



C S O
- N L
I N E

REVIS TA
ELETRÔNICA
DE
CIÊNCIAS
SOCIAIS

DOSSIÊ:

CRÍTICA, CRISE E
TEORIA SOCIAL
HOJE

N. **37**
2023

ISSN 1981 2140

CSOnline

Revista Eletrônica de Ciências Sociais

EQUIPE EDITORIAL

Alina Pacheco Govêa
Carlos Eleonay Meirelles Garcia
Eric Barbosa Fraga
Gustavo Gabaldo Grama de Barros Silva
Izabella Barcellos Faria
Jaqueline Ferreira de Souza
Lara Bortolusci Leporati
Mariane Rodrigues Silva
Mário Henrique de Campos Ramalho
Suzane Carvalho Domingos
Thaís Ragone Azevedo

REVISÃO

A responsabilidade final sobre a revisão dos textos da CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais é dos próprios autores.

PROJETO GRÁFICO

Raquel Medeiros

CAPA

Suzane Carvalho Domingos

CONSELHO CONSULTIVO

Cássio Brancalione (UFFS)
Diogo Tourino (UFV)
Eduardo Salomão Condé (UFJF)
Eduardo Magrone (UFJF)
Elizabeth Pissolato (UFJF)
Euler David Siqueira (UFJF)
Fátima Tavares (UFBA)
Francisco Colom González (IFCSIC/Espanha)
Inácio Manuel Cruz (FIC)
Ignácio Godinho Delgado (UFJF)
Jessé Souza (UFJF)
João Dal Poz Neto (UFJF)
José A. Figueiredo Santos (UFJF)
Juliana Anacleto (UFMG)
Jurema Gorski Brites (UFMS)
Leonardo Andrada (UFJF)
Marcela Beraldo (UFJF)
Marcelo Camurça (UFJF)

Octávio Bonet (UFRJ)

Paulo Fraga (UFJF)

Raul Francisco Magalhães (UFJF)

Rogéria Campos (UFJF)

Rubem Barboza Filho (UFJF)

Sumário	
Nota Editorial	6
Eric B. Fraga	
Dossiê Crítica, crise e teoria social hoje	
Apresentação	
Ana Livia Castanheira, Felipe Maia	7
Crisis, crisis, crisis: La normalización de la crisis y el trabajo de la crítica	
Rodrigo Cordero	11
A inospitalidade da crítica filosófica	
Mirian Monteiro Kussumi	24
Representações da crise e da crítica no lado lunar da modernidade capitalista: comentários sobre o livro de Rodrigo Cordero	
Paulo Henrique Martins	41
Hannah Arendt: diante da fragilidade do mundo, a modéstia do crítico	
Ana Livia Castanheira	58
Crítica, crise e reconstrução em Habermas: Um diálogo com Rodrigo Cordero	
Felipe Maia	83

Esta edição especial é composta por um dossiê muito rico e importante para as Ciências Sociais e a Teoria Social. Decidimos publicar esta edição 37, em meio aos dossiês aprovados durante o ano passado, por se tratar de uma questão indispensável para pensarmos o campo das Ciências Sociais e suas diversas crises. Quando postos de frente às crises, o que faremos?

Esta edição também é especial por marcar o fim de mais um ciclo para a CSOnline, eu e meu caro colega Carlos Eleonay estamos nos despedindo dos cargos de editor-chefe. Abrindo as portas para uma nova *era* na revista e para aqueles que seguiram ocupando estes cargos. Tenho apenas a agradecer por meu tempo enquanto editor-chefe seguindo os paços das queridas Luiza Cotta e Laura Mostaro, tarefa essa que não foi fácil, mas espero tê-la desempenhado da melhor maneira possível.

Atuar como editor-chefe se mostrou um trabalho mais complicado do que o encomendado, um grande desafio que eu e Carlos enfrentamos de cabeça erguida e coração aberto a sempre desempenhar o melhor trabalho que era possível em meio a dissertações, qualificações, defesas, docência, nossas vidas e o trabalho. Uso esse espaço para reforçar a importância do trabalho desempenhado por todo corpo editorial da revista, este, assim como grande parte do trabalho acadêmico, não é remunerado. Um cenário que espero e sonho que mude em breve.

Claro, não existe editor-chefe sem uma equipe e que, sem eles, obviamente essa edição (e várias outras) não seriam possíveis. Agradeço à Suzane, Gustavo, Alina, Izabela, Jaqueline, Thaisa, Jaquelline, Mariane, Bianca e Samuel. Agradeço em especial Suzane, Lara e Mário, que trabalharam ativamente nesta edição.

A todos, todas e todes, agradeço imensamente pela possibilidade de contar com vocês em mais um número da CSOnline. Agradeço imensamente a todos que fazem e fizeram parte do corpo editorial da revista durante meu tempo enquanto editor chefe.

Boa leitura,

Eric B. Fraga.

Editor Executivo da Revista CSOnline.

Crítica, crise e teoria social hoje

Ana Livia Castanheira¹

Felipe Maia²

A relação entre crítica e crise é antiga e tem sido um dos eixos em torno do qual se desenvolve a teoria social. Nela, a interpretação de tendências e processos históricos de transformação soma-se à avaliação de problemas postos no presente e possibilidades de desenvolvimento futuro, conjugando dimensões descritivas, interpretativas, explicativas e avaliativas, que em outros trabalhos podem se apresentar em separado. Nesse esforço, as crises oferecem pequenos laboratórios para o conhecimento de problemas e contradições que podem ficar ofuscados em momentos rotineiros. Por outro lado, a própria definição de uma situação como de "crise" pode ser em si uma observação crítica e não se deveria descartar a possibilidade de que sejam justamente observações desse tipo que possam desencadear as crises. Compartilhando uma origem etimológica comum, que remete à palavra grega "krino", esse par conceitual tem sido objeto de intensa reflexão. Na verdade, são muitos os desafios e problemas envolvidos na tentativa de pensar crítica e crise. Em que medida um conceito de crise requer uma distinção com períodos de normalidade? Onde se apóiam os críticos para justificar suas enunciações? Teriam as crises causas objetivas? Seriam as críticas apenas o resultado de avaliações subjetivas? Será que as crises se tornaram normalizadas nas sociedades contemporâneas? Teria a crítica perdido sua capacidade de sensibilizar o público? Será que

¹Doutora em Ciências Sociais (2023) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Possui bacharelado e mestrado na mesma área pela Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: ccastanheiraana@gmail.com.

²Felipe Maia é sociólogo, professor no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e pesquisador do CNPq. É autor do livro "A economia imaginada do capitalismo agrário" (UFJF, 2021) e de artigos em revistas científicas. É co-coordenador do grupo de pesquisa "Metamorfoses da sociologia" (CNPq) e do Grupo de Estudos em Teoria Social. Tem atuação nas áreas de teoria social, sociologia dos intelectuais, sociologia histórica e sociologia do conhecimento. Email: felipe.maia@ufjf.br.

esses conceitos ainda ficam de pé em uma época de riscos, tragédias e conflitos duradouros?

O dossiê que organizamos procura lidar com algumas dessas questões, a partir do debate que foi organizado em 2022 quando do lançamento do livro “Crise e crítica: sobre as frágeis fundações da vida social”, do sociólogo chileno Rodrigo Cordero, publicado no Brasil pelo Ateliê de Humanidades. Naquela ocasião, reunimos sociólogos e filósofos brasileiros para conversar com o autor sobre sua obra. Algumas dessas intervenções foram reelaboradas em formato escrito para esse dossiê. O livro de Cordero tem grandes méritos, pois permite organizar com clareza a discussão sobre os desdobramentos desse par conceitual na teoria social contemporânea, constituindo assim uma história dos conceitos que serve, ela mesma, a um propósito teórico. A exploração dessa *démarche* conceitual permite avaliar as dificuldades e as contribuições de autores e autoras diversos e o desenho da própria compreensão de Cordero. Ele procura observar no movimento dos conceitos as pistas do movimento das forças sociais, seus conflitos e suas formas de interpretação. Ao mesmo tempo vê na crise um índice de fragilidade de uma vida social que não pode contar com fundamentos permanentes, mas que justamente por isso é capaz de se transformar e de dar lugar ao trabalho reflexivo da crítica.

O livro oferece uma contribuição importante a um campo de estudos que preferimos chamar simplesmente de teoria social, para abrigar inscrições e trajetórias disciplinares diversas que podem tomar como referência as ciências sociais, mas também a filosofia e a história. Trata-se, antes de tudo, de uma tentativa de tomar como um objeto de pensamento um conjunto de relações entre processos, formas de estruturação e de conhecimento da vida social, sem a pretensão de constituí-los enquanto totalidades objetivadas. A pesquisa com e sobre os conceitos oferece um ponto de apoio fundamental, pois permite explorar como certas interpretações e modos de ver podem ser cristalizadas em formas conceituais. Como argumenta Cordero, conceitos são “formas

sociais”, que contém elementos de uma experiência que se passa “no meio da vida social” e que estabelecem um “horizonte de relação com o mundo” (Cordero, 2022, p. 32). As ambigüidades, as imagens borradas, não seriam assim resultado de um trabalho precário de conceitualização, mas traços de uma experiência ao mesmo tempo conflitiva e aberta, que permite compreender a fragilidade do mundo social e sua possibilidade de mudança. A reflexão sobre os conceitos ganha então um valor metodológico, tornando-se não só um instrumento para a pesquisa, mas um objeto de pesquisa em seu direito próprio. Ao mesmo tempo, abre-se a possibilidade de uma atitude crítica e reconstrutiva que transcende a pura objetivação e não deixa de procurar no trabalho sobre os conceitos formas melhores de autoentendimento das sociedades sobre si mesmas que nos ajudem a lidar com as crises e problemas sociais.

Os artigos aqui reunidos discutem o livro em alguns de seus temas principais. Iniciamos o dossiê com um artigo de Rodrigo Cordero que desenvolve o tema da crise um pouco além do já apresentado em seu próprio livro, procurando conjugar uma recuperação crítica do conceito de crise para estudar a pluralidade das formas pelas quais as sociedades visibilizam ou ocultam seus conflitos ou excessos estruturais, inclusive quando parecem normalizar a crise.

O artigo de Miriam Kussumi explora a maneira como este livro promove, para além dos conceitos de crise e crítica, uma reflexão sobre a relação entre a Filosofia e a Sociologia. A autora chama atenção para a relação entre um saber teórico crítico normalmente vinculado à filosofia e produções de ciências empíricas, para questionar acerca do motivo que levou a filosofia a se afastar de domínios que lidam com a realidade material e empírica. Daí apontar para a “inospitalidade da crítica filosófica”. Ela, então, procura demonstrar que a separação entre filosofia e sociologia se apresenta como um falso dilema, tendo em vista que essas disciplinas, assim como os conceitos de crise e crítica, encontram-se interrelacionadas e se favorecem mutuamente.

O artigo de Paulo Henrique Martins conecta a discussão da relação entre crítica e crise com a construção de um imaginário que emerge das fronteiras da modernidade ocidental e que põe em questão categorias de pensamento que hierarquizam e discriminam, repensando assim os fundamentos da crítica em conexão com um propósito de justiça epistêmica.

Ana Livia Castanheira propôs em seu artigo pensar o intelectual, um ator que encontra-se implicado entre crises e críticas. Assim, em uma reação à leitura que Cordeiro apresenta de Hannah Arendt e sua concepção de fragilidade do mundo, a autora sugere a qualidade de *flâneur* do intelectual, capaz de operar em um ritmo diferente dos demais, se afastar do fluxo incessante das atividades cotidianas e simplesmente parar para pensar a respeito do que ocorre ao seu redor. Ela aponta ainda para a modéstia do papel do intelectual diante do mundo e de suas crises, um papel que consiste em ser guardião do “in-between”: o frágil espaço entre os homens, que os une e os separa simultaneamente, no qual a humanidade pode expressar sua condição máxima que é, conforme Arendt, a pluralidade.

Já Felipe Maia propõe um debate centrado na relação entre crítica e crise na obra de Jürgen Habermas. O autor discute em que medida a formulação habermasiana pode dar conta de aspectos mais “ativos” da noção de crítica, para além da reação a momentos de crise, sugerindo que há um conjunto de aberturas na obra de Habermas para pensar momentos mais criativos do uso da linguagem e da crítica, sem perder a vinculação da crítica com um objeto historicamente definido e com um espaço comunicativo de troca de razões. Ele sugere que a concepção de Habermas a respeito da relação entre filosofia e crítica social encontra guarida na visão que este autor desenvolveu da atuação de intelectuais na esfera pública, incluindo aí sua própria *persona* pública.

Boa leitura!

Crisis, crisis, crisis: La normalización de la crisis y el trabajo de la crítica¹

Rodrigo Cordero²

Muy buenas tardes a todas y todos. Deseo comenzar agradeciendo a los colegas del Atelier de Humanidades, André Magnelli, Alberto de Farias y Felipe Maia por hacer posible mi visita a Brasil en el marco de la presentación de la traducción de mi libro *Crítica y Crisis* (publicado originalmente en inglés el año 2017).

Al ver la edición del libro en portugués, no puedo dejar de sentir una enorme alegría por la oportunidad que la traducción me brinda de establecer un diálogo con colegas y estudiantes en Brasil. Los libros siempre adquieren nueva vida en estos diálogos y uno como autor se encuentra con lecturas y perspectivas que le brindan nuevos aprendizajes, descubrimientos y áreas de indagación: cosas no vistas, textos no leídos, problemas no pensados. Me gusta pensar los libros como ensayos inconclusos, ejercicios para desafiar los propios hábitos de pensamiento. Más que una teoría coherente y sistemática (estoy lejos de ser un pensador sistemático o alguien que pretenda ofrecer una “gran” teoría), el libro está construido como un conjunto de hebras que se superponen e intersectan, dejando innumerables cabos sueltos. Si me permiten la imagen, me gusta pensar el *Crisis y Crítica* –y la relación entre ambos conceptos– como un tejido inacabado.

Por eso mismo, además de alegría por la traducción, no puedo dejar de sentir ansiedad debido a una serie de cosas que pensé, abordé y escribí en el libro y que ahora preferiría pensar, abordar y escribir de otra manera. No obstante, creo que el libro contiene algunas ideas que vale la pena considerar en el contexto de nuestra necesidad de

¹ Conferência realizada no lançamento virtual da tradução de seu livro “Crise e Crítica: sobre as frágeis fundações da vida social”

² Profesor Titular de Sociología en la Universidad Diego Portales. Ha sido profesor visitante en The New School for Social Research y Birkbeck College, y distinguido como miembro del Institute for Advanced Study en Princeton. Su investigación se ubica en la intersección entre teoría crítica, sociología política y estudios socio-legales, teniendo un foco temático en crisis sociales y conflictos normativos, relaciones entre neoliberalismo y ley, imaginarios legales y culturas jurídicas, y sociología de la democracia y de las constituciones. Además de numerosos artículos, es autor de los libros *Crisis and Critique: On the Fragile Foundations of Social Life* (Routledge, 2017) y de *La fuerza de los conceptos: Ensayos en teoría crítica e imaginación política* (Metales Pesados, 2021).

confrontar, especialmente en el contexto latinoamericano, las formas actuales de las crisis sociales y los desafíos que estas plantean para nuestra comprensión de la crítica como una práctica social, política e intelectualmente situada.

I. Un mundo sin fundamento: La fragilidad de lo social

El problema general que cruza el libro *Crisis y Crítica* es la interrogante acerca de la fragilidad constitutiva de lo social, o más específicamente la fragilidad de los órdenes sociales modernos. Con fragilidad me refiero a la experiencia de vivir en un mundo que, debido a su constitución relacional y pretensión de creciente autonomía de sus prácticas e instituciones, carece de una identidad sólida o de un principio esencial que garantice el orden. Si bien las sociedades modernas han buscado en la unidad de la nación, la racionalidad de la técnica, la soberanía de la voluntad popular, la autorregulación del mercado o la autoridad del Estado un sustrato en el cual anclar los fundamentos de la vida en común, la condición de fragilidad es una constante que se expresa con particular fuerza en momentos de crisis y dislocación: es decir, como decía Marx, cuando se vuelve evidente el hecho de que la “sociedad no es un cristal sólido”.

Permítanme emplear una imagen conceptual para evocar algunas preguntas e inquietudes sobre el fenómeno de la crisis las que pueden resultar productivas, además, para reflexionar acerca del trabajo de la crítica en tales momentos. Se trata de un extracto de los primeros párrafos del libro *La posesión de Loudun*, del historiador y antropólogo francés Michel de Certeau. Publicado el año 1970, el libro reconstruye la historia de un conjunto de exorcismos realizados a unas monjas ursulinas, en una pequeña localidad francesa entre los años 1632 y 1640. El libro tiene varias cualidades, pero la que me interesa resaltar es el particular estilo de escritura que de Certeau allí despliega. El libro es un ensamble de escenas y cada capítulo es una suerte de videoclip compuesto por pequeñas viñetas que recorren espacios concretos (el museo, la plaza de la ciudad, los claustros) para intentar reconstruir, a partir de tales escenas, la experiencia social, estética, afectiva y metafísica de lo ocurrido con los exorcismos.

Las escenas que desarrolla De Certeau en el libro operan como pequeñas "máquinas ópticas" las que, más que elaborar una definición de un concepto o una teoría explicativa de lo que ocurre, buscan producir sentido a partir del ejercicio de tejer la multiplicidad de objetos, prácticas, ideas, mitos, lazos y tensiones que caracterizan y dan forma a un fenómeno tan complejo, y siempre tan elusivo, como las crisis sociales.

Pido su paciencia para leerles el pasaje con el cual comienza el libro de Michel de Certeau; prometo que vale la pena:

Usualmente lo extraño circula discretamente bajo nuestras calles. Pero basta una crisis para que, de todas partes, como desbordado de su cauce por el caudal subterráneo, levante las tapas que mantenían cerradas las alcantarillas e invada los sótanos, y luego las ciudades. Nos sentimos sorprendidos cada vez que lo nocturno se abre brutalmente a la luz del día. Y, sin embargo, ello revela la existencia de lo que está abajo, una resistencia interna que nunca se debilita. Esta fuerza al acecho se filtra en las tensiones de la sociedad a la que amenaza. De repente, las agudiza, empleando los mismos medios y recorriendo los mismos trayectos, pero al servicio de una "inquietud" inesperada, que viene de más lejos; rompe las barreras; desborda las canalizaciones sociales; se abre caminos que dejaran, una vez que haya pasado y cuando la marea se haya retirado, otro paisaje y un orden diferente.

¿Es la invasión de algo nuevo o la repetición de un pasado? El historiador nunca sabe cómo contestar, ya que renacen mitologías que dan expresión a ese desarrollo de lo extraño, como si dicha expresión estuviera preparada para este súbito crecimiento. Estos lenguajes de la inquietud social parecen también negar los límites de un presente y las condiciones reales de su futuro. Así como las cicatrices dan a las nuevas enfermedades el mismo lugar que tenían en las anteriores, muestran por adelantado sus signos y su localización en una huida (¿o en un regreso?) del tiempo. De ahí viene ese carácter inmemorial que se asocia a las irregularidades de la historia ... el fondo oscuro de una inseguridad, una "singularidad" latente, descubierta en la continua multiplicidad de los acontecimientos.

En el pasado, estos movimientos extraños frecuentemente se han presentado con la forma de lo diabólico. En las sociedades que dejan de ser religiosas o que no lo son, presentan otra cara. [Estos movimientos] revelan una incertidumbre cuya expresión misma se convierte en un objeto de pánico y de represión. Afirman la existencia de un hueco que tratan de llenar con los medios de los que disponen, religiosos todavía.

Hay grupos enteros que ya no están seguros de las “evidencias” que no podían probar, pero que suponían un orden social y una organización de valores. ¿A que recurrirán, entonces, para salir de esas perturbaciones intolerables? ¿Como sustituir con tierra firme las certezas socavadas por la sospecha, los recursos que se vuelven increíbles o las situaciones carentes de sentido?

La crisis “diabólica” tiene el doble significado de revelar el desequilibrio de una cultura y de acelerar el proceso de su mutación. No es solo un objeto de curiosidad histórica. Entre otras cosas, es la confrontación de una sociedad con las certezas que pierde y con las que quiere ofrecerse. Toda estabilidad se apoya en equilibrios inestables desplazados por cada intervención destinada para afianzarlos” (DE CERTEAU, 2012, p. 15 – 16)

Aunque centrado en lo distintivo y problemático que resulta para la investigación histórica el fenómeno de la “crisis diabólica” como signo de las tensiones que experimentan sociedades tironeadas entre impulsos religiosos e impulsos seculares, este largo fragmento –me parece– ofrece claves muy interesantes para elucidar aspectos distintivos del fenómeno de la crisis en particular y de la fragilidad de lo social en general.

El primer aspecto dice relación con una serie de tensiones que se articulan y movilizan cuando una sociedad se confronta con la aparición de un fenómeno que altera la regularidad del orden y las certidumbres en las que descansamos cotidianamente. Entre ellas, la tensión entre la superficie y lo subterráneo; lo visible y lo oculto; el orden y el desorden; lo normal y lo extraño; la contención y el desborde; las certezas y las incertidumbres; la repetición y lo nuevo; la estabilidad y la inestabilidad; la continuidad y la ruptura; la experiencia y la expectativa. Es por esta razón que la crisis siempre se nos presenta y es vivida de manera liminal, es decir, como correlato discursivo, material y afectivo de las tensiones, contradicciones y divisiones que estructuran el espacio social. En efecto, la crisis emerge, circula, se cuela y amplifica a través de esas fisuras ya existentes. Pero también las profundiza y brinda nuevas formas. Si bien es cierto que solemos decir que las crisis son un fenómeno recurrente y no un evento excepcional, especialmente en las sociedades capitalistas, cada crisis –tal como dice de Certeau– nos deja un “paisaje diferente”. Puesto que, como apunta Arendt, “en toda crisis se destruye una parte del

mundo, algo común a todos” (ARENDR, 2006, p. 175). Las huellas que dejan las crisis abundan en las memorias personales y en los relatos colectivos, pero también sus efectos se acumulan como sedimentos en el espacio socio-material en el cual se despliega la existencia en común. Se podría decir –sin temor a exagerar– que las crisis siempre producen un archivo con una variedad de capas afectivas, temporales, físicas, discursivas; dejan un registro acerca de nuestras formas de vida y sus perplejidades.

El segundo aspecto dice relación a la dimensión epistémica de la crisis, es decir, el hecho de que existen situaciones que “revelan” cosas no vistas, dinámicas subterráneas o prácticas establecidas no tematizadas, cuya existencia y reproducción irreflexiva se torna problemática porque amenaza las bases de funcionamiento cotidiano de las instituciones, porque colisiona con valores o principios que a los que adherimos, o porque generan impactos destructivos y patologías en las formas de vida. En este sentido, las crisis abren una brecha de contingencia que pone en cuestión los arreglos sociales y sus fuentes de certidumbre. En efecto, las crisis nos fuerzan a buscar respuestas para resolver problemas que en la práctica desafían los criterios en los que comúnmente descansamos para encontrar tales respuestas. La crisis es un proceso social abierto de problematización a través del cual la sociedad se transforma a sí misma en un objeto de reflexión y observación. De esta forma, se plantea la cuestión no sólo acerca del cómo conocer y gobernar un fenómeno que pone en cuestión las categorías de conocimiento y las capacidades de control, sino que la pregunta acerca de la manera en que la sociedad se representa y hace inteligible –a través de qué discursos, recursos y explicaciones– en esos momentos de derrame, dislocación y exceso. Después de todo, las crisis sociales se tematizan y encarnan comunicativamente en distintos lenguajes y saberes que se trasponen, por lo que se tornan en verdaderos campos de fuerza en los que se ponen a prueba las posibilidades de producir sentido e interpretación del mundo. Lo que esto indica es que, como sugiere de Certeau, “toda estabilidad se apoya en equilibrios inestables desplazados por cada intervención destinada para afianzarlos”.

El tercer aspecto que deseo rescatar del fragmento de Michel de Certeau consiste en lo que propongo llamar la “textura” moral o

normativa de la crisis. Años atrás Habermas recordaba que identificar un problema social en términos de crisis ya implica atribuirle un sentido normativo (ver Cordero, 2014). La razón es que la identificación de la crisis inmediatamente demanda hacerse cargo de comprender sus causas, así como de abordar sus efectos no sólo a nivel sistémico o estructural, sino que sus efectos –muchas veces devastadores– a nivel de las experiencias concretas de las personas en sus mundos de la vida. En este sentido, tanto el diagnóstico como las formas de salida a las crisis conlleva la apelación a principios normativos. Las personas responden a las crisis movilizando, justificando y contestando valores y normas por medio de los cuales se pone en cuestión el estado existente de cosas y se imaginan otras posibilidades o cursos de acción transformadora. El punto relevante es que, paradójicamente, muchas veces las propias situaciones de crisis (y las respuestas sociales y políticas que buscan resolverlas) contribuyen a poner en cuestión y a devaluar tales principios, o bien bloquean la disponibilidad de recursos normativos para evaluar y responder críticamente. En efecto, “en la confrontación de una sociedad con las certezas que pierde y con las que quiere ofrecerse”, se acentúan las disputas normativas acerca de las formas institucionales y los valores que definen distintas concepciones de sociedad. A este respecto, las situaciones de crisis nos abren un espacio para explorar las incertidumbres normativas que ellas gatillan y las múltiples luchas por definir la forma de lo normativo en la sociedad (Cordero, 2020). Es precisamente por ello que las crisis contribuyen a visualizar la imposibilidad de clausura normativa de la sociedad en un principio o valor último.

Las crisis nos confrontan con la fragilidad de los fundamentos de lo social. Pero esta constatación no debería llevarnos a intentar ir en busca de tales fundamentos a la Habermas. Me parece que el camino más interesante para la teoría crítica está precisamente en explorar lo que ocurre en aquellos momentos en que los sujetos se confrontan con la contingencia, contradicciones e historicidad de esos fundamentos; es decir, aquellos momentos en que reaparece la *inquietud ontológica* acerca de qué constituye la sociedad, la *tematización práctica* de cómo funciona y la *discusión normativa* sobre cómo debería ser. Así planteada, la pregunta acerca de los fundamentos de lo social nos confronta no tanto con un problema filosófico abstracto, sino que con procesos concretos de

problematización colectiva y de reflexión normativa. Es en este marco que me parece importante poner atención a la manera en que en las crisis se movilizan y consolidan, ponen en disputa y estabilizan definiciones de lo social.

II. La normalización de la crisis

Cuando comencé a trabajar en el proyecto del libro *Crítica y Crisis*, alrededor del año 2007, comenzaban a cristalizar los síntomas de la grave crisis financiera que arrasó a gran velocidad con numerosos sectores de la economía global y tuvo efectos devastadores sobre la vida cotidiana de millones de personas. Junto con la destrucción de valor económico, la dislocación de los mercados, el aumento estratosférico de la deuda pública, la dolorosa pérdida de trabajos, hogares y ahorros, y la precarización social producida por las políticas de austeridad, la crisis visibilizó las fragilidades ocultas del capitalismo neoliberal y los efectos corrosivos que la expansión de la racionalidad tecno-financiera tiene en la operación de las instituciones públicas y prácticas de gobierno, así como en la vida cotidiana de las personas.

Además de esta cualidad reveladora, la crisis también contribuyó a impulsar un proceso de renovación de la crítica al capitalismo a través de una pluralidad de movimientos y luchas sociales que problematizan la naturalización de las desigualdades, la concentración de la riqueza, la destrucción ecológica y la degradación de la democracia. En este contexto, sin embargo, la teoría social parecía paradójicamente desacoplada de lo que estaba ocurriendo pues, mientras el discurso público se saturaba con una heterogeneidad de diagnósticos de la crisis, el concepto mismo había abandonado el lenguaje de sociólogos y filósofos sociales en el Norte Global, quienes, desencantados de la negatividad de la teoría crítica y categorías marxistas totalizantes, señalaban que la “crisis” ya no era una semántica capaz de capturar las complejas dinámicas sociales de la globalización capitalista. En efecto, parte de la inquietud inicial del libro tenía que ver con entender qué es lo que había ocurrido con el concepto de crisis en la teoría social contemporánea, para lo cual me parecía necesario, metodológicamente hablando, comenzar por rastrear las huellas de esa “crisis del concepto crisis”.

Desde que Marx teorizara la inmanencia de las crisis en la dinámica capitalista y la permanente inestabilidad que ellas producen en la existencia social, el concepto mismo de crisis ha perdido fuerza crítica en las ciencias sociales. No cabe duda de que las ciencias sociales han sido tremendamente exitosas en producir investigación empírica a partir, sobre y en torno al fenómeno de la crisis, sin embargo, ello no ha impedido que la crisis misma se haya transformado en un cliché y categoría auto-explicativa para dar cuenta de cualquier forma de cambio sociohistórico, o bien para simplemente señalar la naturaleza crónica de los problemas sociales. Sin embargo, el tono normalizante del lenguaje de la crisis no es simplemente un resultado intelectual de sus epígonos; también se corresponde con la multiplicación de las crisis como el ruido de fondo del capitalismo contemporáneo y la forma desde la cual un número creciente de individuos y grupos experimentan la vida cotidiana. Es decir, la vivencia de la crisis como el estado normal de cosas.

La premisa base del libro es que la normalización de la experiencia de la crisis no debería ser razón para desechar el concepto. Por el contrario, es precisamente cuando la crisis experimenta su mayor grado de normalización que el concepto, en vez de ser fijado por una definición o reemplazado por otra semántica de moda, debería ser desplegado críticamente. Y esto significa, como sugería Derrida, plantear algunas preguntas simples pero necesarias: ¿Quién está hablando de la crisis? ¿Quién habla más sobre ella ahora? ¿Dónde? ¿A quién? ¿De qué forma? ¿En vista de qué efectos y de qué intereses? ¿Sobre la base de qué representaciones? En el contexto de una forma de capitalismo que exagera la propagación granular de situaciones de crisis en diversas escalas, el ejercicio de formular, repetir y localizar estas preguntas es fundamental para trazar el movimiento, la circulación y la operación conflictiva del concepto en la realidad social. Pero también (ver Cordero y Chernilo, 2010) para desplazar el foco de atención desde el desarrollo de una teoría general de la crisis hacia el estudio de la pluralidad de formas a través de las cuales las sociedades modernas visibilizan (aunque también ocultan) sus conflictos, excesos y problemas estructurales; tematizan (aunque también naturalizan) sus manifestaciones, causas y consecuencias; y prefiguran (aunque también bloquean) modos de acción, intervención y exploración de alternativas.

En la medida en que las crisis contribuyen a hacer visible la fragilidad de las instituciones y los límites de los principios que las organizan, nos confrontan con una experiencia altamente paradójica: por un lado, el reconocimiento de la constructibilidad, contingencia y plasticidad del mundo social y, por otro, la expectativa de encontrar bases, ojalá sólidas, que le proporcionen sentido, estabilidad y durabilidad. Vista desde este ángulo, la crisis no es simplemente un acontecimiento que disloca externamente el orden de cosas sino que un proceso social de problematización a través del cual la sociedad, o sectores dentro de ella, se transforma a sí misma en objeto de reflexión y crítica al hacer legibles los problemas estructurales y contradicciones internas que los arreglos institucionales reproducen cotidianamente. Pero, además de este componente reflexivo, la crisis también es un espacio de acción social por cuanto demanda respuestas a problemas objetivos y, en consecuencia, gatilla modalidades de intervención política, técnica y normativa en la sociedad. En este sentido, la crisis adquiere forma en los esfuerzos por gobernarla —por cuanto la definición de lo que está en crisis, el diagnóstico de lo que ha salido mal y las propuestas de cómo salir de ella se convierten en un objeto de disputa—, así como en la experiencia corporizada de los sujetos que sufren sus efectos —por cuanto allí las crisis dejan marcas que delinear la fisonomía de los mundos sociales que habitamos, sea porque bloquean las competencias para crear y mantener lazos sociales significativos o porque activan modos de creatividad y resistencia colectiva (Cordero, Mascareño y Chernilo, 2017).

A partir de esta dualidad, el libro trabaja la relación entre la experiencia de la crisis y la práctica de la crítica, no para demostrar su unidad indisoluble (tal como tienden a suponer la filosofía cuando asimila la crisis al *epoché* que posibilita epistemológicamente la reflexión crítica, o la teoría crítica cuando le asigna un valor normativo superior al momento de ruptura social), sino que para explorar las implicancias de su divorcio en la vida social. En efecto, aunque las situaciones de crisis perturban el orden social y son campo fértil para su contestación, la crítica es quizás una de las primeras víctimas en tiempos de crisis. La hostilidad hacia ella tiende a ser justificada en virtud de la demanda por decisiones e intervenciones rápidas que restauren la “normalidad”, posición ante la cual la crítica queda situada como una empresa ineficaz, meramente negativa, que no

ofrece ninguna garantía práctica acerca de lo que se debe hacer. En tales circunstancias, el gobierno de la crisis se transforma, paradójicamente, en una manera de bloquear la tematización de los conflictos sociales y los potenciales de transformación de las condiciones que gatillan crisis y producen sufrimiento humano. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando la experiencia de una comunidad expuesta por décadas a los excesos químicos de procesos productivos es literalmente invisibilizada por la búsqueda ciega del desarrollo, cuando la introducción de medidas de austeridad es justificada como un costo doloroso para las personas pero técnicamente necesario para tranquilizar a los mercados, o cuando el imparable flujo de refugiados que escapan de la violencia y la miseria es procesado policialmente. En todos estos casos, el significado de la crisis se enmarca en una lógica de acción que reduce la contingencia y pluralidad de la realidad social a un presente unidimensional (“no existen alternativas”), delimitando el espacio de significados y opciones disponibles para los actores. Ello redundando no solo en una despolitización que domestica la experiencia de la crisis, sino que en la clausura del debate normativo acerca de cómo lidiar con los problemas que como sociedad hemos producido. En este marco, el desafío de la crítica no consiste en ofrecer soluciones o salidas a la crisis sino que en problematizar su sentido para hacerla inteligible: describiendo otras posibilidades que las respuestas a las crisis pasadas han borrado en el tiempo o que bien resultan impensables bajo las condiciones actuales; conectando la operación de dinámicas sociales altamente abstractas con la experiencia corporizada de las personas; y confrontando a las instituciones sociales con la historicidad de las normas a las que apelan pero que son incapaces de realizar.

Pero las perplejidades que acompañan a la relación entre crisis y crítica en las sociedades actuales no sólo se manifiestan en la *normalización* de la experiencia de la crisis, cuando ella es gobernada por un monólogo de respuestas tecnocráticas exentas de debate público y que paralizan la imaginación política. También cristalizan en la *hipertrofia* de la práctica de la crítica, cuando ésta se resguarda en ideales abstractos que le permiten operar con prescindencia de la realidad fáctica y validarse como un discurso moral que promete redención futura de los males del presente, pero en el camino devalúa las instituciones existentes porque no están a la altura de la propia

noción de lo que deberían ser. Enamorada del radicalismo de sus conceptos, la crítica corre el riesgo de replicar su opuesto: es decir, convertirse en una nueva fuente de superstición que reproduce las ilusiones de los discursos a los que se opone, al tiempo que su aparente radicalismo contribuye a exacerbar la fragilidad de la vida social al desmantelar sus instituciones como si fueran edificios sin cimientos.

III. El trabajo de la crítica

La traducción de *Crisis and Critique* al portugués, aparece en un momento en que estas tendencias se han agudizado y mutado de la mano de la crisis sanitaria, económica y social desatada por la pandemia del COVID-19. Un momento en el cual experimentamos con especial fuerza la fragilidad de nuestros cuerpos y los límites inmunitarios de nuestras instituciones sociales para contener el virus y lidiar con sus efectos. Un momento en el que la crisis se multiplica y entrecruza con los desafíos políticos y dilemas normativos que el ascenso del extremismo de derecha y los autoritarismos plantean a la convivencia democrática; los desafíos que la aceleración de la catástrofe climática plantea a la sostenibilidad de la vida en el planeta; los desafíos que la extrema concentración de la riqueza plantea a la justicia social; y los desafíos que el brutal resurgimiento del etnonacionalismo, la guerra y la violencia estatal plantean a los derechos humanos.

Crisis, crisis, crisis... En este momento de multiplicación y amplificación de la crisis, en el que las esperanzas emancipadoras se van adelgazando, en el que las respuestas a las crisis refuerzan sus causas, y en el que las crisis más que abrir posibilidades de transformación reproducen formas de dominación y clausura de lo social, qué lugar le cabe al trabajo de la crítica. En cierta manera el propósito del libro consiste precisamente en abordar la normalización de la crisis como una estrategia para replantear la pregunta acerca de las formas contemporáneas de la crítica social.

En un contexto algo distinto, pero con dilemas igualmente apremiantes que los nuestros, Hannah Arendt advertía: “una crisis se convierte en desastre solo cuando respondemos a ella con juicios preformados, es decir, con prejuicios. Tal actitud no solo agudiza la crisis sino que nos hace perder la experiencia de realidad y la oportunidad para la reflexión que provee” (ARENDR, 2006, p. 175). Bien sabemos que cuando esto ocurre las mitologías pueden reaparecer y el orden dominante puede reestablecerse con renovada fuerza. En efecto, cuando la crisis se torna en el estado normal de cosas, allí también se acumulan la rabia, la desesperanza, la vulnerabilidad y el sufrimiento. La derecha radical, los movimientos neofascistas y los líderes populistas han sabido aprovechar esta configuración transformándola en fuente generativa de un tipo de crítica social altamente destructiva, la cual descansa en exacerbar el escepticismo hacia todo aquello que aparece como objetivo, externo y común, al servicio de fantasías racistas, nacionalistas y antidemocráticas que, vestidas con las ropas de una nueva moralidad, corroen la textura del mundo en común. Pero la alternativa al fanatismo de la destrucción, para emplear una expresión de Hegel, no es escapar hacia el fanatismo de la contemplación; ambas reifican y nos distancian de la realidad de la crisis. La práctica de la crítica muchas veces queda atrapada entre estos dos polos.

En este contexto, el desafío de la crítica social reside en leer las cicatrices y marcas dejadas por esos procesos destructivos en las vidas de muchas personas, y en tomarlas como guías para explorar futuros alternativos. Visto con la distancia que brinda el tiempo, uno de los aprendizajes a la base del libro –pero que no está suficientemente elaborado– está en reconocer que una teoría social crítica no puede concentrarse solamente en el potencial disruptivo de las crisis como medio para poner en cuestión los arreglos institucionales, saberes y prácticas que sostienen el orden social y las formas de dominación. La relevancia de la crisis también se juega en lo que podamos aprender de aquellos individuos y colectivos para quienes la experiencia de la crisis es el estado normal de cosas, y en particular de aquellas instancias en las que los actores se involucran en prácticas de resistencia cotidiana que desafían la normalización de la crisis y sus efectos al generar condiciones para cuidar, reparar y regenerar la textura del mundo en el que les toca vivir y morir.

La persistencia de la crisis a la que me he referido no es solo la persistencia de un modo de vida que normaliza la crisis en la experiencia cotidiana de los sujetos. Es también la persistencia de un espíritu crítico que se resiste a aceptar la lógica de clausura de lo social a la que lleva dicha normalización. En contra de la lógica de clausura, el objetivo de la crítica no es sancionar definiciones correctas, señalar caminos de salida o plantear estrategias para transformar la teoría en práctica. Consiste en sumergirse en las perplejidades del mundo y mantener el enigma de lo social abierto: problematizando los mitos y abstracciones que habitan nuestros hábitos de pensamiento, así como aquellos que se hacen carne en el funcionamiento de las instituciones en las cuales se organiza la vida en común; reconociendo la fragilidad del mundo en común y enjuiciando las formas de su destrucción; y explorando territorios para la agencia, imaginación y experimentación política con otras formas de vida.

Después de todo, la verdadera crisis se presenta ante la completa ausencia de crítica, cuando se impone la creencia de que la sociedad en que vivimos es un cristal sólido.

Referências

Arendt, Hannah (2006). *Between Past and Future*. London: Penguin.

Certeau, Michel (2012). *La posesion de Loudun*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.

Cordero, Rodrigo (2020). "The negative dialectics of law: Luhmann and the sociology of juridical concepts", *Social & Legal Studies* 29(1): 3–18. DOI: <https://doi.org/10.1177/0964663918819173>

Cordero, Rodrigo (2014). "Crisis and Critique in Jürgen Habermas's Social Theory", *European Journal of Social Theory* 17(4): 497–515. DOI: 10.1177/1368431013520387

Cordero, Rodrigo y Chernilo, Daniel (2020). "El problema de la secularización: Cuatro miradas a la fragilidad de los órdenes modernos", *Estudios Públicos* 159: 39–72. DOI: <https://doi.org/10.38178/07183089/1356190627>.

Cordero, Rodrigo; Mascareño, Aldo y Chernilo, Daniel (2017). "On the Reflexivity of Crises: Lessons from Critical Theory and Systems Theory", *European Journal of Social Theory* 20(4): 511–530. DOI: 10.1177/1368431016668869

A INOSPITALIDADE DA CRÍTICA FILOSÓFICA

Mirian Monteiro Kussumi¹

Resumo

O presente artigo possui como objetivo central analisar o texto de Rodrigo Cordero, intitulado *Crise e Crítica*. A questão que será investigada é, principalmente, de que modo o autor aborda as noções de crise e crítica enquanto conceitos que não apenas demonstram relevância, mas que também mantêm uma interrelação, uma interligação. Paralelamente, abordaremos de que modo o pensamento filosófico (majoritariamente teórico e crítico) possui a mesma relação de conexão intrínseca com outros saberes de humanidades, mais especificamente a sociologia.

Palavras-chave: crise; crítica; filosofia; sociologia.

THE INHOSPITALITY OF PHILOSOPHICAL CRITICISM

Abstract

The central aim of this article is to analyze Rodrigo Cordero's text entitled *Crisis and Critique*. The question that will be investigated is, above all, how the author approaches the notions of crisis and criticism as concepts that not only demonstrate relevance, but also maintain an interrelationship, an interconnection. At the same time, we will address how philosophical thought (mostly theoretical and critical) has the same intrinsic connection with other humanities knowledge, more specifically sociology.

Keywords: crisis; criticism; philosophy; sociology.

LA INHOSPITALIDAD DE LA CRÍTICA FILOSÓFICA

Resumen

El objetivo central de este artículo es analizar el texto de Rodrigo Cordero titulado *Crisis y crítica*. La cuestión que se investigará es, sobre todo, cómo el autor aborda las nociones de crisis y crítica como conceptos no sólo relevantes, sino también interrelacionados. Al mismo tiempo, se estudiará cómo el pensamiento filosófico (sobre todo teórico y crítico) tiene la misma relación de conexión intrínseca con otros saberes de las humanidades, concretamente con la sociología.

Palabras clave: crisis; crítica; filosofía; sociología.

Introdução

Poucos conceitos, dentro das ciências humanas em geral, foram tão discutidos e utilizados quanto os de crise e crítica. A ideia de ruptura, quebra e conflito atraíram a atenção de teóricos diversos

¹Mirian Kussumi possui graduação e mestrado em filosofia pela UFRJ, doutorado também em filosofia pela Puc-Rio. Atualmente, desenvolve uma pesquisa de pós-doutorado pela UFRJ na linha de pesquisa "Gênero, raça e colonialidade".

não apenas por conta da sua condição de descontinuidade e posição de suspensão do que está no porvir, mas também pelo próprio potencial de transformação que lhe é diretamente associado. Tal parece ser um dos pontos de instigação inerente àquilo que se entende por momentos de crise. Paralelamente, a crítica aparece como atividade de refutação ou afastamento, mas também de reflexão que apontaria para caminhos e alternativas ainda não previstas por uma atitude resignada ou conformista. Essas duas concepções parecem ser o modo corriqueiro como os conceitos indicados acima são tomados. Enquanto formações teóricas, ambos detêm uma história narrada por Rodrigo Cordero em seu livro *Crise e Crítica*. O sobrevoo que o autor opera em relação a essas questões se faz como um percorrer desde o momento de sua origem até chegar em seu desgaste nas teorias pós-hegelianas e marxistas que marcaram os anos subseqüentes às décadas de 60 e 70.

Porém, o que parece apenas um diagnóstico de como a crise e a crítica perderam reconhecimento na gramática das análises sociais, abre-se o espaço para um problema de natureza correlata, porém não menos interessante: a saber, a relação do saber teórico, crítico, normalmente vinculado à filosofia, e produções de ciências normalmente empíricas, que tomam como pressuposto inescapável a investigação do que se dá no real. Essa relação, também desgastada, reflete o isolamento da disciplina filosófica com outros campos das humanidades, mais especificamente a sociologia. Nesse aspecto, cabe a pergunta, por que a filosofia parece ter se afastado de domínios que lidam com a realidade material e empírica, a ponto de se constituir em uma constante posição de hostilidade com o que não está circunscrito a um campo teórico e especulativo? Sem cair em um impulso utilitarista ou demasiadamente pragmático, seria possível afirmar que o divórcio entre filosofia e sociologia tornam ambos os campos mais desfavorecidos ou pelo menos limitados? Tais questões serão analisadas no presente artigo tomando como texto principal o livro de Cordero, na medida em que se discute não só a interrelação entre crise e crítica, mas também o apelo a um trânsito interdisciplinar principalmente entre filosofia (como saber teórico puro) e sociologia (que se acentua como predominantemente empírica).

A filosofia não dá boas-vindas.

Há uma sentença atribuída a Fichte, um filósofo não tanto conhecido quanto seus conterrâneos idealistas, que é bastante elucidativa sobre a relação entre o pensamento filosófico, exclusivamente teórico, e a realidade: no momento em que haveria uma dissonância entre os fatos e a teoria, sucintamente, diz o filósofo, então "pior para os fatos"². Embora curto, esse enunciado encontra seu papel instrutivo na medida em que dá pistas para uma compreensão generalista sobre o comportamento ou atitude que a filosofia apresenta frente ao mundo. A partir da evidência da distorção ou inadequação entre o que se dá no pensamento e aquilo que acontece na ordem da realidade, aos fatos que em tese lhe seriam correspondentes, o ônus abertamente recai sobre a facticidade. Quando confrontada com os eventos do mundo que não se encaixam plenamente nos resultados de suas próprias especulações, a filosofia parece optar pelo elemento teórico, exigindo que sejam os fatos que se ajustem às primeiras. É essa atitude ou comportamento que fazemos referência ao afirmar a existência de uma hostilidade da filosofia.

É certo que uma única frase imputada a Fichte não parece ser o suficiente para determinar tudo o que a filosofia faz. Mas não há dúvida que ela revela uma tendência, ou seja, uma propensão do pensamento filosófico de colocar o que se dá no mundo empírico em uma posição de subordinação. O interesse e ocupação da filosofia se concentrariam em seu potencial de produção de teoria pura, e salvo raras exceções (por exemplo, vertentes empiristas ou críticas da circularidade teórica da filosofia, como é o caso de Nietzsche), trata-se de um movimento *apriorístico*, atemporal e universalista. A hostilidade por parte da filosofia se confirmaria, desse modo, porque sua propensão teórica, especulativa, inflaciona a própria atividade e relevância de teorizar e especular. Isso se demonstra bastante consistente se voltarmos para Fichte e a relação de suas ideias no contexto pós-kantiano em que ele estava inserido.

Como se sabe, um dos fatores mais decisivos do criticismo de Kant e que, inclusive, se coloca como uma consequência da revolução copernicana foi a separação entre sujeito e objeto: a clivagem entre fenômeno e coisa em si possui o mérito de consolidar a separação entre o sujeito de conhecimento e a objetividade representável. Ao propor a separação entre o sujeito epistemológico e a coisa em si como não passível de ser

² LUKÁCS, 1968, p. 48, apud LÖWY, 2017, p. 74.

representada e conceituada, Kant consolida uma espécie de divórcio entre o que se dá na esfera do sujeito e o que se situa no campo de uma realidade inatingível por meios de conhecimento. Se por um lado o sujeito se isenta de ter conhecimento conceitual do que seria a coisa em si, por outro, ele reivindica para si a capacidade de conceber e formalizar os objetos enquanto representações – o que acentua o próprio papel da subjetividade enquanto produtora de fenômenos. Esse passo determinante para a filosofia simboliza a inauguração de dois campos que se excluem mutuamente, pois de um lado há a subjetividade que parece assumir todo o lado ativo da produção representativa (fenômenos), conceitos e juízos e, do outro, um domínio da realidade que sai da equação epistemológica.

Por conta dessa separação entre sujeito e objeto, a partir de Kant se inaugura um movimento de processo progressivo da filosofia como campo exclusivamente subjetivo. Ou seja, a ideia de que a filosofia se torna uma produção exclusiva do sujeito transcendental possui o mérito de acentuar o lugar de exclusividade do sujeito no processo de conhecimento do mundo. O sujeito surge como uma espécie de centro que dá sentido aos fenômenos do mundo, de modo que a objetividade se torna uma derivação do que se dá na esfera subjetiva. Isso nos leva à compreensão da própria citação fichteana apontada acima: Fichte, como bom kantiano, irá tentar deduzir a própria realidade a partir de uma contraposição original entre o Eu e o não-Eu³. Em outras palavras, o objeto (não-Eu) seria apenas a posição negativa que se contrapõe ao sujeito, condensando posicionalmente tudo aquilo que não faz parte do Eu. O mundo, por sua vez, se reduz a um campo de segunda ordem que será ordenado e inteligido pelo sujeito, o que sugeriria uma espécie de subordinação até mesmo ontológica da realidade. Ou seja, o mundo se torna uma derivação do Eu e é aqui que se evidencia uma espécie de radicalização da revolução copernicana kantiana. Esse processo de inflação da subjetividade no que se refere à relação de conhecimento teria como consequência uma filosofia do sujeito que opera a partir de um enclausuramento do Eu sobre si mesmo, o que delega o mundo

³ Essa relação entre *Eu* e *não-Eu*, que Fichte entende como uma determinação mútua, se dá através do modelo de uma contraposição posicional. Afirma-se o Eu como primeiro passo tético, e “para o Eu o que lhe se opõe será um não-Eu” (FICHTE, 2014, p. 16, tradução nossa). É nessa medida que Fichte supõe o dualismo de sujeito e objeto através desse passo de contradição, oposição original entre um sujeito e o que lhe contrapõe.

objetivo a apenas um substrato que ganha forma e dimensão através do Eu.

A relevância dessa separação entre sujeito e objeto se traduz, a partir de Kant, em uma série de tendências estabelecidas: primeiramente, o pensamento filosófico parece se centralizar no problema do Eu, cristalizando-se em uma teoria do sujeito. É tomando o sujeito como eixo, ou ainda como fundamento teoricamente primordial que, grosso modo, podemos detectar uma orientação consolidada presente em uma série de correntes teóricas subsequentes, tais como o idealismo, a fenomenologia, existencialismo e até mesmo a psicanálise. Em seguida, esse movimento de centralização teria iniciado um movimento de dar prevalência àquilo que é concebido teoricamente, deixando de lado o mundo externo, realidade empírica que parece estar em segundo plano no que se refere à produção teórica, exclusivamente especulativa. É nesse sentido que podemos dizer que, gradualmente, a filosofia coloca o que se dá na realidade empírica em segundo lugar, se entregando a uma circularidade fechada⁴. Esse movimento pode ser desdobrado em três fatores no que se refere ao fazer filosófico: 1. O fato de a filosofia abandonar qualquer tipo de análise que conte com instrumentos metodológicos que a oriente nas investigações do que se põe na realidade material; 2. Um afastamento do mundo real enquanto realidade social e histórica, o que faz com que a filosofia fale sobre conceitos cuja correspondência com a realidade não parece ser tão clara. 3. A restrição da filosofia a um certo subjetivismo que se

⁴ Saindo um pouco do escopo deste artigo, cabe dizer que o problema de um suposto subjetivismo na filosofia, que teria iniciado com o kantismo, foi analisado por Meillassoux com aquilo que ele determinou como correlacionismo. Essa concepção diz respeito à ideia de uma ligação necessária entre sujeito e objeto, de modo que a objetividade nunca seja considerada como autônoma, independente, em si, mas sempre como derivação do sujeito. De acordo com Meillassoux: "O correlacionismo consiste em desqualificar qualquer pretensão em considerar as esferas de subjetividade e objetividade independentemente uma da outra. Isso quer dizer não somente que nunca apreendemos um objeto "em si", isolado de sua relação com o sujeito, mas também deve ser argumentado que nunca apreendemos um sujeito que não esteja desde sempre em relação a um objeto. Se é possível chamar o argumento, segundo o qual não podemos pretender pensar o em si sem entrar em um círculo vicioso, de "círculo correlacional", então é por causa disso que não somos capazes de pensar o em si [...] a relação é de certa forma primária: o mundo só tem seu sentido de mundo porque me aparece como mundo, e o eu só tem seu sentido de ser um eu porque é o que está em relação ao mundo, aquele para quem o mundo se desvela..." (MEILLASSOUX, 2006, p. 19, tradução nossa).

afasta da vida real, que, como Cordero atesta, encontra dificuldades graves em achar um equilíbrio entre as dimensões da moral e política inerente à crítica social⁵.

De modo mais elaborado, é possível dizer que o primeiro ponto se confirma na medida em que a filosofia parece se ater apenas a uma análise teórica que em nenhum momento dispõe de ferramentas metodológicas utilizadas pelas ciências humanas de modo geral (tais como estudo de campo, questionários e análises estatísticas). A filosofia permanece um saber exclusivamente teórico que não “checa” ou busca corroboração com fatos que poderia haver se ela utilizasse esses mesmos aparatos na elaboração de suas teorias. Isso nos leva ao segundo ponto indicado acima: na medida em que o pensamento filosófico se baseia em uma análise que antecede elementos empíricos, ela parece abandonar ou pelo menos desvalorizar campos de investigação sobre o que se dá no domínio social ou histórico. Isso é perceptível na medida em que observamos como a tradição filosófica via no elemento histórico apenas aquilo que se colocava no campo das mudanças sensíveis, passível de devir temporal, o que de certo modo encontra resistência em um saber que se pretende investigar apenas elementos atemporais e imutáveis, predominantemente metafísicos⁶. Essas duas direções referenciais levam à última, que seria um acento de um subjetivismo que opera como se fosse um vetor de direcionamento – parte do sujeito que teoriza e vai para

⁵ CORDERO, 2022, p. 180.

⁶ É possível afirmar que a filosofia possui, como preocupação primordial, a busca por entidades, fundamentos e coisas imperecíveis, eternas e imutáveis. É nesse sentido que se trata de um saber voltado, antes de mais nada, para a metafísica. Do mesmo modo, coisas perecíveis, sujeitas ao devir, ou seja, ao *tempo*, são relegadas a um estatuto secundário. Nesse sentido, a história, por se tratar de uma disciplina que se concentra sobre eventos que se dão no tempo, foi diminuída pela tradição filosófica, só ganhando relevância no século XVIII e XIX em que se pode, de fato, falar de uma filosofia da história. Essa distinção é comprovada pela seguinte citação de Hannah Arendt: “No início da História Ocidental, a distinção entre a mortalidade dos homens e a imortalidade da natureza, entre as coisas feitas pelo homem e as coisas que existem por si mesmas, era o pressuposto tácito da Historiografia. Todas as coisas que devem sua existência aos homens, tais como obras, feitos e palavras, são perecíveis, como que contaminadas com a mortalidade de seus autores. Contudo, se os mortais conseguissem dotar suas obras, feitos e palavras de alguma permanência, e impedir sua perecibilidade, então essas coisas ao menos em certa medida entrariam no mundo da eternidade e aí estariam em casa, e os próprios mortais encontrariam seu lugar no cosmo, onde todas as coisas são imortais, exceto os homens” (ARENDETT,1988, p. 72)

o mundo real, impossibilitando o movimento contrário (partir do mundo real e, posteriormente, produzir elementos filosóficos a partir desse substrato antecedente), o que minaria um possível equilíbrio entre os dois pontos⁷.

Mesmo se pensarmos em filósofos contemporâneos que problematizaram, inclusive, a formalização universal e unitária de um sujeito, tal como Deleuze, observamos que existe um elemento não necessariamente subjetivista, mas que denota uma ação positiva por parte do filósofo no que diz respeito a elevar o conceito a estatuto de instrumento primordial do pensamento filosófico, assim como a noção desse ofício enquanto criação conceitual⁸. De certo modo, a concepção da atividade filosófica como sendo prioritariamente a criação conceitual denota a sublevação do elemento teórico que organiza ou apreende a realidade. Há o conceito que apreende a realidade, sem ele, ela estaria relegada a um caos desorganizado ou incapaz de ser inteligível. A prevalência do conceitual, longe de supor uma quebra com o subjetivismo, na verdade corroboraria com o movimento de reflexividade e especulação, algo que nunca deixou de ser essencial à filosofia. É nessa medida que se observa a permanência de uma subjetividade ativa, que controla e dá significação ao mundo objetivo, assim como a criação de conceitos enquanto trabalho autêntico do filósofo.

Crise e Crítica no interregno das humanidades.

⁷ A prevalência desmesurada pela ordem do pensamento (também entendida como consciência e espírito na filosofia alemã pós-kantiana), de modo a propor um abandono por aquilo que se dá na realidade empírica, foi amplamente discutida por Marx e Engels nas subseqüentes críticas direcionadas à filosofia idealista, principalmente hegeliana. Lê-se na *Ideologia Alemã*: "A "destruição" do "mundo das coisas" pelo "mundo do espírito" aparece, aqui, como o "predomínio" do "mundo dos pensamentos" sobre o "mundo das coisas". Daí deve resultar, naturalmente, que o domínio que o "mundo dos pensamentos" exerce desde o início na história é, ao final desta última, apresentado também como o domínio real, de fato existente, dos pensadores – e em última análise, tal como veremos mais adiante, como o domínio dos filósofos especulativos – sobre o mundo das coisas, de modo que São Max tem apenas de lutar contra os pensamentos e as representações dos ideólogos e derrotá-los, a fim de erigir-se em "possuidor do mundo das coisas e do mundo dos pensamentos" (ENGELS; MARX; 2007, p 174).

⁸ CORDERO, 2022, p. 29.

Entretanto, gostaríamos de resgatar um segundo enunciado que, mesmo que esteja situado no momento histórico do idealismo, nos parece ser válido aqui. É uma afirmação de Kant que se encontra na lógica transcendental da *Crítica da Razão Pura*, em que o autor afirma que “pensamentos sem conteúdo são vazios, assim como intuições [no caso, percepções empíricas] sem conceitos são cegas”⁹. Essa proposição é bastante relevante nesse caso. Primeiro por conta da carga simbólica que ela traz, pois resume o projeto da revolução copernicana que alçou a figura de Kant de diagnosticador da crise da metafísica, denotando conjuntamente o início da filosofia crítica. Em segundo lugar, por conta do seu significado particular: ou seja, a ideia de que pensamentos enquanto produtos intelectuais que expulsam de si o conteúdo material são vazios. Mas, do mesmo modo, elementos empíricos que demonstram um estofamento material, se não forem conformados ou organizados por conceitos, se tornam cegos, quer dizer, perdem direcionamento ou coerência.

Lançamos mão dessa afirmação de Kant pra denotar uma ligação intrínseca à posição de Cordero sobre os efeitos que o excesso de subjetivismo e desligamento do mundo empírico engendram no que diz respeito à própria relação entre a filosofia e a sociologia. Essas duas disciplinas parecem ter perdido sua relação, justamente por conta de terem seguido caminhos diametralmente opostos. Enquanto a filosofia seguiu para a vertente da especulação e reflexão cada vez mais fechadas em si mesmas, propondo uma espécie de circularidade presa nas produções exclusivamente conceituais, a sociologia tende para análises e descrições da realidade, colocando o elemento teórico, conceitual como derivação ou produção a *posteriori*. Trata-se assim, da velha separação entre pensamento e ser que surge sob a roupagem das noções de um pensamento predominantemente especulativo e crítico e, do outro lado, a movimentação que se dá no âmbito da realidade de fato, empírica e permeada de eventos e transformações. Tal como Kant apontou para o perigo de um pensamento sem conteúdo que pode se tornar vazio, ou seja, sem referencial algum, assim como do problema de se ter dados empíricos que se perdem na cegueira da falta de orientação teórica, Cordero também aponta a ineficiência de separar esses

⁹ KANT, 2008, B75/A51.

dois polos. Por isso, a separação entre sociologia e filosofia, na verdade, seria um “falso dilema”¹⁰.

A sociologia pode correr o risco de se tornar um exercício analítico de dados empíricos resistentes a alguma orientação teórica e que, desse modo, obstaculizam a possibilidade de uma compreensão aprofundada sobre os mesmos. Ou seja, cai-se naquilo que o autor, já no final do livro quando recorre a Adorno, indica ser uma tendência positivista que se prende à “aparência da autoevidência do mundo empírico”¹¹. Desdobrando essa noção, trata-se de um movimento que se limita à observação da facticidade empírica sem a exigência de alguma elaboração teórica mais desenvolvida, alguma inteligibilidade profunda que vá além da redução e referência da realidade factual. Do outro lado, a filosofia também deixa a desejar, uma vez que se torna um discurso autorreferente e sem aporte na realidade, de modo a se tornar uma produção meramente hipotética e negativa. Torna-se presa no seu intuito de crítica que não vai além de conceitos, se reduzindo a um procedimento hostil para com a realidade. Por isso, a crítica filosófica se tornaria inóspita ao próprio mundo, deixando de dar as boas-vindas às transformações reais, de modo a se estagnar no tempo, entre construções metafísicas quase fictícias e hipóteses irreais.

A separação ilegítima entre filosofia e sociologia encontra um correlato no próprio afastamento entre conceito e realidade, assim como entre crítica e crise. O conceito refaz uma produção intelectual, algo referente ao fazer crítico filosófico enquanto modo especulativo de falar e pensar sobre as coisas. Do outro lado, temos o mundo empírico, com suas mudanças, rupturas, transições, que, grosso modo, pode ser entendido a partir da evidência da crise enquanto núcleo explicativo. Essas duas noções podem ser entendidos como, respectivamente, um fator que se inscreve como força disruptiva ou de desregulação na realidade social e histórica (crise) e o ato reflexivo, decorrente da atividade intelectual (crítica). Seguindo esse modelo de organização, enquanto a crise ganha espaço para uma compreensão mais sociológica, a crítica, por sua instância de contestação reflexiva e teórica sobre o real, parece ter sido mais explorada potencialmente por um pensamento filosófico.

¹⁰ CORDERO, 2022, p. 284.

¹¹ CORDERO, 2022, p. 270.

Com o intuito de esclarecer, portanto, o que se quer dizer com os conceitos de crise e de crítica, Cordero busca retratar a gênese desses termos, assim como explicitar de que modo os mesmos se desenvolveram ao longo do tempo. Há, desse modo, uma aposta na história dessas estruturas conceituais com o objetivo de delimitar seu uso, mas também o seu desgaste. Em relação à noção de crise, ao tentar prover uma definição satisfatória, que não seja nem tão específica e nem tão generalista, Cordero afirma textualmente:

Crise é um conceito fundamental para a nossa compreensão da sociedade moderna. Refere-se às explosões pontuais que repetidamente excedem as possibilidades estruturais das instituições sociais para controlar o curso, os conflitos e os efeitos dos processos de reprodução da sociedade. Nessas ocasiões, o mundo social perde o seu caráter de “fenômeno natural” e a questão do caráter natural ou convencional dos fatos sociais, das normas e da autoridade pode ser levantada de novo¹².

De modo sugestivo, Cordero parece indicar que a noção de crise está intimamente relacionada com a sociedade moderna, o que insere a discussão a certos fenômenos datados historicamente. Sendo a crise um advento da modernidade, torna-se bastante plausível o passo seguinte do autor, que é direcionar a discussão para a concepção marxista de crise, na medida em que se acentua a relação com a análise do sistema capitalista. Funcionando como uma espécie de marco zero do que seria a crise, Cordero aponta a própria necessidade da crise como imanente à acumulação capitalista, “primeiro, porque a lógica da expansão sem fim leva a excessos sistêmicos que desestabilizam o ciclo de acumulação e induzem a crise numa base regular”¹³. Em segundo lugar, “porque esta lógica implica um movimento compulsivo de transgressão dos próprios princípios normativos do capitalismo (isto é, troca livre, igual e justa), e de todos os limites sociais e morais que podem comprometer o processo de acumulação enquanto tal”¹⁴. A manutenção do capitalismo envolve não apenas aceitar a crise como necessária, mas ainda garantir sua reinvenção como modo de “explorar os limites estruturais que o capitalismo transgride em cada crise e as formas criativas em que se reforça a si próprio e reformula a gramática das relações sociais através deste mesmo processo”¹⁵.

¹² CORDERO, 2022, p. 42.

¹³ CORDERO, 2022, p. 49.

¹⁴ Idem.

¹⁵ CORDERO, 2022, p. 51.

Depois de situar o conceito de crise dentro da tradição marxista e, por conseguinte, vinculá-lo a um campo do sistema capitalista, Cordero dá continuidade à descrição histórica do seu uso indicando como o conceito de crise encontra seu ocaso a partir da limitação do seu escopo economicista para investigar relações sociais mais contemporâneas. Assim, o declínio do conceito de crise é exemplificado pela reformulação de tendências liberais que apontavam a insuficiência de tratar a crise como necessariamente vinculada a um teor economicista: a crise passa a poder ser entendida tanto como declínio socio-cultural (alargando seu campo para uma noção “crise da civilização” com Aron)¹⁶, para a possibilidade de distinção entre crise institucional e conflitos no que se refere a transformações lideradas por movimentos sociais (Touraine)¹⁷, ou ainda para a necessidade de reformulação do próprio conceito de crise (que, com Poulantzas significa rejeitar um conceito fixo e geral de crise e entendê-lo como “teoricamente relativo” e um “fenômeno empiricamente relacional”¹⁸).

De qualquer modo, o que Cordero parece querer pôr em questão é como o conceito de crise encontra um arco de surgimento e deterioração, uma vez que parece não dar conta da complexidade das relações, principalmente sociais, percebidas dos anos 60 em diante. É nessa medida que a noção de crise encontra o auge de sua obsolescência com a sociologia de Ulrich Beck, na medida em que esta seria “incapaz de capturar a nova dinâmica da mudança social reflexiva”, pelo fato de tal “conceito estar profundamente enraizado em um modelo linear e totalizador da história”¹⁹. Por não dar conta de uma sociedade complexa e cosmopolita, para Beck, seria necessário pensar a mesma a partir de uma lógica estrutural dos riscos mundiais. Chega-se ao fim da análise histórica de Cordero sobre o próprio conceito de crise que, tendo seu início na concepção marxista, encontra seu declínio nas concepções sociológicas da metade do século XX, terminando por ser abandonada contemporaneamente a partir das análises de Beck.

O mesmo procedimento no que se refere à análise sobre o conceito de crise é executado por Cordero agora sobre a concepção de crítica. E do mesmo modo que o autor situa a

¹⁶CORDERO, 2022, p. 59.

¹⁷ CORDERO, 2022, p. 65.

¹⁸ CORDERO, 2022, p. 64.

¹⁹ CORDERO, 2022, p. 72.

questão da crise a partir da modernidade (mais especificamente com as elaborações de Marx sobre o sistema capitalista), a investigação sobre o que seria a crítica encontra seu ponto de partida também na Idade moderna, agora tendo, como figura central, Hegel. É sabido o quanto a filosofia hegeliana tem como alicerce a concepção de negatividade, principalmente através da conexão desta com o movimento dialético. Entretanto, um outro fator sobre a ideia de negativo hegeliano é trazida à tona por Cordero já a partir da seu papel propulsor na própria atividade reflexiva: adotar uma atitude ou ponto de vista da negatividade significaria partir de atos de negação que determinam a possibilidade de algo que pode se transformar, ou que poderia ser de modo diferente. Trata-se, nesse ponto, da tradicional conduta filosófica de não apenas analisar o que *é*, mas também o que algo poderia *vir a ser*. É esse potencial ainda não efetivado que é desvelado no ato negativo referente à capacidade reflexiva humana, o que torna a negatividade uma ferramenta crítica inegável. Porém, Cordero se esquivava de cair na concepção da negatividade crítica hegeliana como utopia não-realizável ou ainda especulação sem amparo no mundo (algo que já citamos inicialmente): optar pelo caminho da negatividade e, por conseguinte da crítica, tal como sugerida por Hegel, não significa nem priorizar uma mundo transcendente e irreal, e nem tomar um critério normativo exterior e inconquistável para o juízo do que se dá na efetividade. Desse modo, "o negativo não é a simples exoneração ou oposição ao mundo, mas a forma imanente (atividade) e o conteúdo real (experiência) de uma crítica que se envolve com o mundo"²⁰.

A negatividade, portanto, também significa em Hegel a capacidade crítica que tem como condição de possibilidade estar frente ao mundo e, reflexivamente, pensar sobre o mesmo. E isso se conecta com um dos pontos que Cordero aborda sobre a filosofia hegeliana que é o sentido de cisão. Situando-se nos rastros do kantismo que teria consolidado uma série de dualismos e divisões (algo constatável pelo próprio processo de compartimentalização da razão, a separação das faculdades da razão e suas respectivas funções etc.), Hegel assume o projeto de conciliação desses mesmos dualismos. Essa recusa hegeliana é facilmente comprovável, na medida em que o filósofo se coloca como reinstaurando as pretensões metafísicas, assim como a ideia de

²⁰ CORDERO, 2022, p. 84.

Totalidade. Essa ideia de cisão, porém, incorpora uma função bastante legítima, não necessariamente a partir da tentativa de dissolvê-la, mas como o lugar em que se expõe conflitos e disfunções no campo social, cultural, político. A cisão seria o que ativa a reflexão filosófica, a partir da própria incompatibilidade entre o conceito e a realidade – ou seja, entre a definição ou elaboração conceitual de algo e, subsequentemente, o que esse algo é efetivamente. Por isso, para Cordero:

Pois a cisão não é simplesmente o que ativa a reflexão filosófica no abstrato, mas também designa as “divisões e separações dolorosas em todos os domínios da cultura, e as feridas que estas infligem” nas relações sociais. Assim, a preocupação filosófica de Hegel com a experiência da cisão é, na verdade, impulsionada por um compromisso de explorar e compreender as próprias fissuras que constituem as instituições, normas e práticas que sustentam a vida moderna, considerando com igual intenção os espaços que essas rupturas abrem para a liberdade de ação (...) ²¹.

Aparentemente, a tentativa de Cordero de remontar a tradição crítica à filosofia hegeliana se justifica, pois assegura a conexão entre as fissuras e cisões constitutivas do mundo social e a capacidade reflexiva, que não só identifica as mesmas, mas também tem o poder de determinar o potencial de transformação inerente à crítica – de modo a “desbloquear as possibilidades de ver e viver de forma diferente (não-identidade)” ²².

Contudo, mesmo evidenciando o valor estratégico da crítica, do mesmo modo em que houve uma desvalorização do conceito de crise a partir da década de 60 e 70, o mesmo teria ocorrido com esse primeiro conceito, principalmente por conta de uma deflação da tradição hegeliano-marxista que eclodiu nesse mesmo tempo. A desvalorização da crítica faz parte desse movimento de reação, juntamente com a desconsideração do elemento teórico e conceitual. Não por acaso, Cordero também descreve esse movimento partindo da denúncia de Adorno sobre a depreciação da atividade teórica (e conseqüentemente crítica) que coloca em questão a própria função de uma análise conceitual para a reflexão do mundo. Essa perspectiva segue uma tendência crescente, e Cordero fornece alguns exemplos satisfatórios como Laclau, que questionou a pressuposição de uma noção universalista de sociedade como condição da teoria e da crítica ²³, assim como

²¹ CORDERO, 2022, p. 90.

²² CORDERO, 2022, p. 91.

²³ CORDERO, 2022, p. 101.

a posição radical de Luhmann no que se refere à incapacidade de teorias sociais clássicas de fornecer descrições sociológicas adequadas de sociedades²⁴.

A partir da descrição desse processo de decaimento das noções de crise e crítica, desde o florescer desses conceitos até sua desvalorização completa, Cordero, contudo, não descarta nem a concepção de crise e nem de crítica: aposta, ao contrário na sua relevância, de modo a defendê-las como meios válidos para a leitura da realidade social, assim como a sugestão das mesmas como instrumentos legítimos de transformações. Desse modo, complementar às noções de crise e crítica, Cordero ainda supõe uma segunda relação cujo objeto não são mais conceitos, e sim dois campos de saber diferentes, que, contudo, não deveriam estar em divergência – a saber a filosofia e a sociologia. Assim como não faria sentido renunciar à relação entre crise e crítica, mas ao contrário, seria necessário retomar essas noções como intimamente relacionadas, igualmente, a filosofia enquanto campo de análise teórica deveria estar em comunhão com o pensamento sociológico enquanto lugar que olha para a realidade empírica. Há, portanto, uma espécie de simetria ou correlação: do mesmo modo que crise e crítica deveriam andar juntas (a primeira como evidência da dimensão conflituosa da realidade social, a segunda como modo reflexivo despertado pela evidência da crise), a filosofia como elaboração conceitual, especulativa, longe de se afastar da sociologia como campo de pretensões mais empíricas, deveria olhar esta última como aliada – consolidando uma relação de integração ou retroalimentação, algo que discutiremos a seguir.

A preservação do conceito.

Contra o divórcio entre sociologia e filosofia, Cordero advoga não por uma identidade ou indistinção entre os dois saberes, mas a necessidade de uma relação mútua entre eles. Para tanto, o autor mobiliza uma série de pensadores que não só analisaram e escreveram sobre o problema da crise, reformulando-a criticamente a partir de diferentes recortes (e que assim reivindicaram a própria articulação entre crise e crítica), mas que propuseram teorias particulares que transitavam pelos campos da filosofia e outras ciências humanas. Cordero, portanto, seleciona Habermas, Koselleck, Arendt e Foucault como exemplares teóricos que levaram a cabo a interrelação entre pensamento crítico e

²⁴ CORDERO, 2022, p. 104.

análise empírica, historicamente pautada, que nos parece ser a tese do livro.

Não é algo inconsistente, desse modo, perceber como o último dos autores analisados é Adorno, que concebeu um pensamento plenamente interdisciplinar, que conjugava escritos sociológicos mas que, contudo, não abria mão de uma inspiração ou modo argumentativo filosófico. Mais ainda, recorrer às análises adornianas ganha uma dimensão importante principalmente se considerarmos sua insistência em não abandonar o elemento conceitual nas investigações sociológicas e culturais. Não apenas como um modo de se contrapor a uma postura positivista, Adorno teria aprovado a necessidade da elaboração teórico-conceitual, mesmo que essa gozasse de um menor reconhecimento em sua época. Porém, é importante lembrar que a estrutura conceitual, para a leitura adorniana, não pode partir de uma exigência de transcendentalidade – ou seja, o conceito não deve se apropriar de uma absoluta autonomia tal como explicitamos no início do texto, sob o risco de cair em uma circularidade, excesso de subjetivismo ou pretensão universalista inconsistente. O elemento conceitual precisa se interpor como abstração empiricamente pautada, resultados reflexivos, porém transitórios do que ocorre no interior de práticas histórico-sociais.

Para demonstrar a validade dessa tese de Adorno, com a qual Cordero parece concordar, há a indicação de como tais condições de possibilidade poderiam ser de fato satisfeitas, através do caso exemplar de um dos conceitos mais complexos e controversos, a saber, o conceito de sociedade. A noção de sociedade parece ter uma natureza bastante ambivalente e até mesmo frágil, justamente pelas dificuldades no próprio ato de gerar um conceito cujo objeto parece resistir a uma definição única: ora se corre o risco de cair em uma definição demasiadamente universalista e, portanto, simplista, ora se defronta com o perigo de propor um conceito muito particular e local, o que o tornaria incompleto ou limitado. Pois, de fato, se propusermos uma noção de sociedade que seja única e definitiva, então caímos no erro de propor uma noção reificada da mesma – abrindo mão de uma análise particular da sociedade, tomando-a como uma totalidade fechada e monolítica. Por outro lado, aceitar a proibição de se formular um conceito de sociedade que seja abrangente o suficiente significaria se conformar com a impossibilidade de se garantir uma inteligibilidade mais geral: desse modo, a sociedade

se tornaria incompreensível e inacessível à própria crítica sociológica²⁵.

Mas como então seria possível garantir que essas duas condições sejam satisfeitas, a fim de que se chegue a um conceito adequado? Mais uma vez recorre-se a Adorno com uma noção que nos parece ser de clara inspiração hegeliana: o conceito de sociedade precisa ser formulado levando em conta um duplo papel, o de ser mediador e, simultaneamente, de mediado. De modo mais claro, Cordero afirma:

O que essencialmente falta nestas posições é a ideia de que a "sociedade", estritamente falando, é um relacionamento "mediado e mediador": isso significa que os seres humanos, situações e instituições individuais são constituídos pela sociedade, mas também a sociedade é constituída e moldada por eles. A categoria de "mediação" sugere pelo menos duas coisas: primeiro, a sociedade é configurada por elementos aparentemente não relacionados que o conceito coloca em relação dentro de si mesmo (social/não-social, universal/particular, ideal/material, objetivo/subjetivo); segundo, que cada um desses elementos não idênticos são constituídos uns em relação aos outros²⁶.

É nessa medida que podemos afirmar com tranquilidade que, ao manter esse duplo caráter de mediação, o conceito cumpre a exigência de ser uma abstração elaborada através da análise dos eventos empíricos sem contudo cair na tendência universalista e reificadora, esta que poderia propor uma concepção demasiadamente generalista e estática do objeto conceituado. Ser mediador e mediado é o que faz com que o próprio conceito de sociedade, mesmo sendo bastante complexo, não só seja adequado, mas ainda preserve um nível de relevância que explica o porquê de Adorno (e também Cordero) o considerarem válido e ao mesmo tempo promissor.

Conclusão

O trabalho de Cordero no seu livro *Crise e Crítica*, recém traduzido e publicado em português, demonstra uma capacidade sintética evidente: ao selecionar uma série de teóricos diferenciados da produção em humanidades, principalmente da contemporaneidade, o mérito de sua escrita recai, em outros fatores, na capacidade de articulação e diálogo que o autor propõe sobre esses diferentes autores, resguardando um enfoque

²⁵ CORDERO, 2022, p. 276.

²⁶ Idem.

principal sobre as questões explicitadas acima. Contudo, a nosso ver, o ponto mais relevante elaborado no texto é a abertura para um projeto que retome a ligação intrínseca entre a filosofia, as ciências sociais e humanidades – ligação esta que já esteve em suspensão e esquecimento. É a necessidade da interligação, da interrelação entre filosofia e sociologia que está como pano de fundo no texto como um todo, de modo a romper com uma noção de análise sociológica que recusa a relevância do conceito, assim como uma filosofia que se concentra exaustivamente na crítica vazia e hostil tanto à realidade social quanto aos outros saberes. Desse modo, retomando a afirmação de Kant indicada no início desse artigo, se pensamentos sem conteúdo são vazios, da mesma forma que intuições empíricas sem conceitos são cegas, o mesmo poderia ser dito em relação às formulações sociológicas e filosóficas: pensamentos filosóficos sem conteúdo real se perdem no vazio. Igualmente, eventos e dados empíricos que recusam uma formulação teórica, conceitual, se limitam à cegueira da incompreensão. A restauração da relação mútua entre filosofia e sociologia, longe de minar a importância particular de cada uma dessas disciplinas possui, ao contrário, a capacidade de um enriquecimento de mão-dupla, pautado em reciprocidade e colaboração.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1988.
- CORDERO, R. *Crise e Crítica*. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial, 2022.
- ENGELS, F; MARX, K. *A Ideologia alemã*. São Paulo: Editora Boitempo, 2007.
- FICHTE, J. G. *Grundlage der Wissenschaftslehre oder der sogennante Philosophie*. Berlin: Holzinger: 2014.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- LÖWY, M. "Gramsci e Lukács: em direção a um marxismo antipositivista". In: *O Social em questão*. Ano XX, nº 39, Set a Dez, 2017, pp. 71-86.
- MEILLASSOUX, Q. *Après la Finitude*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.

Representações da crise e da crítica no lado lunar da modernidade capitalista: comentários sobre o livro de Rodrigo Cordero¹

Paulo Henrique Martins²

Resumo

O livro *Crítica e Crise: sobre as frágeis fundações da vida social* publicado pelo Ateliê de Humanidades Editorial (Rio: 2022) de Rodrigo Cordero nos convida a repensar os fundamentos ontológicos da crítica neste momento em que a crise dos dispositivos de poder parece se perpetuar na atual conjuntura. O desafio de repensar a crítica da crise ou a crise da crítica no atual contexto não pode ser respondido a partir das categorias epistêmicas e morais herdadas do programa eurocêntrico. No meu entender as abordagens multicêntricas oferecem outros recursos heurísticos para se entender a relação entre crítica e crise a partir daqueles lugares fronteiriços onde as contradições do capitalismo são mais evidentes entre as memórias, sonhos e utopias.

Representations of crisis and criticism on the lunar side of capitalist modernity: comments on Rodrigo Cordero's book

Abstract

The book *Critique and Crisis: on the fragile foundations of social life* published by Ateliê de Humanidades Editorial (Rio: 2022) by Rodrigo Cordero invites us to rethink the ontological foundations of critique at a time when the crisis of power devices seems to be perpetuated at the current juncture. The challenge of rethinking the critique of the crisis or the crisis of critique in the current context cannot be answered from the epistemic and moral categories inherited from the Eurocentric program. In my view, multicentric approaches offer other heuristic resources for understanding the relationship between critique and crisis from those frontier places where the contradictions of capitalism are most evident among memories, dreams and utopias.

Representaciones de la crisis y crítica sobre el lado lunar de la modernidad capitalista: comentarios al libro de Rodrigo Cordero

Resumen

El libro *Crítica y crisis: sobre los frágiles fundamentos de la vida social* publicado por Ateliê de Humanidades Editorial (Rio: 2022) de Rodrigo Cordero nos invita a repensar los fundamentos ontológicos de la crítica en un momento en que la crisis de los dispositivos de poder parece perpetuarse en la coyuntura actual. El desafío de repensar la crítica de la crisis o la crisis de la crítica en el contexto actual no puede responderse utilizando las categorías epistémicas y morales

¹ Estes comentários foram produzidos para leitura no debate de lançamento do livro de Rodrigo Cordero intitulado "Crise e crítica: sobre as frágeis fundações da vida social" promovido pelo Ateliê de Humanidades Editorial.

² Paulo Henrique Martins é professor de sociologia na Universidade Federal de Pernambuco, Brasil e pesquisador do CNPq (Brasil); ex-presidente da Associação Latino-Americana de Sociologia (ALAS); foi vice-presidente do Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales (MAUSS) (2009-2012). É autor de vários livros, incluindo *Critical Theory of Coloniality* (2022), *Itinerários do dom: teoria e sentimento* (2019) e *Teoria Crítica da Colonialidade* (2019). Em sua atividade intelectual, articula de forma interdisciplinar os estudos sobre a dádiva, buscando o diálogo permanente com a antropologia, a política e a psicologia; seus estudos em Teoria Social, Sociologia da Saúde e Sociologia do Poder revelam frequentemente os seguintes indicadores: dádiva, cidadania, democracia, solidariedade, políticas públicas, redes sociais, saúde e cultura.

heredadas del programa eurocéntrico. Desde mi punto de vista, los enfoques multicéntricos ofrecen otros recursos heurísticos para entender la relación entre crítica y crisis desde aquellas zonas fronterizas donde las contradicciones del capitalismo se hacen más evidentes entre memorias, sueños y utopías.

Pluralismo epistemológico e crítica do social

O livro *Crítica e Crise: sobre as frágeis fundações da vida social* publicado pelo Ateliê de Humanidades Editorial (Rio: 2022) de Rodrigo Cordero nos convida a repensar os fundamentos ontológicos da crítica neste momento em que a crise dos dispositivos de poder parece se perpetuar para produzir o que C. Castoriadis (1992) sintetizou com muita pertinência há 30 anos atrás de “O mundo fragmentado”. Minha perspectiva de abordagem do problema se afasta intencionalmente daquela perspectiva eurocêntrica que valoriza prioritariamente as verdades teóricas e filosóficas dos chamados “clássicos”. Diferentemente, entendo ser necessário valorizar a justiça epistemológica pela qual podem ser reconhecidas uma pluralidade de perspectivas, como aquelas de fronteiras do conhecimento, que permitem problematizar de modo mais objetivo o sistema-mundo atual como o resultado de diversos movimentos que Dussel (1993) denomina de transmodernidade.

No meu entender as abordagens multicêntricas oferecem outros recursos heurísticos para se entender a relação entre crítica e crise a partir daqueles lugares fronteiriços onde as contradições do capitalismo são mais evidentes entre as memórias, sonhos e utopias³. A perspectiva epistemológica da fronteira simbólica e

³ A fundação de uma sociologia de fronteiras é complexa na medida em que ela precisa dar conta da relatividade cultural da matriz espacial e temporal moderna, por um lado, e do lugar de resistência dos grupos subalternos e de formação de novos projetos pedagógicos e performativos de organização de comunidades emergentes nos lugares fragmentados do estado-nacional, de outro lado. A crítica da colonialidade tem necessariamente que considerar a fronteira como uma variável central para poder eleger um outro lugar de reflexão e desconstrução do eurocentrismo na organização do mundo e para explicar as reações dos subalternos, como o sugerem críticos de diferentes lugares como os indianos R. Guha (1997) e G. Spivak (1988) e na América Latina W. Mignolo (2000), A. Quijano (2003) e E. Dussel. Para Ramon Grosfoguel (2008: 138), adepto da vertente descolonial: “O pensamento crítico de fronteira é a resposta epistémica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade. Ao invés de rejeitarem a modernidade para se recolherem num absolutismo fundamentalista, as epistemologias de fronteira subsumem/redefinem a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do

geopolítica nos permite atualizar as questões que E. Bloch (1986: 3) coloca na abertura de seu livro *O princípio Esperança*, uma obra enciclopédica de 1400 páginas: “Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos? Que esperamos? O que nos espera?” Tais questões são fundamentais por sugerirem que a esperança pode promover uma mudança de atitude emocional e moral dos indivíduos, uma reorganização dos fundamentos estéticos com relação ao viver. Ainda neste parágrafo introdutório ele propõe:

Esta é uma questão de esperança de aprendizagem. Trata-se de um trabalho devotado não ao fracasso, mas ao amor pelo sucesso. A esperança não é algo passivo como o medo, não está bloqueada na negação. A emoção da esperança sai de si mesma, ela amplia as pessoas em vez de confiná-las... (Bloch, op. cit.:3).

Como vamos observar a seguir, o desafio de repensar a crítica da crise ou a crise da crítica no atual contexto não pode ser respondido a partir das categorias epistêmicas e morais herdadas do programa eurocêntrico. Este tem limites históricos precisos dados pelo imaginário imperial, bélico e racista que impregna marcadamente as representações da modernidade ocidental, separando o que os colonizadores denominam de culturas e etnias superiores e inferiores. Então a crítica formulada a partir das fronteiras visa romper com este imaginário imperial e colonial fundado em forte hierarquia de dominação que discrimina

subalterno, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença colonial, rumo a uma luta de libertação descolonial em prol de um mundo capaz de superar a modernidade eurocentrada”. No entanto, o debate sobre as premissas de uma sociologia de fronteira tem outras implicações teóricas e normativas quando consideramos com B.S. Santos (2008: 143) que a diversidade epistemológica do mundo implica em considerar categorias como pluralidade, diversidade, fragmentação e heterogeneidade”. Mas a produção conceitual de fronteira tem também implicações epistêmicas quando se considera que ela implica na reorganização das referências temporais e espaciais como lembra H. Bhabha, 2003: 27): “O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com o novo que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Esta arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, reconfigurando-o como um entre-lugar contingente, que inova e interrompe a atuação do presente”. Enfim, podemos propor que a sociologia da fronteira deve resultar numa reconfiguração da instituição imaginária da sociedade, como diria C. Castoriadis (1975), implicando outras formas de liberação das pulsões e de representações estéticas do mundo.

historicamente povos e indivíduos segundo uma escala de valoração de caráter racista e patriarcal⁴. Tais preocupações estão presentes no meu livro *Teoria Crítica da Colonialidade* (Ateliê, 2019; Routledge, 2022) no qual busco permanentemente fazer a crítica a este programa, mas, ao mesmo tempo, busco pontos de contato e interação entre as críticas emancipatórias no Norte Global e no Sul Global⁵.

Sair de uma crítica discursiva do tema da colonialidade para penetrar os porões da dominação imperial ocidental é necessário para pôr em relevo duas modalidades de ações: uma, que busca demonstrar ser a natureza da episteme moderna essencialmente racista. Esta hipótese convida a crítica a contemplar outras realidades utópicas emancipatórias que se desenham nas fronteiras simbólicas e geopolíticas do capitalismo. A segunda ação tem a ver com os passos que a crítica precisa dar para liberar outras epistemes que iluminem estas realidades insurgentes potenciais resgatando as práticas políticas solidárias e conviviais. Estas ações iluminam as possibilidades de deslocamentos de percepções não somente aquelas discursivas, mas sobretudo aquelas provocadas pelo choque de realidade fenomênica sobre as capacidades de sentir, de pensar e de agir dos indivíduos e grupos sociais. A crítica dos problemas estruturais e históricos do capitalismo colonial é fundamental para destacar a importância do pluralismo epistemológico nas fronteiras da colonialidade, subsidiando o trabalho da crítica intelectual e acadêmica.

⁴ Vilém Flusser se pergunta: Como foi possível Auschwitz? Como viver depois disto? E ele responde que Auschwitz e outros eventos como Hiroshima ou Gulags (e podemos acrescentar a prisão de Guantánamo ou os campos de refugiados atuais) são a realização da cultura ocidental e tais eventos trágicos estão presentes como possibilidades no Ocidente desde seu início. “Está no programa inicial do Ocidente, o qual vai realizando todas as suas virtualidades, na medida em que a história vai-se desenrolando. (Flusén, 2011: 21). Na verdade, este programa bélico e racista impregna toda a história da colonização e dos campos de concentração criados na África, América e Ásia para organizar o tráfico negreiro.

⁵ No meu entender é necessário se superar as limitações metodológicas de uma abordagem discursiva da da colonialidade para explorar as possibilidades hermenêuticas e fenomenológicas do pluralismo epistemológico, como também já o fizeram outros autores como B.S. Santos aqui citado. Trata-se, enfim, de valorizar as criações intelectuais diversificadas e contextualizadas.

Entre os vários pontos interessantes do livro do Cordero destaco, então, um em particular que me parece fundamental para este diálogo e que pode ser resumido no seguinte comentário do autor:

Deslocar o foco de atenção do desenvolvimento de uma teoria geral de crise para o estudo da pluralidade de formas através das quais as sociedades modernas tornam visíveis (mas também ocultam) seus conflitos seus excessos e seus problemas estruturais; tematizam (mas também naturalizam) suas manifestações, causas e conseqüências; e prefiguram (mas também bloqueiam) os modos de ação, intervenção e exploração de alternativas.

Para Cordero, o estudo da pluralidade de formas sociais se justifica pelo fato de que:

a crítica é talvez uma das primeiras vítimas em tempos de crise.... Em todos esses casos, o significado da crise é enquadrado dentro de uma lógica de ação que reduz a contingência e a pluralidade da realidade social a um presente unidimensional ("não há alternativas"), que delimita o espaço dos significados e das opções disponíveis para os atores.

Minha posição a respeito destas considerações é que a busca de uma pluralidade de formas alternativas está relativamente bloqueada no momento presente por alguns motivos que precisamos registrar. Um deles é de que a generalização de uma racionalidade técnica e instrumental na organização do mundo da vida vem ocorrendo ao longo das décadas, sendo acelerada com o poder neoliberal. Os perigos de uma razão técnica desprovida de quaisquer preocupações éticas tem sido objeto, sabemos bem, desde o debate da Escola de Frankfurt e, em especial, da obra "Dialética do esclarecimento" escrita por Adorno e Horkheimer em 1944, quando viviam o impacto da guerra sobre a vida social, em geral. Mas parece haver uma defasagem entre a potência desconstrutiva da teoria crítica e a resiliência demonstrada pelas forças modernizadoras do capitalismo industrial e financeiro.

O fato é que a crítica teórica vem se mostrando insuficiente para desconstruir este programa de modernização fundado na valorização de técnicas de controle e de manipulação de objetos e desejos. A depreciação da vida humana por este modo

capitalista de produção revela a eficácia cruel de um sistema colonial de poder que continua a se expandir mesmo produzindo fragmentações. O fato é que a teoria crítica não conseguiu desmontar a bolha impulsional e afetiva que move a *hybris* e a vontade incontável de poder e de riqueza das grandes corporações multinacionais. A crítica também foi incapaz de neutralizar a expansão do conformismo cultural e moral que parece atingir grande parte das populações trabalhadoras no momento presente. Mas não podemos negligenciar o valor da crítica para atualizar nosso entendimento da crise e da crítica no momento atual. Não há que se negar os esforços da crítica anticapitalista como aquelas antiutilitaristas que inspira grande parte da sociologia moral e também dos avanços das teorias sobre democracia. A virada epistemológica exige, porém, que avancemos para além dos ganhos das críticas pós-moderna e descolonial para romper com a camisa de ferro ideológica que o eurocentrismo impõe sobre as possibilidades de se pensar outros mundos a partir das fronteiras⁶.

Os exemplos sobre a incapacidade da crítica teórica de desvendar o caráter compulsivo do movimento de expansão caótica desta racionalidade técnica e instrumental acelerada são demonstrados pelas guerras e políticas de violência e de extermínio que marcam a modernidade no pós-segunda guerra. Tais impasses tem levado a uma radicalização das tentativas de entender o que se passa a partir de movimentos teóricos que ocorrem a partir das fronteiras. Entendo que este debate se coloca neste deslocamento do trabalho intelectual entre diversas epistemes que concorrem na produção do pacto de vida e das formas sociais.

A crítica no lado lunar da modernidade capitalista

⁶ Não podemos deixar de relacionar a título de ilustração nesta busca de explorar as fronteiras certas reflexões de muita atualidade de autores importantes no século XX como, por exemplo, E. Fromm com suas reflexões sobre a patologia da normalidade no livro *Psicanálise da sociedade contemporânea*, de 1956; C. C. Castoriadis com suas reflexões sobre "A época de um conformismo generalizado" de 1989, no livro *O mundo fragmentado: as encruzilhadas do labirinto 3*; ou G. Vattimo com suas teses sobre o niilismo pós-moderno no seu livro "O fim da modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna, de 1996, entre outros.

Meu interesse de refletir sobre o tema Crise e Crítica a partir do lado lunar da modernidade visa demonstrar que a crítica da modernidade capitalista deve considerar a denúncia do eurocentrismo e de seu projeto imperial e racista. Mas deve igualmente apontar para outras perspectivas analíticas que promovem novas representações imaginárias do mundo a partir de práticas intelectuais contextualizadas, solidárias e associativas. A crítica do lado lunar da modernidade capitalista visa demonstrar que as representações da crise estrutural devem ser contextualizadas (no tempo e no espaço) em diversos territórios simbólicos nos quais o obscuro (a colonialidade) se torna visível, abrindo os horizontes da reinvenção do mundo e das formas sociais.

Minha preocupação não é somente denunciar o lado confuso do capitalismo, a colonialidade, como o fez Walter Mignolo (2011) no seu livro sobre o lado obscuro da modernidade ocidental, quando aponta com justa razão para a violência colonial e para a desconstrução do eurocentrismo. Mas, passados mais de vinte anos que as teses descoloniais ganharam fama, o fato é que percebemos que a crítica se limitou a exercícios acadêmicos de desconstrução de narrativas escritas, orais e visuais que, portanto, não conseguem chegar aos fundamentos do problema eurocêntrico. Por isso, prefiro propor uma crítica que aponte para o lado lunar, ou seja, uma crítica que não nega o valor heurístico da abordagem linguística mas que cava mais profundamente no entendimento dos fundamentos ontológicos da dominação capitalista e que tem a ver com o racismo histórico e estrutural.

Uma crítica que não consiga trazer à tona os fundamentos psíquicos e culturais do racismo não tem força para relançar proposta de reconstrução de narrativas saudáveis de vida como a do Convivialismo. No lado contrário, uma crítica que aponte o lado lunar do capitalismo colonial não se limita a denunciar a violência e o ódio. Ela busca superar o momento distópico apontando para o valor das utopias. Como diz Bloch (op. cit., p. 81) o tema dos "sonhos de uma vida melhor" inclui parcialmente, "com cuidado e significância, também os sonhos noturnos como sonhos desejosos, também eles são uma parcela (ainda que deslocada e não muito homogênea) no gigantesco campo da consciência utópica". Para Mannheim o debate sobre utopia está relacionado com contextos em que as ideologias dominantes não funcionam mais na justificativa do poder hegemônico. São utópicas, segundo Mannheim (1972, p. 216), "somente aquelas orientações que,

transcendendo a realidade, que tendem a se transformarem em conduta, a abalar, seja parcial ou totalmente, a ordem de coisas que prevaleça no momento". Por seu lado, I. Wallerstein (1998) explora a dimensão utópica da modernização periférica ao propor o termo utopística que, para ele, surge como avaliação profunda de nossas alternativas históricas, dos sistemas sociais humanos, das áreas que estão abertas à criatividade humana.

Uma crítica que valoriza o lado lunar valoriza a utopia e o sonho diurno, se pensamos em Bloch, para liberar outro entendimento sobre os usos do pensamento e dos afetos. Para gerar novos processos de percepção da realidade que podem se transformar em instrumentos de ação coletiva na esfera pública, em especial no campo da ação política. Assim, ela pode inspirar as fronteiras imaginárias da vida humana explorando o potencial de novas formas sociais emancipatórias a partir de diversos lugares de potencialização do pensamento rebelde: seja naqueles onde predominam formas sociais tradicionais, ou não modernas ou pós-modernas; enfim, todos os lugares que valorizam outras experiências práticas rebeldes que ritualizam a vida a partir de representações diversas de tempo e de espaço que facilitam os encontros, os abraços, os projetos solidários e amistosos.

Minha proposta busca, assim, como foi dito, enfatizar não o obscuro – que reforça a negatividade da violência – mas o lunar, aquele que valoriza a positividade da utopia e do sonho. Esta proposta metodológica se funda em dois aspectos: um, que há uma crise ampla da modernidade capitalista ocidental que vem desfazendo os pactos sociais; outro, que a crítica precisa ser deslocada para outra perspectiva na qual se pode pensar a utopia como sonho noturno, diurno e como imaginário coletivo radical.

A crítica e o racismo estrutural e colonial: as três faces da Medusa

Não é possível se fazer a crítica intelectual da modernidade capitalista ocidental para deslocar a perspectiva liberadora de outras formas sociais, sem fazermos a crítica do imaginário racista que justifica o eurocentrismo. Este funciona ainda hoje como símbolo de poder, de astúcia e de espírito bélico voltado para desenvolver tecnologias de guerras e de controles populacionais. O eurocentrismo gera temores, produz conformistas e performances

culturais que apenas na aparência são rebeldes. Na prática, os subalternos, em geral, dentro e fora da geografia eurocêntrica são encantados pelos olhos da medusa que tudo transforma em pedra para destruir o pensamento verdadeiramente rebelde. A medusa aliena aqueles que por ingenuidade ou valentia ousam olhar nos seus olhos para descobrir a crueldade de sua alma. Pois a medusa moderna é próprio sujeito hegeliano buscando controlar os movimentos do mundo a partir da ambição eurocêntrica. Aqui, temos 3 aspectos a considerar:

a) A
 medusa como verdade racional: Aqui, ela esconde os fundamentos étnico-míticos do racismo

Sócrates é um caso interessante para se analisar a relação entre razão e mito. Pois ele, dizia que sua filosofia se inspirava na figuração simbólica de Apolo: na sua inteligência, na sua força e na sua beleza. Se entendemos que Apolo representa o ideal de homem grego podemos deduzir o quanto este tipo de racionalidade mitológica contribuiu para a primeira grande manifestação cultural do racismo ocidental, aquela entre civilizados e bárbaros. A filosofia do ser não é uma reflexão abstrata sobre a agência na vida comunitária, mas tem conotações antropocêntricas e racistas evidentes, pelo menos enquanto justifica a metafísica dos colonizadores de todos os tempos.

b) A
 medusa como direito soberano do mais forte: Aqui, ela esconde os fundamentos étnico-jurídicos do racismo

O direito romano contribuiu para sofisticar a separação clássica entre civilizados e bárbaros pela organização de dispositivos jurídicos separando, como o lembra Espósito (2007) aqueles indivíduos identificados como pessoas (geralmente, o cidadão romano), das semi-pessoas (dependentes e escravos libertos) e coisas (estrangeiros e escravos). Esta estrutura classificatória dos indivíduos foi de muita utilidade não organização do poder colonial e na organização dos sistemas escravistas e oligárquicos. A estrutura social no Brasil repete ainda hoje esta lógica classificatória que foi configurada no sistema colonial ibérico. Por seu lado, Agamben esclarece que esta hierarquia racista contribuiu para legitimar o homo sacer, aqueles indivíduos que podiam ser assassinados legalmente, indivíduos matáveis e insacrificáveis. Não podemos deixar de ver aqui as imagens das matanças cruéis de estrangeiros

pelos colonizadores tanto na época do Império Romano como na colonização da América e que foram descritas pelos viajantes.⁷ Também devemos lembrar com A. Mbembe (2011) como esta hierarquia colonial contribuiu para a fundação do Estado moderno e da ideologia da matança oficial pela burocracia e que o autor sintetiza adequadamente pelo termo necropolítica (o direito de matar do Estado).

c)

A

medusa como mito universal: Aqui, ela esconde os fundamentos étnico-cosmológicos do racismo

Como vimos a filosofia do ser tem forte comprometimento com figuras mitológicas relacionadas com a tradição grega e romana e que foi atualizada com as figuras dos monarcas na formação dos Estados modernos europeus. A filosofia do ser moderna foi atualizada pelos anjo-guardiães da cultura intelectual europeia e representada por nomes como Kant, Hegel e Hume. As construções discursivas destes autores variam em função dos modos de encarar o idealismo e a metafísica na organização dos valores, crenças e representações intelectuais do Ocidentalismo. Estes autores tiveram contribuições notáveis para se formular uma ideologia do progresso que justificou a mercantilização do mundo como vemos em Hegel ou uma ideologia universalista cosmopolita fundada na vontade transcendental do sujeito (o colonizador europeu) como vemos em Kant. Suas teses justificaram o sujeito europeu como fundamento normativo do "indivíduo soberano", aquele que teria uma capacidade transcendental inata de ditar os valores e regras racionais do desenvolvimento humano na perspectiva imperial e ocidental. O indivíduo soberano foi uma construção discursiva fundamental para explicar o sentimento de superioridade do grupo étnico europeu na organização do Ocidentalismo. Por isso, é importante cotejar as teses teóricas destes filósofos à luz de suas práticas políticas, ou seja, cotejar suas ideias e práticas.

I. Kant, por exemplo, na sua obra "Observações sobre o sentimento do belo e do sublime", de 1764, trata do que denomina como "diferenças entre os caracteres das nações" que revelam aspectos curiosos dos usos práticos desta perspectiva eurocêntrica. Diz ele:

⁷ No meu livro *Itinerários do dom: teoria e sentimento* (Ateliê de Humanidades Editorial, 2019) tenho um artigo intitulado "A confiança traída: do dom ao colonialismo na história latino-americana" que retrata bem a relação complexa da colonialidade entre portugueses e povos originários na descoberta do Brasil.

“Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um Negro tenha mostrado talentos”. E continua: “dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre os brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, o chifre de uma vaca, uma concha, ou qualquer outra coisa ordinária, tão logo seja consagrada por algumas palavras, tornam-se objeto de adoração e invocação nos esconjuros. Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas.” (Kant, 1993: pág. 75-76).

G.W.F. Hegel, por sua vez, no seu tratado de Filosofia da História afirma que:

a principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência [...] O negro representa, como já foi dito o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano[...] A carência de valor dos homens chega a ser inacreditável. A tirania não é considerada uma injustiça, e comer carne humana é considerado algo comum e permitido” [...] Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato inexistentes (Hegel, 1999, p. 83-86).

Ainda vale lembrar a posição de Hume. Escreveu o filósofo britânico na famosa nota de pé de página ao seu ensaio “Acerca do caráter nacional”: “Eu estou em condições de suspeitar de serem os negros naturalmente inferiores aos brancos. Praticamente não houve nações civilizadas de tal compleição, nem mesmo qualquer indivíduo de destaque, seja em ações seja em investigação teórica. Não há artesãos engenhosos entre eles, não há artes, não há

ciências. Por outro lado, os mais rudes e bárbaros dos brancos, como os antigos alemães, o atual tártaro tem algo de eminente [...] Tal diferença uniforme e constante não poderia ocorrer [...] se a natureza não tivesse feito uma distinção original entre essas raças de homens”.

Crítica da crise da filosofia ocidental

Vemos, então, como a crítica pós-colonial e de fronteira isenta pode contribuir para desfazer a aura mística que envolve alguns dos grandes filósofos modernos e seus seguidores, como se figuras como Kant e Hegel fossem referências míticas obrigatórias para se pensar o humanismo e a modernidade como programa emancipador. Por isso, a crítica na fronteira exige um trabalho árduo de desconstrução da mitologia racista ocidental. Isto é necessário para desfazer o conformismo que assume os ares de um transe hipnótico produzido pela imagem de superioridade ideológica do branco europeu de modo a abrir brechas no imaginário coletivo e liberar outros horizontes utópicos. Para vislumbrarmos as possibilidades de outras formas sociais devemos considerar alguns postulados:

Postulado 1: É um erro teórico supor que a tese de deslocamento de um sujeito visto como figura discursiva no interior do campo linguístico liberal para promover novas práticas identitárias tenha um potencial, de fato, rebelde. Estes deslocamentos com vistas à formação de novas práticas identitárias podem fortalecer simplesmente estruturas egóicas coletivas ao invés de motivar rupturas com a ordem sistêmica neoliberal. Aqui, os deslizamentos dos desejos de aparição e de reconhecimento podem simplesmente estar reforçando a figura de onisciência do sujeito que performa a ideia da filosofia do ser como mito para aprisionar os imaginários radicais presentes na sociedade. Esta tensão entre monocultura identitária e pluralidade identitária no interior da cultura neoliberal pode simplesmente estar esvaziando o potencial rebelde que deveria inspirar os movimentos sociais. Esta é uma contradição que não pode ser resolvida somente a partir de paradigmas teóricos europeus como revelo no meu livro sobre Teoria Crítica da Colonialidade (TCC). O problema não é o surgimento de novas identidades psico-sociais liberais, mas o fato de que esta fragmentação dos pactos associativos tradicionais impede a emergência do imaginário criativo e radical

democrático. Este fica amordaçado pelo racismo histórico e belicista⁸ encarnado no neoliberalismo que estimula a fragmentação e a comercialização dos desejos como metas superiores de vida para o consumo. O problema não se limita, pois, a desconstruir as narrativas referente a um dispositivo de controle social que reproduz a dominação colonial e neoliberal. O problema é que a racialidade como construção ontológica está ancorada historicamente em estruturas sócio-psíquicas racistas, ambicionando separar racialmente (e racionalmente) seres racionais e moralmente superiores de seres irracionais e moralmente inferiores. Castoriadis (1987, p. 34) na sua digressão sobre o racismo lembra haver uma questão de caráter biopsíquico a ser assinalada e que diz respeito ao fato de que a inferiorização do outro (de seus deuses, crenças, costumes, etc.) tem sido o recurso para “afirmação da verdade própria das instituições da sociedade-Ego”. Temos aqui a islamofobia, o anti-semitismo e também o anti-lulismo. “O racismo não quer a conversão do outro, ele quer sua morte, pois o outro é inconvertível”, diz o filósofo grego. Por isso, o ódio emerge como emoção alimentando a crueldade como já havia notado Freud no trabalho sobre tãnotos na Primeira grande guerra.

Postulado 2: A desconstrução do racismo histórico, estrutural e colonial, exige uma crítica radical da matriz espacial e temporal da modernidade que sustenta a expansão da modernização capitalista. Assim, é necessário se desconstruir o dogma de que tempo e espaço seriam categorias explicativas a priori do entendimento, justificando a metafísica ocidental e ações lógicas portadoras de uma vontade universal, como vemos em Kant. É igualmente necessário se desconstruir a tese hegeliana de que a dialética da história leva necessariamente à hegemonia de uma filosofia do progresso e do ser ocidental. Ou seja, a crítica tem que repensar o transcendentalismo a partir do pluralismo de tempos e de espaços existentes ou utópicos para favorecer a emancipação de novas formas sociais solidárias e conviviais. Neste ponto pode ser muito útil para a crítica epistemológica considerar com G.W. Leibniz (1979) que tempo e espaço são categorias a posteriori e relacionais que se produzem tanto numa ordem de sucessões dos objetos

⁸ Neste imaginário de competições de grupos identitários por reconhecimento e por visibilidade a democracia como valor universal termina sendo sacrificada pelo ideal da liberdade individualista. Assim, se entende que ter uma arma em mãos é vista pela direita populista como a condição de liberdade de cada.

(tempo) como numa ordem das coexistências dos objetos (espaço) entre situações (situs) e lugares (locus).

Postulado 3: Se tempo e espaço são categorias a posteriori produzidas pela ação do sujeito no mundo entre existem várias realidades paralelas, mundo pluriversais⁹ ou multiversos que se reproduzem cada um no seu ritmo e na sua memória. Estes mundos se instituem imaginariamente a partir de estruturas simbólicas e mitológicas diversas que se movem pelas separações que estabelecem historicamente povos nômades e sedentários, guerreiros e pacíficos, patriarcais e matriarcais, monoteístas e politeístas, materialistas e espiritualistas para produzir novas localidades. Mas a reconfiguração de sistemas comunitários e associativos gerados pela fragmentação do capitalismo e pela emergência de nova utopias constitui tarefa política importante quando consideramos que os novos programas emancipatórios não podem se realizar sem considerar o peso do Estado nacional que é dispositivo de poder surgido com a colonização planetária. Assim, as novas localidades precisam conviver com “as problemáticas fronteiras da modernidade encenadas nessas temporalidades ambivalentes do espaço-nação” (Bhabha, op. cit. 202). No entanto, se o mundo aparece como realidades pluriversais, como esferas de sociabilidades construídas por redes sócio-técnicas e ambientais, o humano perde necessariamente sua centralidade antropocêntrica como lembra B. Latour (2020). Isto pode favorecer um perspectivismo ampliado de caráter cosmológico que reorganiza espaço e tempo em benefício de novas modalidades territoriais, incluindo as coisas e os viventes de forma dialógica. Este entendimento ecológico favorece superar dois dilemas que marcam a modernidade capitalista. Eles podem ser assim resumidos de modo a superar a perspectiva binária e hierárquica do imperialismo ocidental:

⁹ Num dos seus últimos trabalhos o famoso físico Stephen Hawking sugeriu a existência de universos paralelos, sendo o nosso universo apenas um entre muitos outros. A tese é interessante pois contribui para demonstrar como o antropocentrismo influi nas representações do mundo e do cosmo. Entre as representações geocêntricas, heliocêntricas e esta dos universos paralelos (que inspiram algumas películas recentes) temos que admitir haver alterações que apontam para rompimentos de teses egocentradas para incorporar outras multicentradas. Esta reflexão faz sentido quando pensamos nos elogios e nas críticas ao Ocidentalismo.

1. Dilema entre próximos e estranhos ou estrangeiros que tem relação com a estrutura egóica que nos falava Castoriadis, remontando à lógica tribal e comunitária, que evolui conceitualmente para sociedades mais complexas pelos termos de civilizados e bárbaros. Este dilema envolve choques culturais, econômicos, territoriais étnicos e de gêneros. Este dilema originariamente comunitário e cultural se desdobra como imaginário étnico-racial estimulando a classificação binária entre espírito e matéria, cultura e natureza, homem e mulher.

2. Dilema entre Mythos-Logos que resulta das tensões entre crenças e técnicas na organização do cotidiano. Este dilema se desdobra entre razão simbólica e razão empírica, ou entre pensamento místico e pensamento leigo, ou entre verdade religiosa e verdade científica. A separação entre a narrativa mítica e a narrativa filosófica nunca foi muito clara como vemos em Sócrates. O transe hipnótico que atravessa a construção da realidade entre a fantasia e a realidade, entre o empírico e o ideal é parte constitutiva da consciência humana.

Conclusão: a crítica lunar e a exigência de contextualizar tempo e espaço

A modernidade capitalista reproduziu estes dilemas hierárquicos, belicistas e racistas no programa de formação dos Estados modernos imperiais e nas estratégias colonização planetárias. A ideologia da universalização que foi organizada com apoio da filosofia do sujeito greco-romana e cristã ajudou no ocultamento do verdadeiro sentido da violência colonial, criando uma representação aparentemente universal do humano branco e patriarcal. A reprodução do modelo racial ocidentalista pela expansão da racionalidade técnica indiscriminada amplia o processo de fragmentação social e étnico recente com três consequências diretas:

O desenvolvimento da inovação técnica com preocupações utilitaristas contribuiu para acelerar o neoliberalismo como modelo econômico e cultural voltado para o enriquecimento especulativo e para o consumo fenético, ameaçando a sobrevivência do liberalismo político e da democracia. A aceleração do capitalismo pela financeirização, concentração de riquezas, aumento da

desigualdade e exploração desordenada dos recursos naturais amplia os processos de fragmentação institucional, atualizando o racismo colonial e estrutural e a separação entre pessoas e não pessoas.

A emergência da crise como fenômeno histórico, sociológico e psíquico simultâneos revela o lado cruel da falência do conjunto de práticas discursivas e regimes de verdade que definiram modos particulares de pensar e de fazer a modernização capitalista ocidental. Esta configuração da crise exige uma crítica ampliada ao modelo imperial e racista de modo a liberar outros modos de instituição imaginária da sociedade.

A emergência de novas epistemes e ontologias que resgatem a experiência vivida como subjetividades emergentes que integram razão e emoção, materialidade e espiritualidade, é uma exigência que se aproxima do entendimento sugerido por Cordero de que a “crise não é simplesmente um evento que desloca externamente a ordem das coisas, mas sim um processo social de problematização através do qual a sociedade, ou setores dentro dela, se transforma em objeto de reflexão e crítica, tornando legíveis os problemas estruturais e as contradições internas que os arranjos institucionais reproduzem cotidianamente”.

Este é o contexto de embate entre modos de colonização dos desejos, por um lado, e modos de liberação da vida boa e do bem comum, por outro, com vistas a emancipar formas sociais mais livres e solidárias. Não é possível se perceber e se viver a pluralidade de formas sociais a partir de narrativas que buscam reprimir a diversidade de imaginários instituintes e que se propõem conter os fundamentos da verdade universal, como buscou o eurocentrismo. Tal arrogância imperial implica inevitavelmente em destituir outras narrativas produzidas em contextos comunitários e sociais que sejam fundadas em outras temporalidades e espacialidades. Mais do que nunca a democracia, mesmo na sua versão representativa limitada, aparece como uma condição necessária para se assegurar a semente do pluralismo epistemológico e da liberdade de manifestação das singularidades individuais e coletivas que são necessárias para projetar e materializar utopias emancipadoras.

Referências

Agamben, G. (2010) *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua* (I). Belo Horizonte: Editora UFMG

REPRESENTAÇÕES DA CRISE E DA CRÍTICA NO LADO LUNAR DA MODERNIDADE

Bhabha, H. (2003) *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG

Bloch, E. (1986) *The Principle of Hope*. Volume One. Cambridge: The MIT Press

Castoriadis, C. (1975) *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil

_____ (1992) *As encruzilhadas do labirinto III: o mundo fragmentado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra

Dussel, E. (1993) *O encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes

Espósito, R. (2007) *Terza persona. Política della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi

Flusser, V. (2011) *Pós-história*. São Paulo: Annablume.

Grosfoguel, Ramón (2008). "Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p.115-147

Guha, R. (1997) *A subaltern studies reader (1986-1995)*. Minnesota: Minnesota University

Hegel, G.W.F. (1999) *Filosofia da História*. Brasília, Editora da UnB, 1999;

Kant, I. (1993) *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime. Ensaio sobre as doenças mentais*. São Paulo: Papyrus

Laotur, B. (2020) *Diante de Gaia. Oito conferências sobre a natureza no antropoceno*. Rio/São Paulo: Ateliê de Humanidades Editorial/UBU

Leibniz, G. W. (1979) *Correspondência com Clarke*. Trad. C. L. Mattos. São Paulo: Abril Cultural. Vol. I., [1715-6]).

Mbembe, A. (2011) *Necropolítica*. Madrid: Melusina.

Mignolo, Walter (2000), *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

_____ (2011) *The darker side of western modernity: global futures, decolonial options*. Durham: Duke University Press.

Quijano, A. (2003) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina In: E. Lander (Compilador) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Sousa Santos, B. (2008) *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. 2ª.edição, São Paulo: Cortez Editora.

Spivak, Gayatri (1988), *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Routledge, Kegan and Paul.

Wallerstein, I. (1998) *Utopística ou as decisões históricas do século XXI*. Petrópolis: Editora Vozes.

HANNAH ARENDT: DIANTE DA FRAGILIDADE DO MUNDO, A MODÉSTIA DO CRÍTICO

Ana Livia Castanheira¹

Resumo

O presente texto foi elaborado como uma reação ao capítulo "O frágil mundo no *in-between*: a destruição totalitária e a modéstia do pensamento crítico – Hannah Arendt" (capítulo 5) contido no livro de Rodrigo Cordeiro, "Crise e Crítica". Realizo, portanto, uma reflexão acerca do papel modesto do intelectual diante do mundo e de suas crises a partir da leitura que Cordeiro realiza da filósofa alemã. Procuo apresentar indícios da percepção que Arendt possuía acerca de intelectuais públicos, não apenas em sua crítica aos "profissionais", mas também a partir das qualidades que identificou, por exemplo, no comportamento de Sócrates e Karl Jaspers. O intelectual surge então como um *flâneur* que é capaz de se afastar do ritmo incessante da vida, observar o fluxo e então parar para pensar. Na sequência, o modesto papel do intelectual é compreendido como o de "guardião" e garantidor da existência do espaço necessário entre os homens no qual a humanidade, e o próprio mundo público, pode se expressar – o *in-between*.

Palavras chave: Intelectual; Hannah Arendt; *in-between*; pensamento; ação.

HANNAH ARENDT: IN THE FACE OF THE FRAGILITY OF THE WORLD, THE MODESTY OF THE CRITIC

Abstract

This text was written as a reaction to the chapter "The fragile world in the *in-between*: totalitarian destruction and the modesty of critical thinking – Hannah Arendt" (chapter 5) in Rodrigo Cordeiro's book, "Crisis and Criticism". I therefore reflect on the modest role of the intellectual in the face of the world and its crises, based on Cordeiro's reading of the German philosopher. I try to present indications of Arendt's perception of public intellectuals, not only in her criticism of "professionals", but also based on the qualities she identified, for example, in the behavior of Socrates and Karl Jaspers. The intellectual then appears as a *flâneur* who is able to step away from the incessant rhythm of life, observe the flow and then stop to think. Next, the intellectual's modest role is understood as that of "guardian" and guarantor of the existence of the necessary space between men in which humanity, and the public world itself, can express itself – the *in-between*.

Key words: Intellectual; Hannah Arendt; *in-between*; thought; action.

¹ Doutora em Ciências Sociais (2023) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Possui bacharelado e mestrado na mesma área pela Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: ccastanheiraana@gmail.com.

HANNAH ARENDT: ANTE LA FRAGILIDAD DEL MUNDO, LA MODESTIA DEL CRÍTICO

Resumen

Este texto fue escrito como reacción al capítulo “El frágil mundo *intermedio*: la destrucción totalitaria y la modestia del pensamiento crítico – Hannah Arendt” (capítulo 5) del libro de Rodrigo Cordeiro, “Crisis y crítica”. Para ello, reflexiono sobre el modesto papel del intelectual ante el mundo y sus crisis, a partir de la lectura que Cordeiro hace de la filósofa alemana. Intento presentar indicios de la percepción que Arendt tiene de los intelectuales públicos, no sólo en su crítica a los “profesionales”, sino también a partir de las cualidades que identificó, por ejemplo, en el comportamiento de Sócrates y Karl Jaspers. El intelectual aparece entonces como un *flâneur* capaz de apartarse del ritmo incesante de la vida, observar el flujo y detenerse a pensar. Posteriormente, el modesto papel del intelectual se entiende como el de “guardián” y garante de la existencia del espacio necesario entre los hombres en el que la humanidad, y el propio mundo público, pueden expresarse: el *entre*.

Palabras clave: Intelectual; Hannah Arendt; *entre*; pensamiento; acción.

Introdução

O presente texto foi elaborado como uma reação ao livro de Rodrigo Cordeiro (2022), “Crise e Crítica”, principalmente ao capítulo “O frágil mundo no *in-between*: a destruição totalitária e a modestia do pensamento crítico – Hannah Arendt” (capítulo 5), no qual o autor pensa a crise e a crítica a partir da obra da autora. Com essa leitura, foi possível experimentar, através da perspectiva de crise e crítica em Arendt, um outro olhar sobre o amálgama de crises em que o país se encontrava e ainda se encontra.

A pandemia contribuiu para intensificar uma série de questões, comumente chamadas de crises, com as quais estamos lidando no âmbito político, econômico, moral entre outras. Angustiava a ideia de que havíamos perdido a capacidade de nos comunicar uns com os outros, porque os parâmetros normativos estavam (e acredito que ainda estão) em disputa, ocasionando uma espécie de Babel moral. Surgiu então, em meio a essa reflexão, a questão quanto ao papel dos intelectuais diante disso.

Não havia parado para pensar e questionar o ponto de partida das angústias que me envolviam, de perceber que ele tinha como pressuposto a compreensão de crise como patologia, de crítica como terapia e do intelectual como um terapeuta. Então me deparei, no livro de Rodrigo Cordeiro, com a ideia de fragilidade do mundo e da modéstia do pensamento crítico assim como, e esse é o meu ponto neste texto, da modéstia do papel do intelectual.

Tendo isso como ponto de partida, realizo uma reflexão acerca dessas questões colocadas a partir da obra de Cordeiro (2022), focando principalmente no papel modesto do intelectual diante do mundo e de suas crises. No que se segue, apresento um panorama de Hannah Arendt, abordando tanto sua trajetória quanto seu entendimento do pensar e do agir, passando também pela leitura que apresenta de alguns intelectuais em sua obra "Homens em tempos sombrios" (2008). Almejei apresentar uma compreensão do fazer intelectual a partir de Hannah Arendt e da leitura que de sua teoria nos apresenta Cordeiro (2022).

Hannah Arendt nasceu em 14 de outubro de 1906 na Alemanha. Nasceu em uma família judia e confessou que até a ascensão do Nazismo, o qual infelizmente presenciou, não havia sentido ainda o marcador social revelado por sua religião (ARENDR, 2010). Faleceu no dia 04 de dezembro de 1975 em Nova York, EUA.

Ainda adolescente teve seu primeiro contato com Rosa Luxemburgo, a quem sua mãe admirava. Com apenas dezesseis anos leu Kant, o que a estimulou para a filosofia e culminou na sua passagem pelas Universidades de Marburg e de Freiburg, onde teve contato com a tradição filosófica alemã, até finalmente chegar a Universidade de Heidelberg, onde se doutorou sob a orientação de Karl Jaspers² com uma tese sobre o conceito de amor em Santo Agostinho (JOANS, 2000). Ela era mulher, judia e alemã e viveu

² Karl Theodor Jaspers nasceu Oldemburgo, Alemanha, em 23 de fevereiro de 1883. Faleceu dia 26 de fevereiro de 1969 na Basileia, Suíça. Foi um filósofo e psiquiatra alemão. Hannah Arendt encontrou-se com Jaspers, que eventualmente passou a orientá-la, depois de Heidegger, durante sua passagem pela Universidade de Heidelberg. Arendt e Jaspers, além da relação de orientanda e orientador, desenvolveram uma íntima relação de amizade que ficou eternizada em profunda atividade epistolar. Cf. ARENDT, Hannah. Karl Jaspers, Correspondence: 1926–1969 (Lotte Kohler and Hans Saner, eds.). 1992

praticamente três quartos do século XX (69 anos, para ser mais exata), de maneira que perpassou por muitos dos eventos que marcaram esse século, sendo influenciada por eles. Sua vida foi marcada por diversas experiências, dentre as quais se destaca, como a já mencionada ascensão do Nazismo na Alemanha da década de 1930, o Holocausto e a Segunda Guerra Mundial que a forçaram a sair de seu país. Também é válido citar que, já nos EUA, pôde acompanhar o Movimento pelos Direitos Civis e que, quase na mesma época, foi enviada para Israel onde acompanhou o julgamento de Eichmann. Seu grande amigo, Hans Joans³, tinha conhecimento de como ela foi afetada nessas experiências (algumas das quais também compartilhou) assim como de quem ela era em sua intimidade. Em um texto escrito em sua homenagem, é assim que Joans (2000) apresenta Hanna Arendt

filha de pais judeus alemães altamente educados; herdeira de uma longa tradição intelectual e estética que remonta aos gregos; observadora e descritora da dissolução desta tradição na Idade Moderna; passageira do navio do século XX, testemunha e vítima dos seus violentos choques, amiga de muitos companheiros marcados pela viagem deste navio; uma mulher de beleza magnética com uma sensibilidade imperturbável para a diferença entre amizade com homens e mulheres, que é a marca de uma verdadeira natureza: a sua afirmação incondicional de todas estas circunstâncias da sua própria condição humana pertence indissociavelmente à imagem que espreita por detrás da história desta vida única (JOANS, 2000, p. 23, tradução nossa)⁴

Todas essas experiências levaram-na a se tornar uma intelectual ativa, preocupada com o mundo que demonstrava tanto amar. Ela parece ter assumido para si a missão de contribuir para que o

³ Hans Jonas fazia parte do círculo de amigos (entre intelectuais e artistas) de Hannah Arendt no período em que morou nos EUA.

⁴ Original: "la hija de padres judíos alemanes sobremanera cultos; heredera de una larga tradición intelectual y estética que se remonta a los griegos; observadora y descriptora de la disolución de esta tradición en la Edad Moderna; una pasajera del barco del siglo XX, testigo y víctima de sus violentas sacudidas, amiga de muchos compañeros marcados por el viaje de este buque; una mujer de una belleza magnética con una imperturbable sensibilidad por la diferencia entre la amistad con hombres y mujeres, que es la característica de una naturaleza verdadera: su afirmación incondicional de todas estas circunstancias de su propia condición humana pertenece de manera inseparable a la imagen que asoma detrás de la historia de esta vida singular." (JOANS, 2000, p. 23)

abismo do totalitarismo, com suas consequências horrendas, não voltasse a acontecer. Para tanto, era necessário antes compreender o que é o totalitarismo e como ele aconteceu. Na sua trajetória em busca de compreensão, tornou-se uma das intelectuais mais importantes e influentes do século XX.

No que se refere a intelectuais e ao meio intelectual, sabemos que Arendt se decepcionou com amigos filósofos que, diante da ascensão do Nazismo, demonstraram simpatia para com a ideia de “pensamento único”. Tentando compreender o motivo, esbarrou na tradição filosófica alemã que nutria uma posição de distanciamento do mundo, principalmente das questões públicas e, portanto, políticas (ARENDR, 2010). Mas Arendt encontrou outros intelectuais que desfizeram essa visão pessimista e que se mostraram preocupados com as questões que afetam o mundo que os rodeava.

Inspirada pelo poema de Brecht, Hannah Arendt deu o título “Homens em Tempos Sombrios” para um livro que apresenta uma coletânea de ensaios sobre diversos pensadores da primeira metade do século XX que, de alguma forma, ousaram iluminar o mundo com suas ideias. Através dele percebemos que Arendt mudou sua percepção acerca dos intelectuais. Dentre as personalidades analisadas, existe uma que se sobressai devido a sua relação próxima e marcante com a filósofa: Karl Jaspers, seu orientador. Pois ele nos é apresentado como um intelectual-modelo, um filósofo comprometido com o âmbito público, com a pluralidade e com a liberdade. Nesse sentido, o ensaio sobre seu orientador nos dá pistas sobre como Hannah Arendt encaixava os intelectuais em sua forma de ver o mundo.

***“In-between”*: como Hannah Arendt concebe o mundo**

Hannah Arendt pode ser considerada como uma das grandes mentes que existiram no século XX. Suas obras tornaram-se relevantes, pois tratam, em sua maioria, de um dos maiores males que já se abateram sobre a Terra: o totalitarismo, principalmente na forma do Nazismo que a afetou diretamente. O contexto fez com que duas de suas características fossem enfatizadas: sua nacionalidade alemã e sua origem judia. Assim, observamos como

essas experiências marcaram sua vida e obra, pois percebemos que ela passou sua vida tentando compreender como o totalitarismo se tornou possível e as consequências que dele herdaríamos.

Uma das ideias de Hannah Arendt que mais se disseminou foi acerca da ação, o meio através do qual a pessoa é capaz de mudar o mundo (ARENDR, 2000, at all). O conceito de ação foi mais bem explicado em seu livro "A Condição Humana" no qual trata das atividades que conformam a *vita activa* da humanidade. A *vita activa*, em sua leitura, é formada por três atividades: labor, trabalho e ação. A primeira trata da atividade biológica do corpo e tem como condição a vida, nela ocorre a ação de si para si; a segunda trata da produção/criação de um mundo para o ser humano, conformando então a artificialidade originada do encontro do homem com as coisas, sua condição é a própria mundanidade. A terceira é a atividade que prevê a relação entre os homens sem qualquer outra mediação e corresponde a condição da pluralidade (ARENDR, 2007, p. 15). Para a autora, a ação é a condição de toda vida política porque carrega em si a potência de um novo início. É principalmente sobre essa atividade que Hannah Arendt devota sua atenção, pois, para ela, a pluralidade é a própria condição humana, sua fonte de liberdade; é o reconhecimento de que cada indivíduo que nasce é único, diferente de todos que existem, existiram e existirão.

O reconhecimento da pluralidade nos é importante porque a diferença cria um espaço entre os seres humanos, espaço que simultaneamente os separa e os une. É dentro desse espaço, o "*in-between*", que a ação é possível (CORDERO, 2022). Para alimentar a pluralidade os seres humanos devem ter consciência de si e do mundo e assim serem capazes de expressar sua unicidade. Nesse sentido, pode-se dizer que há um movimento dialético no qual o indivíduo se separa do mundo para depois retornar a ele através do reconhecimento mútuo da diferença.

Então, para a autora o mundo não consistiria apenas em seu caráter objetivo, mas seria também e principalmente num espaço intersubjetivo. É um espaço que permite que a pluralidade floresça, por isso é também um espaço instável e frágil. No entanto, essa fragilidade, como nos aponta Rodrigo Cordero (2022), é justamente

a sua força e não sua fraqueza, como intuitivamente poderia parecer. A fragilidade resulta da imprevisibilidade e instabilidade causada pela liberdade que possuímos e, desta maneira, a sustentação desse espaço frágil depende da garantia de que qualquer um tenha a possibilidade de expor suas opiniões publicamente. Trata-se de reforçar a própria condição humana compreendida como a coexistência entre os seres humanos e não a existência d'O ser humano no singular (AREDT, 2000). Como bem colocado por Cordeiro, o *in-between*

é uma categoria que designa um mundo de relações constituído pela presença de outros e não por uma identidade substantiva que nos leva de volta a uma unidade original e para um destino em comum. Implica uma ontologia social radical na qual a nossa existência individual é, desde o início, a convivência e associação com outros indivíduos capazes de falar e agir. (2022, p. 194).

Ainda neste sentido, destaca-se que um dos aspectos que Hannah Arendt (2008) enfatiza em seu ensaio sobre Lessing é o fato dele priorizar a amizade ao invés da fraternidade. Pois para ele, nos diz Arendt, a fraternidade coloca os indivíduos como iguais (irmãos) e surge em meio a um grupo de pessoas oprimidas devido a alguma razão em comum. Com esse apontamento, quer indicar que a fraternidade se origina do sofrimento e, conforme Arendt, "não resistiria sequer um minuto após a libertação" (ARENDR, 2008, s/p). A amizade, no entanto, reforça os laços apesar e a partir das diferenças e, diferente da fraternidade, encontra-se presente também, e principalmente, na alegria, de forma a estar a todo o momento no mundo e não apenas em tempos sombrios.

Conforme Arendt (2008), Lessing considerava a amizade como um fenômeno central no qual podemos observar a verdadeira humanidade. Então, a importância política da amizade, para voltarmos à forma como Arendt concebe o mundo, se deve ao seu significado para os gregos no qual "a essência da amizade consistia no discurso", no sentido de que apenas "o intercâmbio constante de conversas unia os cidadãos numa *polis*" (2008, s/p)

Essa conversa (em contraste com a conversa íntima onde os indivíduos falam sobre si mesmos), ainda que talvez permeada pelo

prazer com a presença do amigo, refere-se ao mundo comum, que se mantém “inumano” num sentido muito literal, a menos que seja constantemente comentado por seres humanos. Pois o mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros. Tudo o que não possa se converter em objeto de discurso — o realmente sublime, o realmente horrível ou o misterioso — pode encontrar uma voz humana com a qual ressoe no mundo, mas não é exatamente humano. Humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala aprendemos a ser humanos (ARENDR, 2008, s/p).

O mundo, então, apenas pode existir através da participação ativa das pessoas na esfera pública e, principalmente, na garantia de que as pessoas possam se expressar nessa esfera, ou seja, através da multiplicidade de perspectivas que permitem que os indivíduos que estão em relação consigam conceber o mundo também por outros olhares.

Ainda no ensaio, Arendt (2008) reforça a crença de Lessing quanto à impossibilidade de encontrar uma verdade única e absoluta e a certeza de sua inexistência seria a razão do debate incessante, tendo em vista que a existência de uma verdade provocaria o silêncio e com ele o fim desse mundo. Não obstante, conforme a autora, é através do pensamento, isto é, do recolhimento para a companhia apenas de si mesmo que o indivíduo conforma uma opinião sobre si, suas vivências, suas relações e sobre o mundo. Na quietude do pensamento não diferenciamos entre conhecimento, significados, desejos etc., de maneira que pode parecer que encontramos a verdade. Mas, tão logo essa ‘verdade’ seja expressa na esfera pública ela se torna uma opinião e será “contestada, reformulada e conduzida a um tema de discurso entre outros” (ARENDR, 2008, s/p).

A ideia de fragilidade está em íntima relação com a potencialidade própria da condição humana, pois comporta a instabilidade inerente a liberdade de pensamento e ação necessários para a expressão da pluralidade que compõe o mundo

- o *in-between* (CORDERO, 2022). Isto é, a relação pública entre a unicidade dos seres humanos através da expressão de suas diferentes perspectivas e experiências da realidade.

Frágil e, portanto, instável, o mundo estaria suscetível sempre a crises dos mais diferentes tipos e intensidades. A partir da leitura de Cordeiro (2022), me foi possível compreender que Hannah Arendt entende que a cada crise uma parte do mundo comum é destruída. A partir disso, uma questão emergiu: a perspectiva da autora indica um olhar relativamente positivo para essa destruição parcial desde que ela seja (e me aproprio livremente do termo) uma espécie de destruição criativa? Isto é, no sentido de destruir para poder dar espaço para o florescimento de algo novo?

Faz sentido pensar que sim, afinal, a base da filosofia de Arendt é a natalidade: ela se interessa não pelo fim, mas pelos começos, pela inovação e renovação. Nesse sentido, a fragilidade aparece como expressão própria de movimento, de espontaneidade e imprevisibilidade característicos de algo que vive, que pulsa. Fica, então, uma compreensão de que o mundo é frágil, mas é potente justamente por isso.

Em momentos de crise, no qual a fragilidade é mais vividamente sentida, de acordo com Cordeiro (2022), Hannah Arendt observava então dois dilemas para o engajamento crítico: a busca da compreensão do momento que se vive e a demanda por respostas e soluções para os problemas que se vive. Porém, isso se dá num contexto em que há falta de definições adequadas, tendo em vista que há deslocamento e disputas quanto ao significado dos conceitos, categorias, princípios etc. envolvidos nas situações de crise. Nesses momentos é essencial o esforço de manter o *in-between*, esse espaço intermediário entre os humanos, no qual é possível parar para pensar em contato com os outros e suas respectivas perspectivas (CORDEIRO, 2022). E chamo especial atenção para a ideia de parar para pensar, pois é contraintuitivo, isto é, vai de encontro com a urgência contida em uma situação crítica.

Manter o *in-between* indica estar disposto a tomar consciência da realidade através tanto da própria experiência quanto a partir da experiência de outros. Adota-se, assim, um comportamento que

vai de encontro com a tomada de ações irrefletidas, assim como contra a ação de focar no futuro esperando que as coisas se resolvam sozinhas. Podemos dizer, de acordo com a leitura que Cordeiro (2022) realiza, que Hannah Arendt entende que momentos de crise, por mais urgentes que sejam, necessitam de cautela e moderação para, então, promover um espaço para ações cautelosamente cogitadas. A partir do quadro aqui desenhado, surge então a questão deste artigo: qual o lugar dos intelectuais em meio a isso?

Quando jovem, Hannah Arendt quis se afastar do mundo intelectual pois, para ela, havia um problema inerente à profissão que parecia estar contra o mundo. Uma parte dessa percepção foi conformada através da observação do comportamento de amigos durante a ascensão de Hitler, outra se deve a tradição filosófica que tomou para si o monopólio sobre o pensar⁵ e adotou uma atitude distanciada do mundo, preocupada com as questões metafísicas (ARENDR, 2010).

Na tradição filosófica a qual se refere, e que pode ser localizada desde os gregos na antiguidade, é comum encontrarmos referência à dualidade: mundo das aparências e mundo das ideias, o visível e o invisível. No mundo das aparências existiria a *vita activa* na qual, a partir da ação, o ser humano torna-se capaz de fazer história e transformar o mundo. No mundo das ideias existiria a *vita contemplativa* através da qual se pode pensar a história, contemplar as coisas e os fatos, procurar conhecimento e tentar encontrar o sentido da vida (HELLER, 1987). Hannah Arendt, porém, tinha consciência de que as dualidades representam dois polos que possuem relação direta um com o outro. Assim, em manifesto conflito com toda uma tradição filosófica, procurou encontrar os meios pelos quais ação e pensamento pudessem se reconciliar (MORAES, 2000).

Muitas das obras de Arendt apresentam uma crítica aberta ao que chama de filósofos, revolucionários e solucionadores de problemas profissionais⁶. Em consonância, ela postula que o pensamento

⁵ Nesse ponto Arendt associa a busca pelos significados, conhecimentos e pela verdade como categorias que se confundiam nessa atitude do pensa. (ARENDR, 2010).

⁶ Expressão cunhada por Kant em "Crítica da razão pura" e que Hannah Arendt adotou. Arendt, como deixa explícito na entrevista concedida a Gunter Gauss no programa *Zur Person*, acredita

crítico não é e não pode se tornar monopólio desses agentes, já que é algo que qualquer um é capaz, isto é, que qualquer um possui as faculdades necessárias para empreender. Nesse sentido, ela elege para o pensamento crítico o modesto papel de moderador.

Antes de nos determos nessa questão, é necessário entender melhor a relação entre o pensar e agir, tal como concebidos pela autora, pois ambos aparecem como importantes aspectos de atitudes diante de momentos de crise: O parar para pensar e depois agir.

Pensar e agir: em busca da reconciliação

Para sistematizar sua compreensão do pensar e agir, Arendt planejou sua última obra, “A vida do Espírito”, que infelizmente não foi finalizada. Nesta obra, Arendt se dedica a discutir a Vita Contemplativa, em uma de suas empreitadas mais filosóficas (JOANS, 2000). Nesse sentido, essa obra e “A condição humana” (feita quinze anos antes) tratam, respectivamente, da Vita Contemplativa (pensamento, vontade e julgamento) e da Vita Activa (ação, trabalho e labor) e representam seu interesse em desvendar a relação entre esses dois mundos.

De acordo com Hannah Arendt (2000), o pensamento, observado através da metafísica, permitiria questionar sobre o significado da vida, sobre a eternidade, sobre Deus, sobre a natureza humana etc. Mas esses questionamentos pouco ou nada possuem de relação direta com os assuntos mundanos, mais especificamente, com a política. Portanto, o pensamento é compreendido como o oposto da ação. Pois, enquanto a ação ocorre entre os humanos, o indivíduo pensa apenas com seu eu pensante; enquanto a ação ocorre no mundo das aparências, o pensamento exige o afastamento rumo à quietude do mundo da contemplação (HELLER, 1987).

que Kant é uma exceção entre esses filósofos profissionais. Na mesma entrevista, ela explicita que os filósofos estão implicados na vida política, que eles não são neutros (pelo menos desde Platão) – visão que era endossada pela tradição metafísica (Arendt, 2010).

Nesse sentido, através da metafísica não seríamos capazes de reconciliar o pensamento com a ação. Assim, dentre as faculdades mentais – pensar, querer e julgar – Hannah Arendt encontra na formação do juízo uma forma de reconciliação devido a sua importância para a manutenção do mundo (do *in-between*). Pois os juízos são construídos através do pensar sobre uma ação ou ator, ou seja, sobre aspectos externos ao próprio indivíduo (JOANS, 2000). Dessa forma, em comparação com as outras duas faculdades, encontra-se em relação com a realidade. Julgar é então o processo pelo qual formamos nossas opiniões que podem vir a ser expressas na esfera pública.

Anteriormente observamos que o que provê a existência do *in-between* é o incessante debate provocado pela comunicabilidade do pensamento. O debate deve ser alimentado pelas diferentes opiniões das pessoas sobre eventos terrenos e não pelas conversas sobre si mesmos. Assim, é necessário que ocorra o duplo movimento no qual o indivíduo expressa publicamente suas opiniões acerca do que está acontecendo no mundo ao mesmo tempo em que é exposto às opiniões proferidas pelos outros. Pois, ser compreendido e compreender o outro, contrastar, questionar e reconstruir as opiniões sobre os fatos públicos é essencial para a manutenção do mundo humano.

A filósofa ressalva, no entanto, que não existem pensamentos perigosos, mas que o perigo se encontra no próprio pensar devido a liberdade e conseqüente imprevisibilidade. As crises, então, são importantes porque ancoram o pensamento em problemas reais urgentes. Contudo, da mesma maneira que somos livres para pensar, também somos livres para não o fazer. Conforme Arendt, isso é compreensível, pois pensar sobre tudo o tempo todo é exaustivo e, além disso, nosso modo de vida nos permite cada vez menos tempo para nos dedicar ao pensamento. (ARENDT, 2000)

A autora nos apresenta em "A vida do espírito" (2000) dois perigos opostos. Por um lado, ela nos diz que o pensar contém o risco do niilismo que seria o esvaziamento total de sentido. De outro lado, quando muitas pessoas se absterem de pensar, sufocam a pluralidade e permitem que tempos sombrios ocorram. Essa é uma de suas conclusões após o julgamento de Eichmann através do qual percebeu no réu a total ausência de reflexão sobre os próprios

atos: ele insistia que apenas seguiu ordens e, quando questionado sobre o que pensava a respeito das ordens, ele se voltava para a lógica distorcida apresentada pela ideologia nazista (ARENDT, 2000).

O totalitarismo, por exemplo, alcançou seu “sucesso” justamente ao aproveitar a “janela de oportunidade” que representa um mundo esvaziado de humanidade. De forma que um pequeno grupo de pessoas foi capaz de impor e disseminar um pensamento único, uma ideologia que explicava tudo na forma de elos causais que conectavam o passado e o presente e determinavam o futuro. Como ela demonstra em “Origens do Totalitarismo”, os regimes totalitários alcançaram seu sucesso a partir do investimento em propagandas que disseminavam e naturalizavam suas ideias que eram, então, absorvidas de forma irrefletida (ARENDT, 1989). Para aqueles que continuavam a pensar e rejeitavam sua ideologia e/ou não possuíam lugar dentro dela, lançaram mão do terror e da violência para isolá-los, silenciá-los e exterminá-los.

É expressivo o número de pessoas que acreditam que a felicidade está no mundo privado e, portanto, nutrem desinteresse ou indiferença pela política de forma a desabitarem o âmbito público. Independente do porquê, quando as pessoas se abstêm de pensar, falar e ouvir, seguem suas vidas de maneira irrefletida e renunciam à liberdade juntamente com a felicidade pública, que para Hannah Arendt seria a única e verdadeira felicidade (ARENDT, 2010). De acordo com Cordero

O espaço intersticial do “*in-between*” atrofia sempre que a pluralidade de seus membros é desmantelada, seja por sua fusão radical em uma massa homogênea que elimina a singularidade, seja por uma separação absoluta que os condena à existência solitária. (2022, p. 195).

Visto que o pensamento não é monopólio dos pensadores profissionais e o mundo contemplativo não é um mundo para poucos, é válido se questionar sobre qual seria o lugar dos intelectuais no mundo. Por intelectuais não estamos pensando nos especialistas, naqueles que possuem o conhecimento técnico ou que se predispõe a procurar as leis da natureza (cientistas). Estamos

nos referindo àqueles que estão interessados em pensar o mundo público, a relação entre as pessoas, as ações, aqueles que tentam compreender e sistematizar suas ideias em torno de uma narrativa que dê sentido e a qual possam compartilhar.

Como apontamos no início desse artigo, Rodrigo Cordeiro (2022), em seu livro “Crise e Crítica: sobre as frágeis fundações da vida social” dedica um capítulo para pensar a crítica dentro do pensamento arendtiano. A partir desse capítulo, intitulado “O frágil mundo *in-between*: a destruição totalitária e a modéstia do pensamento crítico”, interpretei, então que o crítico deveria agir como um guardião do *in-between*, de maneira que seus esforços contribuíssem para manter o espaço entre os indivíduos aberto, isto é, o âmbito público no qual as ações podem incorrer.

Dessa maneira, ao crítico caberia a modesta função de parar e pensar, incorporando um papel tal como do *flâneur*⁷ (figura a qual Arendt se dedica em seu ensaio sobre Walter Benjamin) que parece se encontrar em um ritmo diferente da multidão que o rodeia (ARENDR, 2008). O *flâneur* é capaz de escapar ao turbilhão que representa a vida dedicada ao trabalho e aos assuntos privados, isto é, que não vive em conformidade com o ritmo capitalista; ao invés de seguir com os outros, ele observa as pessoas e o espaço no qual se encontram para se perguntar: O que está acontecendo; onde estamos; como viemos parar aqui; para onde estamos indo e por quê. Questionamentos importantes que tratam do mundo comum e por isso dizem respeito a todos. Conforme Cordero (2022), para Arendt o crítico agiria como um moderador, iniciando e organizando o debate, lançando questões.

⁷ O tipo do *flâneur* cunhado por Walter Benjamin e trabalhado na obra “Passagens” (2006) tem como base a experiência de choque de intelectuais e artistas diante das mudanças que ocorreram na cidade de Paris, principalmente no século XIX. Parte, portanto, de uma concepção do caminhante que olha a cidade não apenas com os olhos do presente, mas levando em conta também o passado, de maneira que não se encontra alienado das transformações que ocorreram, observando-as criticamente. Tendo em vista que o *flâneur* tem uma relação com o tempo diferenciada (está em relação com o presente e com o passado), ele não assume a posição autômato comum a tantos outros habitantes da cidade, sendo capaz de parar e observar. Daí nossa interpretação do intelectual como *flâneur*, podendo, diante da torrente de acontecimentos e crises, ser capaz de parar e observá-los criticamente. Para uma sistemática do tipo do *flâneur* na obra benjaminiana, cf. – Dissertação (Mestrado): Biondillo, Rosana. Walter Benjamin e os caminhos do flâneur. USP – São Paulo, 2014.

Sócrates, Karl Jaspes e um possível *modus operandi* do intelectual

Em *A vida do espírito* (2000), Arendt parece defender a ideia de que o caminho do pensamento deve realizar uma espécie de parábola: sair da realidade, passar pela contemplação para, então, novamente retornar ao mundo. Para tanto, toma como exemplo Sócrates, ao considerar que ele caminhava facilmente entre os dois mundos: o das aparências e o das ideias. Como se fosse, e são palavras minhas, um intelectual anfíbio. Assim, parte do papel moderador de crítico Hannah Arendt encontra em Sócrates, que modestamente ensinava semear perguntas. Ele procurava por outros que, como ele, ficassem perplexos diante da vida. Ao questionar sobre o que era a justiça ou a felicidade, ele desnaturalizava palavras e valores que já se encontravam no vocabulário de seus coetâneos e eram usados correntemente (ARENDR, 2000).⁸

Como nos mostra a filósofa alemã (2000), Sócrates, devido a seu comportamento, era comparado a três coisas: um moscardo, uma arraia-elétrica e uma parteira. Primeiro, o moscardo, ou mosca grande, que incomoda e desperta aquele que dorme. Conforme Arendt (2000), para Sócrates pensar era o mesmo que estar vivo, de maneira que aqueles que não pensam se encontram em sono profundo e devem ser despertados para a vida.

Sócrates parece dizer [...]: se o vento do pensamento que agora provoquei sacudiu você do seu sono e deixou-o totalmente desperto e vivo, você verá que pode dispor apenas de perplexidades e o melhor que se pode fazer com elas é partilhá-las com os outros. (ARENDR, 2000, p. 131-2).

A arraia-elétrica, por sua vez, paralisa o outro com seu ferrão. Dessa forma, ao mesmo tempo em que ele desperta para o pensamento aquele que antes não pensava, ele o paralisa através da

⁸ De acordo com a autora, Sócrates compreenderia essas palavras como "pensamentos congelados" ou cristalizados (ARENDR, 2000). Ao promover a desnaturalização ou o estranhamento diante dessas palavras, questionando-as, Sócrates era capaz de reativar o movimento desses pensamentos e colocá-los em debate.

perplexidade diante da percepção de que os significados são escorregadios e fogem de nossa apreensão, nos tornando conscientes de que somos incapazes de tudo saber. Ainda, a paralisia causada pela arraia significa a atividade intensa do pensar a ponto de impedir o movimento do corpo: quando acreditamos que chegamos ao fim de um pensamento, ele inicia outra vez.

A terceira comparação é com uma parteira. As parteiras na Grécia antiga eram estéreis, mas possuíam o conhecimento para trazer à luz uma nova criança. No que se refere a Sócrates, Arendt (2000) indica que ele era incapaz de trazer à luz uma ideia e significado próprios e definitivos, isto é, de revelar uma verdade. E sequer pretendia isso. Estava satisfeito em se manter no furacão que é o pensamento. Porém, como uma parteira, ele ajudava os outros a parir ideias e expurgar suas opiniões assim como provia consciência através de seus infindáveis questionamentos, com os quais pretendia testar e desvelar falsas verdades (ARENDT, 2000)

Sócrates, o moscardo, a parteira, a arraia-elétrica, não é, portanto, um filósofo (ele nada ensina e nada tem a ensinar), nem um sofista, pois não pretende tornar os homens sábios. Quer apenas mostrar que não são sábios e que ninguém é sábio – uma busca que o mantém tão ocupado que sequer tem tempo para os negócios públicos e privados. (ARENDT, 2000, p.130).

Em suma, para a autora, os questionamentos de Sócrates colocavam o pensamento em movimento, pois, quando pensamos sobre os conceitos (pensamentos congelados) eles se tornam escorregadios e escapam de nossas mãos (ARENDT, 2000). Nesse sentido, para ela Sócrates representava a encarnação da reconciliação entre o pensar e agir, pois ele conseguia cambiar pelos dois mundos, o das ideias e o das aparências, sem dificuldades e até com certa naturalidade: não era um filósofo que do mundo mantinha distância, mas também não era propriamente um homem da ação.

Em consonância com sua percepção de Sócrates, Arendt afirmava que o que a movia no mundo era a necessidade de compreender.

Apesar de a ação ter um lugar central em suas obras, ela confessa que poderia viver sem agir, mas não sem tentar compreender o que quer que tenha acontecido (ARENDT, 2010). Para ficar com a terminologia que usou para falar de Sócrates (ARENDT, 2000), é como se ela sempre se portasse com perplexidade diante do mundo e se ocupava em comunicar suas perplexidades.

Durante a entrevista que concedeu para Günter Gaus⁹, ela diz que essa necessidade de compreensão lhe surgiu ainda muito nova e que foi o que a levou para o estudo da filosofia (ARENDT, 2010). Ao observarmos suas obras, podemos constatar que seu processo de compreensão está relacionado com a busca por sentido nos eventos que afetaram sua vida enquanto uma judia alemã na primeira metade do século XX. Algo que ela concretizou em seu trabalho, tendo em vista que a maioria de seus escritos são frutos diretos ou indiretos de seu esforço de compreender o que chamou de “a crise do nosso século” (ARENDT, 1989) que foi o Totalitarismo, seus inúmeros elementos, suas consequências e cicatrizes que marcaram (e ainda marcam) nossa sociedade¹⁰. No entanto, diferente de Sócrates, sua busca por compreensão lhe encaminhou para se tornar uma intelectual que expressava seus questionamentos e juízos através da escrita. Assim, suas perplexidades, reflexões, julgamentos e conclusões ficaram eternizados em livros que circulam pelo mundo.

Na entrevista anteriormente citada, Hannah Arendt confessa que, por volta de 1933, decidiu se afastar de tudo o que dizia respeito aos intelectuais (ARENDT, 2010). Ela teria ficado decepcionada e horrorizada com a constatação de que muitos intelectuais, incluso alguns amigos, aderiram à ideia de um pensamento único (Gleichschaltung) voluntariamente, ainda que por pouco tempo. Ela se perguntava como que essas pessoas, as quais considerava

⁹ Entrevista com Hannah Arendt, realizada por Günter Gaus em 1964, que faz parte de uma série de entrevistas num programa chamado Zur Person. Arendt aborda fatos de sua vida além de seus pensamentos expostos em “A Condição Humana” e “Eichmann em Jerusalém”. Pode ser assistida no youtube através do link: <https://www.youtube.com/watch?v=PG8BYwv9IBQ>

¹⁰ Conforme Arendt, o totalitarismo, principalmente na forma do nazismo, permitiu a concepção de inferno na terra e de que tudo, inclusive o mais terrível dos cenários, é possível (ARENDT, 1989).

providas de inteligência, poderiam ter se deixado levar por algo tão horrendo e ainda produzir constatações interessantes.

O que aconteceu então, em plena onda expansiva de adaptação ao pensamento único (que, aliás, então foi bastante voluntário, ou em todo caso não foi realizado sob a pressão do terror) [...] foi o vazio ao meu redor. Movi-me num ambiente intelectual, mas também conheci outros tipos de pessoas. E pude constatar que entre os intelectuais a adaptação ao pensamento único (Gleichschaltung) era, por assim dizer, a regra. Por outro lado, entre outros, não. E isso é algo que nunca esqueci. Saí da Alemanha dominada pela ideia (exagerando um pouco, claro) de nunca mais fazer isso, de nunca mais me envolver em nada que tivesse a ver com o meio intelectual, de nunca mais ter nada a ver com aquele mundo. Minha opinião certamente não era que os judeus alemães (e os intelectuais judeus alemães) teriam se comportado de maneira essencialmente diferente se estivessem em uma situação diferente. Não, essa não era a minha opinião. O que eu pensei é que a coisa tinha a ver com a própria profissão, com o mundo intelectual. (ARENDR, 2010, p. 53, tradução nossa).

Naquele contexto a autora relacionou o comportamento com a atividade intelectual em si. Ela estava se referindo ao distanciamento do mundo real praticado pelos intelectuais que se deixaram seduzir pelas ideias a ponto de não retornarem à realidade e nem se comprometerem com ela.

Para Arendt (2010), no entanto, não bastava compreender para si, era necessário comunicar seu pensamento, construir uma narrativa. O desenvolvimento da necessidade de narrar certamente proveio de seu contato com Karl Jaspers, que primeiro foi seu orientador de tese e depois se tornou seu grande amigo (ARENDR, 2008; 2010). Ele foi um importante filósofo que, como veremos a seguir, representava para ela um intelectual-modelo mais palpável e possível do que aquele tipo ideal representado por Sócrates.

Nos ensaios contidos em "Homens em Tempos Sombrios", Hannah Arendt (2008) procurou retratar a relação de marcantes personalidades com o mundo e não o mundo interno de cada uma delas. Por isso sua leitura da obra e vida de Karl Jaspers nos é interessante para avaliar as qualidades que, para ela, eram importantes em um intelectual que se pretende público, isto é, um

intelectual comprometido com os assuntos políticos. Afinal, citando Jaspers, ela reforça que “as questões políticas são sérias demais para serem deixadas aos políticos” (ARENDT, 2008, s/p). Considerando essa postulação, é possível interpretar que, na visão de Arendt, Jaspers era um filósofo de tipo diferente do modelo tradicional e pelo qual ela se deixou influenciar.

Jaspers aceitou se aventurar no âmbito público e, diferente de outros filósofos, não partilhou do preconceito para com a publicidade e sua “luz brilhante” que supostamente tornava “todas as coisas apáticas e sem profundidade” e da qual o filósofo deveria se manter distante (ARENDT, 2008, s/p). Como prova de seu comprometimento com o mundo e com as pessoas, em muitas de suas obras ele se desfez da linguagem acadêmica e conceitual para adotar uma linguagem acessível para o público geral.

Quando levamos em conta o interesse de Hannah Arendt de reconciliar pensar e agir, não seria essa a atitude de o filósofo se lançar na aventura do âmbito público, numa tentativa válida de atingir essa reconciliação? Não foi, em certa medida, o que ela própria fez? Na *laudatio* a Jaspers que escreveu (ARENDT, 2008), ela comenta sobre a atitude tímida e insegura diante do mundo público das pessoas que, como ela, eram modernas (em contraposição aos gregos, por exemplo). Mas quando pensamos nos debates e polêmicas em que estava envolvida observamos justamente o contrário: uma mulher segura e disposta a dialogar e promover debates que produzam luz sobre os mais diversos temas, ainda que não produza concretamente uma solução ou consenso.

Sua forma de escrita, a nosso ver, permite que entremos em contato com seu fluxo de pensamento: possui a forma de uma correnteza de ideias sobre os fatos que analisa, correnteza através da qual nos guia com seu raciocínio arguto e sagaz. Por vezes somos surpreendidos por sua perspectiva única que é capaz de acender em nós uma centelha, mesmo que não concordemos com sua opinião. Seus escritos podem ser vistos como um convite para o debate. Ela nos apresenta os resultados que encontrou em sua busca por compreender a história e os eventos recentes que presenciou, construindo uma narrativa capaz de iluminar. Nesse sentido, se arrisco a fazer uma leitura de Arendt a partir de seus

próprios escritos, posso dizer que ela age como Sócrates: nos desperta e nos paralisa pela perplexidade diante do mundo.

Voltando a Jaspers – sempre sob o olhar da própria Hannah Arendt (2008;2010) – descobrimos que sua reafirmação (e defesa) do âmbito público provinha da convicção de que tanto a filosofia quanto a política concernem a todos e pertencem à esfera pública “onde o que conta é a pessoa humana e sua capacidade de se demonstrar” (ARENDR, 2008, s/p). Daí o paralelo que ele realiza entre filósofo e estadista, tendo em vista que ambos têm de responder e de se manter responsáveis por suas opiniões. Conforme Arendt, Jaspers assumiu a responsabilidade que acompanhava seu desejo de iluminar¹¹ as trevas, pois “tomar para si o responder perante a humanidade por todos os pensamentos significa viver naquela luminosidade onde se testa a pessoa e tudo o que ela pensa” (ARENDR, 2008, s/p).

O pensamento de Jaspers é espacial porque se mantém sempre em referência ao mundo e às pessoas nele presentes, e não porque seja limitado a algum espaço existente. De fato, no caso dá-se o contrário, pois *sua intenção mais profunda é “criar um espaço” onde a humanitas do homem possa aparecer pura e luminosa*. Um pensamento desse gênero, sempre “relacionado intimamente aos pensamentos de outros”, está fadado a ser político, mesmo quando trata de coisas que não são minimamente políticas; pois ele sempre confirma aquela “mentalidade ampliada” kantiana, que é a mentalidade política par excellence. (ARENDR, 2008, s/p, grifo nosso).

Havia, então, uma admiração nada secreta que Hannah Arendt alimentava por Jaspers, admiração esta que cresceu ao longo dos anos através da amizade. Seu modo de ser filósofo a inspirou e dele aprendeu a importância do ouvir e falar, isto é, da comunicabilidade que quando devidamente realizada tende apenas a iluminar.

Vivemos tempos sombrios, talvez não tão sombrios quanto aos que Brecht se referia em seu poema, mas, ainda assim, marcados pela obscuridade do negacionismo e da intolerância. No momento, enquanto há fulgurosas verdades e excessivas certezas, não há

¹¹ A metáfora da luz marcou sua personalidade e, conseqüentemente, sua obra. Cf. Homens em Tempos Sombrios, Hannah Arendt. 2008

debate, no sentido de que enquanto muito se fala pouco se ouve. Nesses tempos, a razoabilidade encontra-se tímida e acuada em cantos (e pessoas). Ao mesmo tempo somos invadidos por uma onda forte de utilitarismo que tem como um de seus alvos os intelectuais das áreas de humanas, principalmente àqueles que vivem para pensar (ou pensam para viver). Aqueles que pertencem ao meio intelectual sentem, por vezes, uma angústia e um sentimento de impotência diante das obscenidades que vêm ocorrendo no mundo. Nesses momentos, voltar-se para a história e para importantes intelectuais, como é o caso de Hannah Arendt, nos ajuda a recuperar a coragem e a esperança de que o novo sempre vem.

Como demonstramos anteriormente, a questão dos intelectuais habitou sua mente na Alemanha durante a década de 1930, de maneira que somos levados a acreditar que, em alguma medida, se vigiava para não se tornar como aqueles que se comportaram de forma decepcionante diante dos eventos tenebrosos. Parte dessa preocupação se expressou em seu compromisso para com a realidade, com a comunicação e com o debate de suas opiniões e juízos a respeito do mundo¹².

Tendo em vista a desconfiança que Arendt nutria para com os “pensadores profissionais” e seu conflito manifesto com a tradição de filósofos (desde Platão e sua concepção de Rei Filósofo), somos levados a pensar sobre o lugar do intelectual no mundo. Essa questão encontra-se em relação direta com compreensão arendtiana da dualidade: pensamento e ação. Afinal, os intelectuais públicos situam-se a meio caminho dos dois mundos, pois são reconhecidos por meditar acerca do mundo e ir a público comunicar e defender suas posições, em movimentos de distanciamento e aproximação.

Assim, Karl Jasper, que se manteve firme e atento à realidade mesmo quando Hitler se encontrava no poder e trazia consigo a obscuridade, se apresenta como um forte contraponto aos

¹² Há um caso curioso que ilustra bem seu comportamento: em um congresso realizado em sua homenagem em Toronto, não aceitou ir apenas como convidada. Exigiu que fosse apresentada como um dos participantes (ARENDR, 2010), pois, ensinava tanto compreender como ser compreendida, de forma que estava disposta a desfazer quaisquer mal-entendidos sobre seus posicionamentos.

intelectuais dos quais Arendt queria se afastar. Mesmo quando possuía motivos para se refugiar no mundo das ideias, ele manteve acesa sua centelha que continuou a brilhar em busca de outras nas quais pudesse se reconhecer. Como um farol, guiava os navegantes e demonstrava-lhes que não estavam sozinhos na noite sem fim.

Através da *laudatio* (ARENDT, 2008), não tomamos conhecimento apenas do admirável intelectual que Jaspers foi, mas também conhecemos um pouco mais sobre a própria Hannah Arendt. De maneira que podemos dizer que ambos foram intelectuais que dedicaram sua vida a pensar sobre a realidade e sobre as outras pessoas, que intentaram defender a humanidade em sua extensa pluralidade e liberdade e que se preocuparam em defender, e para Jaspers seria também “criar”, o espaço entre os homens – o *in-between* – do qual o novo pode nascer.

Considerações finais

Nessa empreitada pelo pensamento de Hannah Arendt foi possível encontrar alguns aspectos que interpretei como importantes para ela no que se refere ao comportamento dos intelectuais. Se fosse elaborar uma cartilha à la Arendt (atitude que certamente repudiaria) teria, como primeiro ponto, a importância de se manter comprometido para com o âmbito público, com a realidade. Isto é, exercitar o pensamento contínuo que questiona: o que está acontecendo no mundo e como chegamos até aqui?

Outro ponto seria a despretensão de encontrar e revelar uma verdade ou solução definitiva. Através do debate entre intelectuais e com as demais pessoas, como o debate que o professor realiza dentro da sala de aula, pode-se inspirar outros para a ação diante dos problemas urgentes, ações sobre as quais seja sempre possível repensar e contestar. Dessa forma é possível manter o mundo aberto para o novo, para as transformações que sejam necessárias ou espontâneas. Para tanto, é importante ir contra doutrinas, abrindo espaço para que sejam desmistificadas.

Em consequência direta com o ponto anterior, tem-se a comunicação como ponto central, pois através dela as ideias

entram em contraste umas com as outras. Movimento necessário para ampliar consciências, tendo em vista que permite reconhecer a multiplicidade de perspectivas que existe sobre um mesmo tema.

Os intelectuais seriam, então, responsáveis por semear perguntas que despertam e que alimentam a conversa incessante, mantendo viva a amizade (no sentido grego) que caracteriza a própria humanidade. Por isso, a garantia da expressão da pluralidade deve ser protegida. Por fim, diria que é necessário também sempre manter-nos responsáveis diante do mundo e de nossos juízos.

A atitude de parar e pensar, apesar de ser modesta, é muito necessária em uma sociedade que se encontra dividida entre as necessidades materiais e o interesse exacerbado na vida privada. Precisamos de pessoas que se devotem a garantir que o espaço entre os indivíduos não seja inexistente a ponto de que se tornem uma massa homogênea, nem que seja um espaço distante demais, para que o mundo não se desfaça em inúmeras ilhas. Nesse sentido, aqueles que se comprometem com o âmbito público assumem para si a responsabilidade de incomodar e despertar os sonâmbulos, como um moscardo. De paralisar com a provocação do pensamento (como uma arraia). E, como parteira, de ajudar para que o novo nasça no mundo. Um papel relativamente modesto o desse intelectual e crítico comprometido com o mundo público, mas sem dúvida essencial.

Referências

ARENDT, Hannah. A condição humana. Tradução R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, ed. 10, 2007.

_____. Origens do totalitarismo. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. A vida do espírito. Tradução Antonio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 4ed. 2000

_____. Homens em tempos sombrios. Trad. Enise Bottman. Companhia de bolso. 2008. Sem paginação Acesso em 10 de agosto de 2020. https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4419740/mod_resource/content/1/ARENDT%2C%20Hannah.%20Homens%20em%20tempos%20sombrios.pdf

HANNAH ARENDT: DIANTE DA FRAGILIDADE DO MUNDO, A MODÉSTIA DO CRÍTICO

_____. Lo que quiero es comprender: sobre mi vida y obra. Org. Ursula Luds. Tradução: Manueí Abella e José Luis López de Lizaga. Editorial Trotta, Madrid. 2010

_____. Karl Jaspers, Correspondence: 1926–1969 (Lotte Kohler and Hans Saner, eds.). 1992.

BENJAMIN, W. Passagens. Org. Willi Bolle. Trad. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006

BIONDILLO, Rosana. Walter Benjamin e os caminhos do flâneur. Dissertação de Mestrado em Filosofia. USP – São Paulo, 2014.

CORDERO, Rodrigo. Crise e Crítica: sobre as frágeis fundações da vida social. Tradução: Aberto Luis Cordeiro de Farias. Ateliê de Humanidades Editorial, Rio de Janeiro, 2022

_____. Crisis and critique: on the fragile foundations of social life. Series: Routledge studies in social and political thought. Abingdon, Oxon; New York, NY : Routledge, 2017

HELLER, Agnes. Hannah Arendt on the “*vita contemplativa*”. Philosophy & social criticism, v. 12, n. 4, p. 281–296, 1987.

JOANS, Hans. Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt. In: Hannah Arendt: el orgullo de pensar. Org.: Fina Birulés. Editora Gedisa. Barcelona. 2000

KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. EDIPRO, São Paulo. 2020.

MORAES, Eduardo Jardim. Prefácio à edição brasileira. In: ARENDT, Hannah. A vida do Espírito. Tradução Antonio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 4ed. 2000

Crítica, crise e reconstrução em Habermas: Um diálogo com Rodrigo Cordero

Felipe Maia¹

Resumo

O artigo apresenta uma leitura da relação entre crítica e crise na obra de Jürgen Habermas em diálogo com a interpretação oferecida por Cordero (2022). Procura estabelecer a relação entre a crítica e o projeto de uma teoria "reconstrutiva" como estratégia para compreender processos de aprendizado social, a partir de momentos de crise e da necessidade de solução de problemas. A crítica assume aqui um papel mais ativo associado a funções mais criativas da linguagem de abertura do mundo, compreendidas como complementares à cognição de problemas sistêmicos. Ao mesmo tempo, argumenta-se que a ênfase de Habermas nos temas da racionalidade não tem um caráter excludente de outras formas de intervenção, mas pode ser aproximada da defesa de um "espaço de razões", no qual o conhecimento teórico é desejável em sua especificidade e no qual os intelectuais ocupam um lugar de participantes.

Palavras-chave: crítica; crise; aprendizado social; reconstrução; intelectuais.

Critique, crisis and reconstruction in Habermas: A dialog with Rodrigo Cordero

Abstract

The article presents a reading of the relationship between critique and crisis in the work of Jürgen Habermas in dialog with the interpretation offered by Cordero (2022). It seeks to establish the relationship between criticism and the project of a "reconstructive" theory as a strategy for understanding social learning processes, based on moments of crisis and the need to solve problems. Critique takes on a more active role here, associated with the more creative functions of the language of world disclosure, understood as complementary to the cognition of systemic problems. At the same time, it is argued that Habermas' emphasis on issues of rationality does not exclude other forms of intervention, but can be compared to the defense of a "space of reasons", in which theoretical

¹ Felipe Maia é sociólogo, professor no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e pesquisador do CNPq. É autor do livro "A economia imaginada do capitalismo agrário" (UFJF, 2021) e de artigos em revistas científicas. É co-coordenador do grupo de pesquisa "Metamorfoses da sociologia" (CNPq) e do Grupo de Estudos em Teoria Social. Tem atuação nas áreas de teoria social, sociologia dos intelectuais, sociologia histórica e sociologia do conhecimento. Email: felipe.maia@ufjf.br.

CRÍTICA, CRISE E RECONSTRUÇÃO EM HABERMAS

knowledge is desirable in its specificity and in which intellectuals occupy a place as participants.

Keywords: critique; crisis; social learning; reconstruction; intellectuals

Crítica, crisis y reconstrucción en Habermas: Un diálogo con Rodrigo Cordero

Resumen

El artículo presenta una lectura de la relación entre crítica y crisis en la obra de Jürgen Habermas en diálogo con la interpretación ofrecida por Cordero (2022). Se busca establecer la relación entre la crítica y el proyecto de una teoría “reconstructiva” como estrategia para comprender los procesos de aprendizaje social a partir de momentos de crisis y necesidad de resolver problemas. La crítica asume aquí un papel más activo, asociado a las funciones más creativas del lenguaje de apertura del mundo, entendido como complementario a la cognición de los problemas sistémicos. Al mismo tiempo, se argumenta que el énfasis de Habermas en los temas de la racionalidad no excluye otras formas de intervención, sino que puede aproximarse a la defensa de un “espacio de razones”, en el que el conocimiento teórico es deseable en su especificidad y en el que los intelectuales ocupan un lugar como participantes.

Palabras clave: crítica; crisis; aprendizaje social; reconstrucción; intelectuales.

O texto que se segue é o desenvolvimento de um diálogo a partir da publicação do livro de Rodrigo Cordero (2022) no Brasil, tal como tematizado neste dossiê. De início é preciso dizer que o livro representa uma contribuição brilhante para a discussão de um tema que é tanto clássico quanto atual. Ao longo de seis capítulos e um pós-escrito, Cordero apresenta um amplo panorama da relação entre crítica e crise na teoria social e discute com mais profundidade as formulações de quatro autores, Jürgen Habermas, Reinhart Koselleck, Hannah Arendt e Michel Foucault. Para o final, ele ainda deixa às leitoras e leitores um valioso comentário sobre o

modo como Theodor W. Adorno concebia a pesquisa com conceitos, orientada para “decodificar os hieróglifos” da vida social, assentada em uma colaboração entre filosofia e sociologia. Esse movimento permite a Cordero desenvolver um conjunto de argumentos que se orientam para a valorização dos conceitos de crítica e crise, mesmo diante das objeções levantadas por autores que imaginaram que o desenvolvimento das sociedades modernas (ou pós-modernas) teria tornado o conceito de crise obsoleto, sendo preferível substituí-lo por outros, tais como risco, conflito ou os simulacros do desenvolvimento capitalista. Crise e crítica permanece um par valioso para lidar com as aporias, as disjunções ou, melhor, as cisões do desenvolvimento do capitalismo e da modernidade, pondo em relação elementos distintos do desenvolvimento estrutural das relações sociais, das formas de agência e de interpretação. Ao mesmo tempo, Cordero aponta para as vantagens de uma concepção multifacetada da relação entre crítica e crise que não se restringe a modelos nos quais a crise precede estruturalmente a crítica ou, na sequência inversa, restringem a crise ao efeito da agência ou da observação crítica. O caminho pelos autores escolhidos permite contrastar as concepções, mais do que simplesmente compará-las, e com isso compor uma percepção mais ampla do problema. Em um mundo social cujos fundamentos são frágeis e cuja ordem não pode ser tida por garantida, a observação do movimento dos conceitos ganha um valor metodológico, na medida em que permite identificar contradições e problemas que se estabelecem na linguagem, mas que são ao mesmo tempo indicadoras de verdadeiras cisões nas formas de relação e estruturação da vida social como um todo.

Na economia geral da argumentação, o capítulo sobre Habermas tem um papel importante – e é a interpretação que Cordero oferece sobre este autor que eu gostaria de debater. Habermas ocupa uma posição determinada em uma tradição de

pensamento que hoje usualmente se chama de teoria crítica e que remonta ao “idealismo alemão” e ao Iluminismo/Esclarecimento, na qual a relação entre crítica e crise é central. Como já expôs Seyla Benhabib (2019), ao menos desde Kant, o conceito de crítica quase se confunde tanto com o de ciência quanto com o da própria filosofia, passando por mudanças e deslizamentos em autores diversos. Neste processo, a crítica é potencialmente sempre cada vez mais reflexiva e faz do próprio Esclarecimento seu objeto, revelando uma dialética oculta entre emancipação e repressão no interior tanto do discurso quanto de práticas sociais que imaginam se orientar pelos princípios da razão e da crítica. Daí o esforço, que motivou a tantos, de procurar encontrar senão um fundamento, ao menos pontos de apoio para a crítica e a autorreflexão, de modo a torná-las menos dependentes de um ponto de vista arbitrário e mais capazes de interpretar ou reconstruir processos de conflito e mudança social distinguindo interesses emancipatórios dos mecanismos que dão continuidade às várias formas de dominação social. Por um lado, as crises se tornam uma espécie de laboratório no qual a crítica pode constituir seu objeto, por outro, nas sociedades modernas, a ausência fenomênica da crise não pode ser tida por um indicador de harmonia ou de estabilidade, mas adquire o caráter suspeito de contradições reprimidas, ainda não reveladas. A conceitualização da crise, torna-se assim um elemento decisivo da possibilidade da crítica, a qual, no entanto, conhece caminhos distintos.

Como argumenta Cordero, Habermas parte de uma avaliação crítica das formulações então disponíveis do conceito de crise, em especial, para um certo acerto de contas com a tradição da teoria crítica no que diz respeito ao seu “diagnóstico de época”. Para ele, os desdobramentos da “dialética do Esclarecimento” em Adorno e Horkheimer, ou do “eclipse da razão”, em direção à imagem de uma sociedade totalmente administrada em função do domínio da técnica e da ciência como vetores dominantes da

racionalização acabariam por pôr em risco a própria possibilidade de articulação entre a crítica teórica e as práticas sociais. Habermas “rejeitou a identificação universalizante da racionalidade como um princípio ideológico de domínio” e se opôs a “descartar as proposições científicas da reflexão filosófica”, que estariam a provocar uma “inflação analítica da crítica da razão instrumental” (CORDERO, 2022, p. 128). Em consequência, a crítica estaria a perder a capacidade de analisar as ambivalências da modernização e terminaria por privar a sociedade de sua capacidade para lidar com as crises. A reformulação do conceito de crise deveria então permitir um diagnóstico mais preciso de tendências e contratendências no interior dos processos de racionalização, bem como estabelecer uma ponte entre teoria e práticas sociais, que tornasse possível a percepção de que a crítica está presente tanto na estrutura da teoria quanto na da sociedade.

Este movimento permite a Habermas reestabelecer, à sua maneira, a dialética no Esclarecimento, que já não se restringe aos seus aspectos repressivos, mas possui nele mesmo uma força imanente capaz de produzir sua transformação. A teoria deve reformular o diagnóstico do tempo no sentido de identificar em conjunturas históricas específicas os processos e mecanismos que impedem ou favorecem as práticas emancipatórias. Deve, ao mesmo tempo, abrir-se à política democrática e seus efeitos na cultura política e nas instituições, bem como ao avanço da educação e da cultura científica, pelas quais passam as possibilidades de um uso não instrumental da razão.

De acordo com a exposição de Cordero, para Habermas, a crítica deve “traduzir” a crise, ela seria uma “formulação discursiva da crise, no sentido de fornecer forma conceitual, substância explicativa e peso normativo às cisões da vida social” (CORDERO, 2022, p. 134). Uma forma de traduzir problemas sistêmicos na linguagem “prática” que poderia “mudar o quadro em que a crise é discutida e pensada publicamente” (idem, p. 135).

A política ocupa neste processo um lugar central, pois, a partir de sua vinculação interna com o direito, torna-se responsável por “problemas da sociedade como um todo”, desdobrando as formas de ação das sociedades modernas sobre si mesmas. Porém, essa capacidade prática de ação das instituições políticas se dá, muitas vezes, às custas (ou pelas costas) dos cidadãos e de suas expectativas. A existência de uma esfera pública comunicativamente constituída funciona como um “sistema de alerta” que produz contrastes em relação ao processo decisório nas instituições e pode levar a formação de uma “consciência de crise”. A atuação dos movimentos sociais é decisiva para tanto, construindo agendas, pautando a esfera pública como um “sensor” ou uma forma de agência que constitui problemas públicos. Assim, a crítica “introduz a crise no domínio do social, por meio da suspensão das reivindicações de validade das formas de representação e justificação que sustentam as condições do presente” (CORDERO, 2022, p. 140).

No entanto, Cordero faz duas objeções ao modo como Habermas concebe a relação entre crítica e crise. A primeira seria que Habermas restringiria a crítica ao “uso argumentativo da linguagem” em detrimento de outras formas de crítica e por isso “falha em dar conta da capacidade da crítica de invocar formas estético-expressivas de ação que articulam novas perspectivas e revelam possibilidades até então desconhecidas” (CORDERO, 2022, p. 135). A segunda objeção é a de que Habermas estaria a privilegiar “uma visão unilateral da crítica como um predicado temporal da crise” (idem, p. 141), de modo que não haveria crítica sem crise, isto é, a crítica seria concebida como uma espécie de reação à crise, mas não como um elemento que a provoca, que pode dar origem à crise.

Tal como o entendo, o ponto de Cordero não é simplesmente apontar uma deficiência analítica em Habermas, como se ele não percebesse a existência de outras possibilidades de relação entre

CRÍTICA, CRISE E RECONSTRUÇÃO EM HABERMAS

crítica e crise, mas sim um problema normativo, qual seja, o de que Habermas trabalharia com uma concepção redutora de crítica, no sentido de restrita a uma dimensão racionalizante (explicativa – argumentativa) de problemas e, ao mesmo tempo, “passiva” ou reativa a situações de crise. Fazendo uma referência a Walter Benjamin, ele anota:

O que pretendo argumentar aqui é que a relação dialética entre a experiência da crise e a prática da crítica não deve ser reduzida a um fluxo que se move em uma única direção, da crise à crítica, pois a crise não é a gramática fixa que dita o ritmo da crítica social. De maneira sutil, a crítica também consegue reorganizar essa gramática de modo a usá-la “para provocar um verdadeiro estado de emergência”². É por isso que devemos também considerar o movimento inverso da crítica à crise. Nesse caso, a questão é que a crítica não busca superar a crise, mas, na verdade, produz e preserva a crise como o momento de sua própria realização: ela inicia, encena e promove esse momento. Entendida dessa forma, a prática da crítica não traduz simplesmente a linguagem abstrata dos problemas sistêmicos para a linguagem da experiência intersubjetiva que revela o sofrimento humano. Ela também auxilia na tarefa de transgredir as imagens congeladas, os comportamentos silenciosos e as práticas aceitas que sustentam o estado do presente por meio da produção de uma lacuna na crosta da realidade social e política. A crítica realiza, assim, o trabalho hermenêutico de desdobrar uma fissura real que pode favorecer a entrada de outras formas de subjetividade e a oportunidade de transformações concretas. (CORDERO, 2022, p. 141).

A referência a Benjamin nesse parágrafo é importante pois, no livro, Cordero se apoia no projeto inconcluso que este filósofo entretiveu, ao lado de Berthold Brecht, de criarem em conjunto uma revista intitulada *Krise und Kritik* na década de 1930, que não apenas

² A citação é de um trecho de Walter Benjamin in *Illuminations*, Londres, Fontana Press, 1948, p. 248.

tomaria a crise como um campo de investigação, mas, a partir da crítica, deveria procurar “fazê-la acontecer”. De acordo com Cordero, o projeto dos dois intelectuais alemães possibilitaria combinar “um profundo sentido ‘político’ e ‘estético’ do mundo em que a relação entre crise e crítica nunca é uma via de mão única (...) é um movimento dialético e contraditório”, nele a crítica poderia ser uma resposta à crise, mas “não se limita a esperar calmamente que a crise chegue (...) produz a crise, tornando-a explícita na linguagem e tornando inoperantes as condições sociais e normativas que sustentam a operatividade do poder” (CORDERO, 2022, p. 112).

São essas as proposições que eu gostaria de debater, à luz de minha leitura dos escritos de Habermas, mas também da referência a Benjamin e Brecht. Considero que Cordero tem razão ao apontar uma certa limitação decorrente do peso que Habermas dá à dimensão argumentativa (e racionalizante) da crítica, sem uma maior teorização dos elementos estéticos. Nesse sentido, o argumento de Cordero tem o mérito de apontar que existem outras formas de “práticas da crítica”, além da teorizada por Habermas, que merecem teorização. Mas não concordo com a visão de que a crítica ocupe uma “posição reativa” (CORDERO, 2022, p. 142) diante das crises na leitura de Habermas. Seu esforço, tal como o entendo, tem sido o de reconstruir as possibilidades de um uso comunicativo da razão no sentido de possibilitar o entendimento entre práticas sociais e mesmo formas de vida distintas. O diagnóstico das crises e patologias resultantes da “colonização” de um mundo da vida comunicativamente constituído em decorrência das investidas de operações sistêmicas tem certamente suas limitações, mas aponta para um problema estrutural que constitui tendências de crise de longa duração, que se tornam objeto da crítica. Nesse cenário, a crítica tem material farto para trabalhar e a distinção entre tendências de crise, que apontam para tensões ou até contradições estruturais, e a

emergência histórica de crises, à qual se pode associar a formação de consciências de crise, altamente dependente da crítica, pode ser relevante para, ao menos, atenuar uma percepção reativa do papel da crítica. O ponto decisivo, nos escritos de Habermas, talvez seja antes não perder o objeto histórico que sustenta uma referência comum para o trabalho teórico e para a experiência social, a crise e as tendências de crise, cujas características imanentes podem ser traduzidas com o auxílio da linguagem teórica e da investigação empírica.

Ao mesmo tempo, também em Habermas, a crítica não poderia prescindir do que em alguns momentos chamou de uma “fantasia abduativa”, associada às funções da linguagem de abertura ou “revelação” do mundo, decisivas nos processos de aprendizado, bem como de uma dimensão “utópico – antecipadora”, isto é, mais propriamente ligada a expectativas normativas que apontam para um tempo futuro como possibilidade de sua realização. A combinação entre esses dois momentos, que na linguagem filosófica do idealismo alemão remetem à relação entre transcendência e imanência, é que estaria a caracterizar o sentido “reconstrutivo” do projeto habermasiano, que pode ser pensado como uma alternativa a outras concepções de crítica, como a “dialética negativa” de Adorno, o programa “destrutivo” do pós-estruturalismo francês ou mesmo a interpretação que Richard Rorty propõe do pragmatismo norte-americano. Em minha leitura, a ideia de “reconstrução” contém uma abertura para pensar a pluralidade do trabalho da crítica e fornece critérios metodológicos importantes para pensar a relação mais ampla entre teoria e prática nas sociedades contemporâneas.

Minha sugestão é que a posição de Habermas pode ser mais bem compreendida a partir do conceito de “reconstrução” e do modo como ele concebe a relação entre teoria e práticas sociais, entre imanência e transcendência e, por fim, no papel da filosofia e dos intelectuais nos processos de autoentendimento das sociedades

modernas. Ainda que brevemente, vejamos como esses aspectos poderiam ajudar a matizar a leitura da contribuição de Habermas.

(1) O conceito de reconstrução tem um papel decisivo no modo como Habermas concebe a crítica e a relação entre teoria e prática. Essa é uma preocupação que remete ao conjunto valioso (e um tanto impressionante) de seus escritos anteriores à *Teoria da Ação Comunicativa*. Como se sabe, Habermas (2014) investiu pesado na tentativa de fundamentar a crítica pela via da epistemologia e da teoria do conhecimento, que resultou em *Conhecimento e Interesse*. No entanto, o próprio autor recua de sua proposição anterior na qual a crítica à teoria do conhecimento e um modelo psicanalítico poderiam ser a base de uma teoria crítica da sociedade. Em vez de apostar em um vínculo entre o saber teórico e a prática emancipatória por um meio terapêutico, no qual a sociedade assumiria indevidamente a imagem de um macro-sujeito, Habermas vai reformular sua visão do procedimento reconstutivo a partir de uma interpretação do desenvolvimento das capacidades comunicativas da espécie humana e das estruturas normativas da sociedade em processos históricos de aprendizagem. Esta dinâmica de desenvolvimento é o que permitiria a produção de “estruturas da intersubjetividade linguisticamente constituídas (...) [que] são em igual medida constitutivas tanto para os sistemas sociais quanto para os sistemas de personalidade” (HABERMAS, 2016, p. 30). Seria possível então investigar tanto a constituição das instituições nas quais se pode produzir o entendimento e a coordenação de ações, quanto as capacidades morais e cognitivas dos agentes, sem que seja necessário pagar um alto tributo às filosofias da consciência. Metodologicamente, essas formulações apontam para a necessidade teórica de reconstrução das estruturas simbólicas presentes na base do direito e da moral como recursos intersubjetivos de regulação dos conflitos de ação. Nesse sentido, é importante apontar que seu argumento parte de uma hipótese que

não subsume a transformação das estruturas simbólicas comunicativas ao desdobramento dos problemas sistêmicos. Para ele, “as estruturas normativas não seguem de maneira simples o fio evolutivo do processo de reprodução nem obedecem de maneira simples apenas ao critério de problemas sistêmicos, estou convencido de que elas possuem antes uma *história interna*” (HABERMAS, 2016, p. 59). São esses os processos de desenvolvimento que permitem que capacidades de aprendizagem adquiridas no plano individual possam ser transpostas como “processos de aprendizagem da sociedade”, ainda que se deva precisar que sociedades só aprendem “em um sentido figurado” (HABERMAS, 2016, p. 66–67). A emergência, historicamente contingente, de problemas sistêmicos que transbordam em problemas de integração social oferece a oportunidade para que estruturas de racionalidade já configuradas possam ser incorporadas em novas instituições e ganhar estabilidade. Desse modo, Habermas imagina que a reconstrução racional pode tornar possível a combinação de uma orientação materialista, em que problemas sistêmicos permanecem decisivos na configuração das crises, com as proposições cognitivistas, usualmente suspeitas de idealismo, a respeito do desenvolvimento de uma capacidade de aprendizagem presente na linguagem e nas estruturas da intersubjetividade, sem a qual a história do desenvolvimento permaneceria atrelada apenas a procedimentos técnicos de solução de problemas.

Aqui o problema das funções da linguagem ganha uma dimensão importante. Em minha leitura, Habermas postula uma concepção abrangente de racionalidade que procura combinar os elementos distintos do saber científico, dos saberes prático-morais e estético-expressivos. Nessas três dimensões, os interesses do conhecimento se diferenciam, adotam critérios distintos de validade (verdade, justiça, autenticidade), mas isso não impede a tentativa, pela filosofia ou pela teoria social, de reconstrução de sua unidade

como três momentos da razão. A teoria crítica dependeria de uma capacidade de se movimentar entre esses critérios, sem abrir mão de nenhum deles, e sem recorrer a um ponto de vista metafísico que os unifique como uma totalidade ou uma imagem de mundo unificada. É antes uma prática comunicativa desobstruída ou não reificada que pode configurar o espaço adequado para a racionalidade, o que, inclusive, não depende apenas do saber teórico. Nesse sentido, a linguagem teórica é distinta, no sentido de constituir os seus próprios problemas, mas não apartada das práticas comunicativas cotidianas, cujo desenvolvimento é verdadeiramente uma condição de possibilidade da teoria (HABERMAS, 2012, p. 717; 726).

Em sua teorização das formas de reprodução do mundo da vida, Habermas pode assim preservar uma função da linguagem de “revelação” (ou abertura) do mundo (“world disclosure”). Em uma passagem muito interessante, ele anota que a abertura do mundo, que remete ao fato de que nosso acesso à realidade é sempre mediado pela linguagem, tem efeitos “produtivos” e depende de procedimentos mais imaginativos, aos quais conecta à ideia de “abudção” da tradição pragmatista, que não estariam delimitados pelos critérios usuais da razão, embora não sejam também “irracionais”:

Embora, tenha uma relação com a racionalidade, ela mesma é, em certo sentido, a-razão. Isso não significa que seja irracional. Mesmo uma renovação linguisticamente criativa de nossa visão de mundo como um todo que nos permita ver velhos problemas de um modo completamente diferente não cai do céu (“fall out of the blue”), não é um “destino do ser” (Seinsgeschick). Pois o conhecimento interpretativo revelador do mundo deve continuamente se provar verdadeiro; ele deve por sujeitos ativos em uma posição de começar a lidar com o que acontece a eles no mundo e aprender com os erros. Por outro lado, as revisões retrospectivamente produzidas desse conhecimento linguístico interpretante do mundo são apenas muito

CRÍTICA, CRISE E RECONSTRUÇÃO EM HABERMAS

pouco resultado automático do sucesso na solução de problemas. É mais o caso do estímulo à imaginação linguística de que falou Peirce sobre a fantasia abdutiva (...) (HABERMAS, 1998, p. 337)

De acordo com Piet Strydom (2011), a reconstrução racional é a metodologia adequada para lidar com os problemas da transcendência imanente. Nessa passagem, ela apontaria para a centralidade da imaginação abdutiva que seria uma forma reflexiva de cognição que é “mais que a mera lógica e menos que a pura especulação, de modo que o conhecimento resultante é uma mediação entre a posição inicial e a posição almejada, tornando possível a solução de problemas e a criação de mundos” (STRYDOM, 2008, p. 11). Essa função criativa da linguagem na interpretação e na articulação do mundo não carrega o fardo de outras formas de conhecimento, ela está “em relação de complementariedade com as aquisições racionais de sujeitos que estão no mundo, que são falíveis, mas capazes de aprender” (HABERMAS, 1998, p. 337).

De acordo com Habermas, essa aprendizagem se dá em um nível discursivo no qual os interlocutores passam para uma problematização do que era tido por garantido, que move a comunicação para o modo da argumentação, em que é preciso saber reconhecer razões e suas consequências. No pano de fundo, há um mundo da vida linguisticamente constituído que conforma o contexto dos diálogos, “pelas costas dos atores”. Mas, ele deve ser distinguido dos mundos “objetivo” e “social” que constituem os referentes para objetos e normas que se encontram no recorte do “mundo” em que se dá o caso. Os processos de aprendizagem e de revisão de conhecimentos decorrem da experiência de lidar com um mundo cuja objetividade é pressuposta como independente ou da interação com membros de um mundo social que pressupomos compartilhado. Mas, para tanto, “a atitude hipotética dos participantes no discurso requer o complemento de

uma imaginação abdutiva, na qual a dinâmica transcendente de contexto estruturada na forma do discurso racional tem significado imediato para o aprendizado de uns com outros" (HABERMAS, 2003, p. 78).

É possível então desenvolver a proposição anterior a respeito da complementariedade entre as funções da linguagem e reconhecer que elas, além de complementares, são relativamente independentes. O discurso levaria a um "descentramento do mundo da vida", quando os interlocutores levantam razões criticáveis a respeito de proposições verdadeiras ou não sobre o mundo objetivo e sobre a correção (validade) de proposições a respeito do mundo normativo (social). A função cognitiva é aqui relativamente independente da função de "revelação" (ou abertura) do mundo, proposição que funciona como um corretivo ao relativismo das filosofias hermenêuticas que hipostasiam as funções de abertura e criação do mundo da linguagem, tendo dificuldades com os processos de aprendizagem e transformação.

Em termos de diagnóstico, a questão que se coloca para Habermas não é a da estrutura semântica das visões de mundo e seu relativo "fechamento", mas o modo como as habilidades linguísticas de comunicação são bloqueadas em suas funções de integração social, os distúrbios de uma integração linguisticamente mediada. A análise das crises diz respeito assim não apenas aos processos materiais que estruturam e geram as crises, mas também (ou talvez sobretudo) aos bloqueios que impedem os processos de aprendizado social e criação de mundo, associados à solução de problemas. Esses bloqueios não seriam ademais estritamente cognitivos, mas advindos de relações sociais e mecanismos de poder que impedem que potenciais já inscritos nas práticas cotidianas e nas imagens de mundo existentes sejam mobilizados com sucesso.

(2) Acredito que, se é correto dizer que as crises têm um valor metodológico, na medida em que oferecem os cenários nos quais podem se abrir os processos de aprendizagem e de transformação, creio que talvez seja excessivo considerar a crítica como apenas uma reação à crise; em vez disso, elas seriam profundamente interdependentes. Para desenvolver esse argumento, acredito que vale enfatizar uma distinção entre crises e tendências de crise, bem como, apontar com mais clareza os elementos ativos da crítica, já antecipados na seção acima.

Em *Crise de legitimação*, Habermas (1988) diferencia a emergência das crises de conflitos e contradições estruturais que são politicamente administrados. A emergência da crise é um evento histórico que resulta dos efeitos da administração política e de transformações no universo cultural que se relaciona com a variedade de expectativas e experiências. É a combinação entre “crise sistêmica” e “crise vivida” que configura o campo semântico, poderíamos dizer, da crise no capitalismo tardio. Na *Teoria da ação comunicativa*, esse argumento ganha uma teorização mais ampla quando associado ao diagnóstico de época da colonização do mundo da vida. Ele sustenta que as crises sistêmicas, enquanto crises de controle, surgem de bloqueios internos nas relações econômicas de mercado ou nas do planejamento político, mas esses desequilíbrios só ganham o status de crise quando as realizações do sistema ficam “aquém de um certo nível de pretensão estabelecido, prejudicando a reprodução simbólica do mundo da vida, ao provocar nele conflitos e reações de oposição” (HABERMAS, 2012, p. 693). Aqui a crise aparece primeiro como problema de legitimação, depois como anomia nas formas de integração social. As tentativas sistêmicas de bloquear as crises às custas dos recursos próprios ao mundo da vida têm efeitos patológicos, sendo causa de alienação e insegurança coletiva, surgem novos potenciais de protesto associados à experiência vivida dos novos problemas e patologias, que são por sua vez o

terreno em que se constituem os objetos da crítica. Em minha compreensão, a distinção entre tendências de crise, esboçada nos dois livros, e situações de crise sugere que não há crise sem crítica e que a relação entre os dois conceitos em Habermas talvez seja mais bem representada pela imagem de uma dependência mútua que de uma reação passiva.

Ademais, o caráter mais ativo da crítica, como parte de processos cognitivos e discursivos, está presente em um aspecto fundamental da filosofia de Habermas, que compartilha do falibilismo e do não-fundacionalismo da “virada linguística”, mas não dispensa a concepção de um mundo independente da linguagem, reivindicando um certo “naturalismo fraco” que pode ser visto em consonância com o pragmatismo de Peirce, Dewey e Mead. Isso se apresenta como questão decisiva no modo como se constituem os processos de solução de problemas (“problem solving”) e de aprendizado, nos quais linguagem e ação estão vinculadas pelos efeitos perlocucionários dos atos de fala. Como sugere a leitura de Martin Jay (2016), isso implica que os atos de fala têm efeitos no mundo em processos de “problem solving” para além das intenções ilocucionárias dos participantes do discurso. No cotidiano, não podemos usar a linguagem sem agir, de modo que os atos de fala estão vinculados a contextos nos quais se dão tanto formas de interação quanto de ação instrumental sobre o mundo. Disso depende o teste do conhecimento alcançado e de justificações racionalmente adquiridas contra um mundo que sempre foi mais do que a construção discursiva. Se não é possível ter conhecimento sobre coisas sem a mediação da linguagem e o acesso a razões, é preciso reconhecer que sem a resistência de um mundo independente, “não poderíamos ir além de qualquer consenso alcançado, mesmo pela argumentação mais racional, no caso de seu resultado estar errado” (JAY, 2016, p. 157). Isto é, o conhecimento, a rigor, não seria falível e passível de correções se o mundo fosse apenas efeito da linguagem. O que se abre é um

processo de aprendizagem potencialmente infinito, por meio de solução de problemas, que não se reduz ao plano da imanência cultural, no qual os resultados alcançados no processo discursivo devem ser testados sob a forma de ação no mundo e podem ser revisados no futuro.

Em seu conjunto, trata-se da concepção de um espaço alargado da racionalidade, no qual convivem formas distintas de cognição e interpretação, bem como critérios de referência que se movimentam entre o mundo compreendido em suas tendências imanentes e as virtualidades que potencialmente transcendem o seu contexto. Essa concepção permite desenvolver critérios para a crítica, pois o potencial para a racionalidade comunicativa está enraizado nas práticas cotidianas, nas quais também as ideias de verdade e justiça são operativas enquanto pressupostos ideais práticos. O sentido ao mesmo tempo imanente e transcendente dessa formulação deve-se também, como argumenta Maeve Cooke, à proposição de que “a racionalidade comunicativa não é redutível aos padrões de validade prevalentes em qualquer contexto local de atividade comunicativa” (COOKE in HABERMAS, 1998), suas pressuposições fornecem critérios para criticá-las, tanto no que diz respeito aos acordos alcançados, quanto aos próprios procedimentos de justificação empregados.

A preocupação maior da teoria habermasiana estaria em salvaguardar uma ideia mais ampla de racionalidade, em vez de uma concepção mais estreita de “razão”. Como sustenta Martin Jay, com a teoria comunicativa, ocorreu “uma mudança de paradigma em nossa apreciação do que está em jogo na defesa da razão como um espaço de crítica contra aqueles que a reduziram a uma ferramenta a serviço de algum propósito, tal como o poder da autopreservação” (JAY, 2016, p. 148). Os jogos de linguagem, de crítica e autocrítica, configurariam algo como o que Wilfrid Sellars chamou de um “espaço de razões” que pode se institucionalizar nas esferas de vida modernas. Seria a razão como

uma “cultura” ou até uma “eticidade pós-convencional”, um processo aberto de raciocínio (“reasoning”), baseado em uma concepção falibilista do conhecimento, em que o “centro de gravidade temporal do [ato de] oferecer razões é o ideal regulativo de um consenso futuro em potencial em vez de uma recuperação de uma fundação passada” (JAY, 2016, p. 149).

A filosofia e a teoria social têm um lugar determinado no alargamento desse espaço de razões. Como Habermas (2015) argumentou, em uma entrevista inspirada, a teoria deveria poder conectar (de modo não positivista) as proposições formuladas no âmbito das ciências aos problemas estéticos – expressivos e prático – morais, sem ameaçar as descrições empíricas, reconstruindo nesse âmbito a unidade entre os três momentos da razão. A relação entre teoria e prática pode ser pensada então a partir de um processo de reconstrução e de mediação entre formas de reflexão que não são inteiramente descontínuas, mas poderiam ser compreendidas antes como “momentos da razão”.

3) Acredito que essas observações podem ajudar a posicionar melhor o argumento de Habermas a respeito da relação entre teoria e prática, que está diretamente ligada à relação entre crítica e crise. A concepção que ele desenvolve de uma teoria crítica procura preservar a distinção entre teoria e prática, sem contudo estabelecer uma descontinuidade completa entre elas. A teoria crítica não é a orientação da prática política, nem está estritamente “a serviço” dela. Antes, é justamente ao realizar seus propósitos cognitivos e críticos que a teoria pode contribuir para a prática transformadora mais ampla. Nesse sentido, a filosofia e a teoria social (em alguns momentos ele se refere de modo geral também à sociologia) participam do campo científico, tal como constituído nas sociedades modernas, resguardando sua autonomia diante de outros interesses sociais, porém em uma posição distinta das ciências especializadas de acordo com a

divisão do trabalho intelectual. Ela deixa de ser uma “ciência abrangente” e colabora com as demais.

A tradição filosófica da análise conceitual permanece importante, mas no sentido de “reconstruir o conhecimento de senso comum pré-teórico de modo a elucidar a infraestrutura da cognição, da linguagem e da ação” (HABERMAS, 2003, p. 286). Ela investiga questões normativas e avaliativas da perspectiva interna das esferas de interação sociais, mas mantém uma “conexão intrínseca” entre elas, entre lei, moralidade e arte. Preserva a habilidade única de transitar entre os discursos, de traduzir de um idioma a outro – o que ele diz que é o seu “traço poliglota” (idem, p. 287). A teoria pode manter uma unidade da razão (que se tornou plural) não por conta de uma noção substantiva da totalidade dos seres [ontologia] ou algum conceito de bem universal, mas “graças à habilidade hermenêutica de cruzar as fronteiras entre linguagens e discursos, enquanto permanece sensitiva a seus contextos holísticos de fundo” (HABERMAS, 2003, p. 287).

O filósofo pode ser chamado a atuar como um *expert* em assuntos específicos, isto é, como “consultor” em questões de ética médica ou científica, ou no âmbito do direito, por exemplo – o que difere muito da atividade autônoma da filosofia. Ou ainda como um terapeuta para a vida de pessoas. É, no entanto, enquanto intelectual público, cujas manifestações na esfera pública são estritamente “não solicitadas”, que ele pode atuar melhor. Aqui sua autoridade não deriva da especialização, mas deve ser conquistada, fazendo bom uso de sua capacidade de considerar “todos os pontos de vista relevantes imparcialmente e levando todos os interesses envolvidos igualmente em consideração” (HABERMAS, 2003, p. 290). A teoria ofereceria assim uma contribuição específica nos processos de autoentendimento das sociedades sobre si mesmas, para “diagnósticos de nosso tempo”; para pensar em termos do todo e sua poliglossia; para acessar questões normativas básicas do justo.

Mas essa passagem da esfera mais restrita do debate teórico para a esfera pública, isto é, a mudança da persona e da prática do filósofo para a do intelectual, comporta uma mudança no registro do discurso. A atividade do intelectual torna-se a de um participante no debate público que precisa chamar atenção e persuadir, o que requer uma capacidade de performance que não se restringe ao discurso utilizado no ambiente científico. Mas, essa condição de participante impõe certos limites, em especial, ela requer a constituição de uma relação com o público que não os restringe à condição de meros espectadores, mas os concebe como potenciais participantes no debate, com os quais se pode intercambiar argumentos, oferecer justificações, não simplesmente “performatizar”, “atuar”. Intelectuais deveriam ter a capacidade de perturbar, mas com a sensibilidade de “not overreact” ou, digamos, não exagerar. É uma entrada que difere dos especialistas por um “instinto avant-garde pela relevância” tanto na capacidade de antecipar danos e ameaças à estrutura política e normativa da vida em comum, quanto para imaginar alternativas, aquilo que faz falta e que “poderia ser de outro jeito” (HABERMAS, 2009).

Talvez seja justamente no modo como concebeu e como vem tentando construir sua própria persona de intelectual público³ que Habermas dê forma e materialize sua concepção de crítica, à qual associei aqui uma dialética entre teoria e prática, em que os termos se mantêm diferenciados e em tensão, sugerindo, em minha leitura, um sentido de abertura e pluralidade, coerente com sua leitura de uma cultura “pós-metafísica”, na qual o trabalho de produção de imagens da sociedade como um todo e mesmo de tentar dar unidade aos diversos momentos da razão e da racionalidade é sempre reconstrutivo e sujeito a revisões, sem as quais não poderia haver uma esperança de aprendizado.

³ Há ótimos estudos da figura de Habermas como intelectual público, ver esp. Verovsek (2022) e Müller-Dohm (2006).

CRÍTICA, CRISE E RECONSTRUÇÃO EM HABERMAS

A crítica em Habermas é um chamado ao uso da razão na esfera pública, não porque essa seja a única forma de intervenção apreciada, mas porque talvez seja aquilo que de melhor os intelectuais podem oferecer e, ainda mais, porque estamos necessitados dela!

O autor agradece o apoio do CNPq e da Fapemig para as pesquisas que permitiram a redação deste artigo.

Referências

BENHABIB, S. Abaixo do asfalto está a praia: Reflexões sobre o legado da Escola de Frankfurt. **Cadernos do Ateliê**, v. 1, p. 1–21, 2019.

CORDERO, R. **Crise e crítica: Sobre as frágeis fundações da vida social**. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades, 2022.

HABERMAS, J. **Legitimation crisis**. Cambridge, UK: Polity Press, 1988.

HABERMAS, J. **On the pragmatics of communication**. Tradução: Maeve Cooke. Cambridge, Mass: MIT Press, 1998.

HABERMAS, J. **Truth and justification**. Tradução: Barbara Fultner. Cambridge, Mass: MIT Press, 2003.

HABERMAS, J. An avantgardistic instinct to relevances: The role of the intellectual and the European cause. Em: **Europe: the faltering project**. English ed ed. Cambridge ; Malden, MA: Polity, 2009. p. 49–58.

HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo**. Tradução: Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, J. **Conhecimento e interesse**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HABERMAS, J. Dialética da racionalização. Em: **A nova obscuridade**. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 241–295.

HABERMAS, J. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

JAY, M. **Reason after its eclipse: on late critical theory**. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2016.

CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 37 (2023).

CRÍTICA, CRISE E RECONSTRUÇÃO EM HABERMAS

MÜLLER-DOOHM, S. THEODOR W. ADORNO E JÜRGEN HABERMAS – DUAS MANEIRAS DE SER UM INTELLECTUAL PÚBLICO: considerações sociológicas acerca da transformação de uma figura social da modernidade. **REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS – POLÍTICA & TRABALHO**, p. 51–64, 10 dez. 2006.

STRYDOM, P. **Immanent transcendence: Critical's theory left hegelian heritage.** . Em: PLENARY PRESENTATION AT THE JOURNAL OF EUROPEAN SOCIAL THEORY 10TH ANNIVERSARY CONFERENCE: 'EUROPE SINCE 1989: INTERPRETING SOCIAL CHANGE'. University of Sussex, 2008.

STRYDOM, P. **Contemporary critical theory and methodology.** London ; New York: Routledge, 2011.

VEROVŠEK, P. J. Jürgen Habermas and the public intellectual in modern democratic life. **Philosophy Compass**, v. 17, n. 4, abr. 2022.