraser, não basta considerar que reconhecimento é um elemento importante que pode provocar redistribuição como efeito, nem que o processo de redistribuição pode gerar igualdade de reconhecimento entre grupos sociais. Nos dois casos, reduz-se redistribuição ao reconhecimento e vice-versa. Contra tal redução, é preciso efetivamente integrar os dois conceitos:

Em vez de endossar qualquer um desses paradigmas com a exclusão do outro, proponho desenvolver o que chamarei de concepção "bidimensional" da justiça. Uma concepção bidimensional trata da distribuição e do reconhecimento como perspectivas e dimensões distintas da justiça. Sem reduzir qualquer dimensão para a outra, ela abrange ambos dentro de uma estrutura abrangente mais ampla⁸⁸. (FRASER, 2013, p. 35, tradução nossa)

Um elemento crucial para a ideia de justiça bidimensional de Fraser é a noção de paridade participativa, de acordo com a qual, para que haja justiça nos arranjos sociais é preciso que permitam que todos os membros da sociedade interajam de igual para igual. Para que essa igualdade de participação seja possível, é preciso que duas condições sejam satisfeitas, são elas: a condição objetiva e a condição intersubjetiva. Sanar a condição objetiva significa impedir formas e níveis de dependência ou privação econômica que impossibilitam a paridade de participação. Esse impedimento se faz através de arranjos sociais que institucionalizam a privação, exploração e geram grandes desigualdades sociais, diferenças de oportunidade e de tempo livre (FRASER, 2013, p. 36). Sanar a condição intersubjetiva requer valores culturais institucionalizados que expressem respeito igual para todos os participantes e possibilitem oportunidades iguais de atingir estima social. (FRASER, 2013, p.36). Ambas são condições necessárias para atingir paridade participativa e nenhuma das duas sozinhas produz o efeito de justiça fixado por Fraser.

Ao conciliar redistribuição, um conceito que encontra expressão em teorias que estão enraizadas em léxico marcadamente moderno, com reconhecimento, elemento que perpassa os debates em torno das teorias pós-modernas, marcadamente o debate contemporâneo sobre identidades, Fraser está unindo esses dois vocabulários em uma ideia de justiça. Desse modo, Fraser, através de seu conceito de justiça bidimensional, expressa na teoria social a intenção que marca sua produção teórica e sua proposta acerca da normatividade da crítica, produzindo uma ideia que tem efeito prático crucial para o estabelecimento de diagnósticos e de prognósticos para a teoria social crítica. Por um lado, Fraser reaviva o debate marxista sobre desigualdade material deixado de lado em uma época que se pretende pós-socialista. Por outro, assume o debate contemporâneo acerca das questões identitárias e da política que perpassa as relações interpessoais. Ao mesmo tempo, mantém-se atenta à estrutura democrática e seu quadro institucional, assumindo que a relação entre debate público e instituições pode produzir processos emancipatórios importantes.

⁸⁸ "Instead of endorsing either one of those paradigms to the exclusion of the other, I propose to develop what I shall call a "two-dimensional" conception of justice. A two-dimensional conception treats distribution and recognition as distinct perspectives on, and dimension of, justice. Without reducing either dimension to the other, it encompass both of them within a broader overarching framework."

CONCLUSÃO

A discussão acerca da normatividade da crítica, que ganha bastante espaço nos debates contemporâneos, inicia-se com Habermas e se desenvolve, em grande medida, pela influência do autor e através dos caminhos oferecidos pela sua teoria. Ao abandonar o paradigma da crítica da primeira geração, que – como Habermas o compreende – gera uma postura pessimista acerca da sociedade do capitalismo tardio e falha em apresentar alternativas de emancipação para superar a alienação generalizada apresentada pelo diagnóstico social da teoria, Habermas inicia a discussão acerca de como a Teoria Crítica pode validar seu próprio fundamento para a crítica. Se, para a primeira geração, a crítica vai de encontro à razão moderna que se pretendia fundamento de sua própria validade, – como na argumentação desenvolvida por Adorno e Horkheimer em *A Dialética do Esclarecimento* –, a filosofia de Habermas promove uma reconciliação entre a crítica e a racionalidade, redefinindo a ideia de razão para além dos parâmetros modernos e tornando esse conceito parte da formulação da Teoria Crítica. Torna-se tarefa da teoria, mais do que criticar os efeitos práticos de uma razão tecnicista e totalitária, o trabalho construtivo de repensar a racionalidade sob novos fundamentos. A relação entre teoria e prática, oscilante no debate da Teoria Crítica entre a tendência metafísica de submeter a realidade à teoria ou, a tentação positivista de compreender o real como fundamento de si mesmo, aparece na teoria de Habermas como elemento crucial para a resolução do problema da normatividade. O autor considera a necessidade de encontrar um caminho do meio entre a tendência metafísica e positivista, possibilitando uma alternativa que preserve a filosofia, mantendo-a diretamente ligada à realidade social. Sua noção de razão comunicativa estabelece esse caminho na medida em que apresenta-se como, ao mesmo tempo, situada nas práticas comunicativas e nas relações intersubjetivas, mas embasada por normas universais – em sentido fraco – que perpassam todo ato comunicativo. Essas regras são reconstruídas das práticas no mundo-da-vida e são universais, na medida em que são generalizáveis em relação às práticas comunicativas, mas são também situadas, na medida em que são extraídas da prática. Daí, Habermas constrói uma ética e uma política democrática. O modelo de Habermas se desenvolve através de duas influências cruciais: Kant e Hegel. De Kant Habermas extrai seu modelo de pragmática universal e de Hegel uma teoria da modernidade e a ideia de história de sua teoria da evolução social.

Diante desse cenário apresentado pela teoria de Habermas, a Teoria Crítica contemporânea parece transitar entre reforçar a herança kantiana – no caso de Rainer Foster – ou desenvolver o aspecto hegeliano da teoria de Habermas – no caso de Honneth, Jaeggi e Benhabib. Fraser, por outro lado, parece querer lembrar um elemento teórico sufocado pela reconstrução realizada por Habermas dos fundamentos da Teoria Crítica: o marxismo. Evitando, desse modo, escolher entre as duas alternativas teóricas colhidas na teoria de Habermas, Fraser quer reconciliar a virada da racionalidade comunicativa com a atenção às questões materiais e o engajamento político e prático da teoria. Fraser propõe um projeto de Teoria Crítica que pretende reformular os elementos da herança kantiana e hegeliana presentes no pensamento de Habermas através de uma abordagem para a filosofia mais contingente, situada e anti-fundacionista. Curiosamente, o meio que a autora encontra de reestabelecer essa conexão através da genealogia de Foucault, autor criticado por Habermas, que considera seu pensamento um obstáculo para a construção de uma crítica social engajada politicamente e coerente normativamente. É na genealogia de Foucault que Fraser encontra o meio de realizar – atendendo os anseios do debate contemporâneo por uma versão mais modesta e situada da crítica social – o engajamento político, o viés historicista e a reflexão crítica, evidenciados em sua definição de Teoria Crítica extraída do pensamento de Marx.

A genealogia aparece também como meio para aprofundar o caráter imanente da crítica e como alternativa para substituir a ideia de história adotada pela Teoria Crítica com inspiração em Hegel e, por isso, que conserva resquícios de uma teleologia de cunho universalista e de uma crítica externalista. Fraser escolhe uma ancoragem mais próxima à realidade prática e à política real para sua crítica social e vê na genealogia um método eficiente por possibilitar compreender os discursos como elementos constitutivos das práticas sociais, ordenadores das relações de poder e como meios de subjetivação. A autora, por outro lado, considera que é preciso aliar a esse método de acessar os discursos e compreender os poderes, um comprometimento normativo mais substantivo, definindo com clareza os conceitos que sustentam o diagnóstico da realidade e os prognósticos. Desse modo, seu modelo teórico quer aliar a Teoria Crítica com o pensamento de Foucault, que Fraser considera como modelos que se complementam.

Em seu ensaio com Linda Nicholson publicado na revista *Discussões Feministas*, Fraser apresenta o ponto de partida para o desenvolvimento de uma Teoria Crítica sem filosofia. Projeto que a própria autora não desenvolve sistematicamente ao longo de sua obra,

deixando claro sua recusa em engajar-se em discussões meta-filosóficas em detrimento da política, que deveria ser, para autora, o tema por excelência da Teoria Crítica. Nesse texto, Fraser apresenta um modelo de crítica que aceita a crítica pós-moderna das metanarrativas, mas, ao mesmo tempo, mantém a ambição de teorizar estruturas de subordinação através de narrativas históricas de larga escala. Fraser considera, a partir de uma leitura de Lyotard – no mesmo artigo – que a questão realmente relevante acerca das metanarrativas não é exatamente sua estrutura histórica, mas a pretensão de atingir o status de “meta” narrativa, ou seja, sua pretensão metafísica de transcender ao contexto. Para a autora, o pensamento pós-moderno acaba por abandonar o caráter histórico das narrativas junto com a pretensão metafísica, insistindo em uma pluralidade de narrativas locais, imanentes e de pequena escala. O que Fraser propõe é manter o caráter histórico e a possibilidade de narrativas de larga escala pois, para a autora, abandonar essa possibilidade gera uma teoria social politicamente incapaz de produzir uma retórica convincente em relação às macroestruturas, ideologias e instituições, resumindo-se às micro-políticas do cotidiano.

Assim, Fraser afasta-se de uma política inspirada pelo desconstrucionismo de Derrida. Considera que essa vertente, presa ao círculo mágico da constante recriação de conceitos, afasta-se da linguagem em seu uso público, dos significados empregados no uso comum da linguagem e das práticas políticas que essa compreensão pode gerar. Utilizando sua Teoria Crítica como uma forma de hermenêutica do uso político da linguagem política, Fraser acredita que refugiar-se em repensar inventivamente esses conceitos, impelidos para fora da realidade e abraçados pelo teórico criador de vocabulários, produz uma política apocalíptica e infértil em relação à política real. O que gera uma política conformada com uma constante metafilosofia. Fraser opta por uma concepção mais pragmatista da linguagem, compreendida como meio para a prática social. Distancia-se também da compreensão de Rorty e da separação que o autor empreende entre linguagem pública da política e linguagem criadora do poeta e teórico. Para Fraser, não é possível separar o uso público e político da linguagem do seu uso privado e criador. A filosofia de Rorty não permitiria compreender as lutas contestadoras da hegemonia cultural de grupos sociais desprezados. Nenhuma teoria radical com relevância política e prática, nem mesmo qualquer relação frutífera entre teoria e prática. Para Fraser, essa separação que Rorty propõe gera uma despolitização da cultura e da política.

É visível na produção teórica de Fraser sobre questões da política contemporânea a aplicação de suas intenções teóricas na forma como a autora estabelece seus diagnósticos e

propõe seus prognósticos, conciliando o debate acerca das macroestruturas, como a economia capitalista, e o debate sobre identidades – em textos como *Feminismo, capitalismo e a astúcia da história*, *Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação*, entre outros. Fraser quer dar um passo para além da modernidade que permanece viva nas teorias contemporâneas – desde Habermas à Honneth e Benhabib – que, apesar de cultivarem um espírito pragmático e buscarem a ligação com a realidade social como meta, ainda se mantêm dentro da estrutura básica das metanarrativas. Ainda consideram que é possível estabelecer a normatividade da crítica através de um universalismo que escapa à historicidade, à contingência e às relações de poder. São, desse modo, uma espécie de “quasi-metanarrativas”.

No entanto, a questão sobre o que poderia preencher o buraco deixado pelas metanarrativas, cuja legitimidade vem sendo questionada, permanece. A recusa de Fraser em definir conceitualmente um critério para a crítica, deixando-o em aberto para não suprimir a contingência e multiplicidade das práticas, nos coloca a questão de, em que medida Fraser não incorre em um cripto-normativismo – problema que aponta no pensamento Foucault. Seria de fato possível conciliar normatividade com um comprometimento forte com um anti-fundacionismo? Quando Fraser propõe aceitar a crítica pós-moderna às metanarrativas e o comprometimento com um anti-fundacionismo, aliado à possibilidade de estabelecer narrativas em larga escala das estruturas de dominação e subordinação, a autora pretende fazê-lo historicizando e “genealogizando” as categorias teóricas que utiliza. Ou seja, considera que supre o problema que aponta em Foucault quando localiza sua crítica e a realiza de maneira autoconsciente historicamente. Suas categorias teóricas estão também sob o filtro da história e sob o crivo da genealogia. Seu meta-discurso é apenas mais um entre outros; “o que se entende como metadiscorso é, na verdade, apenas mais um discurso entre outros”⁸⁹ (FRASER, 1990, p. 22, tradução nossa). Ao compreender a normatividade da crítica dessa forma, Fraser nos convida a repensar o que é normatividade e o que se esperar desse conceito, bem como o que é a crítica social. A negação em oferecer uma normatividade objetiva e a abertura para o estabelecimento de maneira falibilista dessa norma, nos coloca diante de uma teoria que possui um método, mas não um conteúdo final. Porém, essa abertura é suficiente para justificar as avaliações da crítica acerca da realidade social? Assegurar afirmações sobre os processos de regressão e as alternativas de emancipação sem, com isso, descambar para um

⁸⁹ “so-called meta discourse is in fact simply one more discourse among others.”

discurso interessado e valorativo – em contraponto a um discurso efetivamente justificado – segundo a intenção do teórico? Fraser não esconde que, para ela, a Teoria Crítica deve ter uma motivação política engajada e que é exatamente esse engajamento que a diferencia das outras formas de teoria. Ficamos, assim, como propõe a própria autora, com uma teoria sem filosofia, cuja intenção é oferecer um mapa de ação para a política prática.

A intenção político-prática da teoria de Fraser fica clara na constante intersecção com os debates do feminismo. Assim, a autora realiza uma crítica à filosofia de Habermas que nos coloca a talvez constrangedora questão de como é possível teorizar sobre democracia, Esfera Pública e debate público sem considerar a questão de gênero e raça. Ao apontar o subtexto de gênero na teoria de Habermas, Fraser desvenda também a origem de uma série de conceitos que fundamentam muitas das teorias políticas sobre democracia, como a separação entre público e privado e a ideia de trabalho produtivo em contraponto com trabalho reprodutivo. A teoria social de Fraser se delinea nesse contraponto apresentando, através dessa discussão, como é possível oferecer um diagnóstico para a sociedade e também possibilidades para a mudança social sob um prisma informado pelos debates de um movimento social crucial para seu tempo. Fraser, assim, coloca em prática o que propõe para a Teoria Crítica quando a define como o auto-esclarecimento dos anseios e lutas de seu tempo.

A compreensão de Habermas sobre a formação da opinião pública é também alvo da crítica de Fraser. A autora produz uma leitura acerca da ideia de Esfera Pública de Habermas expondo a fragilidade do pressuposto liberal da ideia de cidadania como meio através do qual é possível supor a possibilidade de igualdade entre todos os concernidos no debate político. Fraser questiona a legitimidade política do debate público apontando para a existência de públicos cuja expressão é sufocada pelas relações de poder existentes no interior do mundo-da-vida, no tecido das relações sociais. Além disso, Fraser elucida o caráter westfaliano da ideia de Esfera Pública que vetaria a possibilidade de compreender o elemento multicultural cada vez mais presente nas sociedades contemporâneas e os contornos pós-westfalianos das economias e da política. Habermas, posteriormente à elaboração de sua Teoria do Agir Comunicativo, realiza uma reformulação de sua teoria política e reposiciona alguns elementos dessa teoria com intenção de responder aos seus críticos, entre eles Fraser. Habermas reconsidera a sua teoria social dual repesando a separação estrita entre as duas esferas de ação social – o sistema e o mundo-da-vida – bem como a ideia de colonização do mundo-da-vida pelo sistema. O elemento crucial dessa mudança é a posição que ocupa o direito em sua teoria

democrática. O direito, para Habermas, realiza o intercâmbio entre a lógica comunicativa do mundo-da-vida e a interação social com os sistemas funcionais guiados pela racionalidade estratégica.

Contraopondo-se ao dualismo de Habermas, mesmo sem abandoná-lo completamente, Fraser pretende relativizar as fronteiras das esferas sociais e desenvolver uma teoria social atenta às relações de poder e às diversas origens das patologias sociais. Em face à teoria de Habermas, Fraser dedica-se também a localizar as relações de poder e patologias no interior do mundo-da-vida, assim como aqueles que apresentam-se no sistema, economia e instituições democráticas, compreendendo que a fronteira entre essas duas esferas é fluida e que as distorções encontradas no interior das relações interpessoais aparecem também entranhadas no funcionamento das instituições, nas relações de trabalho e consumo, na representação pública e na possibilidade de participação política. Fraser mantém o conceito de sistema – sem pretender diluí-lo ao reconhecimento como Honneth – percebendo, ao lado de Habermas, que o processo de distanciamento da economia e do Estado é inclusive um mecanismo gerador de patologias. Em consonância com Habermas, Fraser desenvolve uma concepção de comunicação como uma forma de ação percebendo nos discursos que circulam nas sociedades o meio para o diagnóstico social e na análise, contestação e renovação desses discursos, os meios para um prognóstico.

Porém, ao mesmo tempo em que Fraser critica o enquadramento westifaliano da teoria de Habermas e a confiança do autor na possibilidade de supressão dos conflitos no interior do tecido social e o estabelecimento de um consenso racional como meta, insistindo na ideia de cidadania e numa confiança na operação das instituições democráticas, a autora não apresenta efetivamente qual o papel das instituições sociais em seu pensamento, nem como se estabelece sua relação com a opinião pública e os movimentos sociais. Em que medida as instituições são permeáveis ao debate público e, se não são, quais as alternativas para aproximá-las. Essa questão não é tratada como um problema para a autora, que parece supor uma simbiose entre instituições e debate público, ou a possibilidade dessa simbiose como meta. Fica claro na teoria de Fraser que os movimentos sociais e suas reivindicações desempenham papel crucial para o estabelecimento de uma democracia que atenda aos anseios de justiça. Fraser propõe uma Teoria Crítica que tem como elemento que garante a imanência da teoria os discursos que circulam nas sociedades, o que ela chama de paradigmas populares de justiça. Em atenção a esses paradigmas, Fraser oferece seu conceito de paridade

participativa como uma norma deontológica de justiça, no seu texto *Redistribuição ou Reconhecimento? Uma crítica da justiça truncada*⁹⁰(2003) (tradução nossa), em seu debate com Honneth. A ideia de paridade participativa aparece como uma meta para a prática social e a política, abrangendo tanto as relações intersubjetivas como o modo como elas refletem nas instituições democráticas. Fica claro o papel do debate público para a autora, bem como dos padrões culturais que permeiam as relações intersubjetivas e a ideia de que as normas que dirigem as práticas sociais permeiam as instituições democráticas e se expressam no seu modo de operar. Assim, Fraser pretende diluir a separação rígida entre a esfera de interação social e a esfera do sistema e mundo-da-vida e, como consequência, entre público e privado, que tem por consequência limitar a política apenas ao espaço público. O prognóstico que se pode extrair daí para a política democrática se realiza através da tensão entre movimentos sociais e o *status-quo* expresso tanto na cultura como nas instituições sociais. Dessa tensão, e das crises por ela geradas, abre-se espaço para ultrapassar esses entreves. São exatamente aos discursos de contestação gerados nesse processo que deve se voltar a crítica social, percebendo neles a expressão do diagnóstico e as sementes para um prognóstico da sociedade em que são gerados.

Em suma, Fraser não realiza efetivamente nem uma teoria sistemática sobre a normatividade da crítica nem apresenta uma teoria da democracia substancial. Não pretende oferecer uma formulação sistemática nem dos fundamentos teóricos da crítica social, nem um modelo teórico de democracia, preferindo realizar a crítica social sobre as democracias realmente existentes. Essa parece ser uma opção intencional da autora e coerente com sua proposta de crítica social sem filosofia. Fraser dedica-se seriamente a recuperar o potencial crítico da teoria, preocupando-se em questionar a capacidade dessa estrutura teórica em lidar com os conflitos e questões do nosso tempo. A filosofia de Fraser deixa a política em primeiro plano em relação à teoria, subordinado-a ao resultado prático que ela possibilita.

⁹⁰ Redistribution or Recognition? A Critique of Justice Truncated

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. **Dialectica Negativa**. Madrid: Taurus, 1975.
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento: Fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2006.
- ALLEN, A. Beyond Kant Versus Hegel: An Alternative Strategy for Grounding the Normativity. In: ALLEN, A.; MEDIETA, E. (Ed.). **From Alienation to Forms of Life: The Critical Theory of Rahel Jaeggi**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2018.
- AVRITZER, L. Do reconhecimento do self a uma política institucional de reconhecimento: Uma abordagem da Polêmica entre Axel Honneth e Nancy Fraser. In: ANPOCS, 31., 2007, Caxambu. **Anais eletrônicos...** São Paulo: ANPOCS, 2007. Disponível em <http://www.anpocs.org/index.php/papers-31-encontro/st-7/st33-1/3146-lavritzer-do-reconhecimento/file> Acesso em 28 jun. 2019.
- BANU, B.; BOTTICI, C. **Feminism, Capitalism, and Critique: Essays in honor of Nancy Fraser**. New York: Palgrave Macmillan, 2017.
- BENHABIB, Seyla. **Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory**. New York: Columbia University Press, 1986.
- _____. Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard. In: NICHOLSON, L. J. (Ed.). **Feminism/Postmodernism**. New York: Routledge, 1990.
- _____. Feminism and Postmodernism. In: NICHOLSON, L. J. (Org.). **Feminist Contentions**. New York: Routledge, 1995a.
- _____. The Debate over Women and Moral Theory Revisited. In: MEEHAN, J. (Org.). **Feminists Read Habermas**. Routledge, New York, 1995b.
- _____.; CORNELL, D. (Coord.). **Feminismo como crítica da modernidade**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987.
- BRESSIANI, Nathalie. Redistribuição e Reconhecimento: Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth. **Cadernos CRH**, Salvador, v. 24, n. 62 p.331-352, mai/ago, 2011.
- DANTAS, L F. **Habermas e a Reconstrução do Marxismo: da Teoria Crítica ao Pragmatismo**. Ano de entrega 2016. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – UFBA, Salvador, 2014.
- JAEGGI, R. Repensando a ideologia. Tradução de Emil Sobottka e Giovani Saavedra. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, [S.l.], v. 8, n. 1, p. 137-165, out. 2008. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrio.br/ojs/index.php/civitas/article/view/4326>>. Acesso em: 29 jun. 2019.

_____. Towards an Immanent Critique of Forms of Life. In: Philosophy after Nature. Utrecht, September, 2014.

_____. “Resistance to the Perpetual Danger of Relapse”: Moral Progress and Social Change. In: ALLEN, A.; MEDIETA, E. (Ed.). **From Alienation to Forms of Life: The Critical Theory of Rahel Jaeggi**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2018a. p. 15-40.

_____. Reply to my Critics. In: ALLEN, A.; MEDIETA, E. (Ed.). **From Alienation to Forms of Life: The Critical Theory of Rahel Jaeggi**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2018b. p. 188-236.

KELLY, M. **Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate**. Massachusetts: MIT Press, 1994.

FRASER, Nancy. **Unruly practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

_____. False Antitheses. In: NICHOLSON, L. J. (Org.). **Feminist Contentions**. New York: Routledge, 1995a.

_____. Pragmatism, Feminism, and the Linguistic Turn. In: NICHOLSON, L. J. (Org.). **Feminist Contentions**. New York: Routledge, 1995b.

_____. **Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” condition**. New York: Routledge, 1997.

_____. Um Futuro do Marxismo. Tradução de Dina Lida Kiroshita. **New Politics**, Canadá, v.4, p.95-98, 1998.

_____. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. **Revista Estudos Feministas**, [S.l], vol.15, n.2, 2007. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v15n2/a02v15n2.pdf>> Acesso em 29 jun. 2019.

_____. Reconhecimento sem Ética. **Lua Nova**, São Paulo, n. 70, p. 101-138, 2007.

_____. **Adding Insult to Injury: Nancy Fraser debates her critics**. New York: Verso, 2008.

_____. O feminismo, o capitalismo e a astúcia da História. Tradução de Anselmo da Costa. **Revista Meditações**, Londrina, v. 14, p. 11-33, jul/dez, 2009.

_____. **Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis**. New York; London: Verso, 2013.

_____. Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory. In: BARGU, B.; BOTTICI, C. (Ed.). **Feminism, Capitalism, and Critique: Essays in Honor of Nancy Fraser**. New York: Palgrave MacMillan, 2017.

_____; HONNETH, A. **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**. New York; London: Verso, 2003.

_____.; NICHOLSON, L. **Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism**. NICHOLSON, L. J. (Ed.). **Feminism/Postmodernism**. New York: Routledge, 1990.

_____. **Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World**. New York: Columbia University Press, 2010.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. O que são as luzes? In: **Ditos e escritos II – arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 335-351.

_____. **Vigiar e Punir: Nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2014.

HABERMAS, J. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1984.

_____. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. v. 1 e 2 Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. **A Inclusão do Outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002a.

_____. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

_____. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 2003.

_____. Teoria do Agir Comunicativo. HABERMAS, J. **Teoria do Agir Comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social**. Tradução Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. **A Nova Obscuridade**. Trad. Luiz Repa. Editora Unesp, São Paulo, 2015.

HOLUB, R. **Jürgen Habermas Critic in Public Sphere**. Routledge, New York, 1991.

HONNETH, A. **Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life**. Columbia University Press, New York, 2011.

_____. **Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra**. Jürgen Habermas: 70 anos, Rio de Janeiro, nº 138, p. 9-32, julho/setembro 1999.

_____. **Uma Patologia social da razão: Sobre o legado da Teoria Crítica**. In: Teoria Crítica Org. Fred Rush. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2008.

_____, **Recognition or redistribution? Changing perspectives on the moral order of society.** Theory, Culture & Society, London, n.2, 3, p.43-55, 2001.

HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e Teoria Crítica. In: **Os pensadores.** v.16. São Paulo: Nova cultural, 1991.

KELLY, M. **Critique and Power.** Massachusetts: MIT Press, 1994.

LUBENOW, J. A. As críticas de Axel Honneth e Nancy Fraser à filosofia política de Jürgen Habermas. **Veritas**, Porto Alegre, v. 55 n. 1 jan./abr. 2010 p. 121-134.

MATTOS, P. **A sociologia política do reconhecimento:** As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006.

MARX, K. **O Capital:** crítica da economia política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MARX, K. ENGELS, F. **A ideologia alemã.** São Paulo: Editora Boitempo, 2007.

MC CARTHY, T. Translator's Introduction. In: HABERMAS, J. **Communication and the Evolution of Society.** Boston: Beacon Press, 1979.

_____. Review of Fraser and Honneth. **Ethics: an International Journal for Moral Philosophy**, p.397-402, jan., 2005.

_____. **The Critical Theory of Jürgen Habermas.** Massachusetts: The MIT Press, 1981.

NOBRE, M. **Curso Livre de Teoria Crítica.** 3. ed. São Paulo: Papirus Editora, 2011.

NOBRE, M. REPA, L. **Habermas e a Reconstrução.** São Paulo: Papirus, 2012.

OUTHWAITE, W. **Habermas, a Critical Introduction.** California: Stanford University Press, 2009.

PINTO, C. **Nota sobre a controvérsia Fraser – Honneth informada pelo cenário brasileiro.** Lua Nova, São Paulo, CEDEC, n.74,p.35-58, 2008.

REPA, L. **A transformação da filosofia em Jürgen Habermas.** São Paulo: Esfera Pública, 2009.

_____. Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstutivo na Teoria Crítica. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**, p. 13-27, jan-jun, 2016

RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade.** São Paulo: Martins, 2007.

RUSH, F. **Teoria Crítica.** São Paulo: Ideias e Letras, 2008.

SOUZA, J. C. (Org.). **Filosofia, racionalidade, democracia:** Os debates Rorty Habermas. São Paulo: Editora Unesp, 2005.