

SÉRIE | EXPERIÊNCIA E CRÍTICA

Hélio Alexandre da Silva
Leonardo da Hora
Paulo Bodziak
Vinícius dos Santos
Organizadores



EXPERIÊNCIAS

SOCIAIS

NEGATIVAS

um conceito
de filosofia social



Podem a Filosofia e as Ciências Sociais se ocuparem do problema do sofrimento assim como de outras experiências negativas que acompanham a vivência de determinados indivíduos? Não seria esse um objeto exclusivamente da psicologia e das terapias? Não se entendermos que tais experiências não podem ser compreendidas como algo próprio do indivíduo, mas sim como fruto de certos processos de socialização que estruturam a vida e a existência dos indivíduos. É aqui que a articulação com o conceito de patologia social se torna evidente, pois uma sociedade ou instituição que produz estruturalmente sofrimento, alienação ou experiências de humilhação e injustiça deve ser chamada, de um ponto de vista normativo, de patológica. Este livro, por meio de contribuições diversas, visa mostrar que uma abordagem dessa natureza acerca das experiências sociais negativas precisa ser, a um só tempo, interdisciplinar e crítica. Assim, espera-se romper as barreiras que dividem uma abordagem psicológica, focada no indivíduo, de outra eminentemente estrutural ou “sociológica” que evidencie a dialética inerente à relação entre indivíduos e sociedades.

SÉRIE | EXPERIÊNCIA E CRÍTICA

EXPERIÊNCIAS SOCIAIS NEGATIVAS

um conceito
de filosofia social

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

REITOR

Paulo Cesar Miguez de Oliveira

VICE-REITOR

Penildon Silva Filho



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

DIRETORA

Susane Santos Barros

CONSELHO EDITORIAL

Titulares

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Cleise Furtado Mendes

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

Maria Vidal de Negreiros Camargo

Suplentes

George Mascarenhas de Oliveira

José Amarante Santos Sobrinho

Mônica de Oliveira Nunes de Torrenté

Monica Neves Aguiar da Silva

Paola Berenstein Jacques

Rafael Moreira Siqueira



SÉRIE | EXPERIÊNCIA E CRÍTICA

Hélio Alexandre da Silva
Leonardo da Hora
Paulo Bodziak
Vinícius dos Santos
Organizadores

EXPERIÊNCIAS
SOCIAIS um conceito
de filosofia social
NEGATIVAS

Salvador _ Edufba _ 2024

2024, autores.

Direitos para esta edição cedidos à Edufba.

Feito o Depósito Legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

COORDENAÇÃO EDITORIAL Cristovão Mascarenhas
COORDENAÇÃO GRÁFICA Edson Nascimento Sales
COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO Gabriela Nascimento
CAPA E PROJETO GRÁFICO Gabriela Nascimento
REVISÃO E NORMALIZAÇÃO Ive Pitanga e Marceley Moreira
EDITORAÇÃO E ARTE-FINAL Gabriela Nascimento
IMAGEM DE CAPA Composição imagens Freepik

Sistema Universitário de Bibliotecas - UFBA

Experiências sociais negativas : um conceito de filosofia social / Hélio Alexandre da Silva... [et al.], organizadores. – Salvador : EDUFBA, 2024.

211 p. – (Experiência e crítica).

Contém biografia

ISBN: 978-65-5630-613-1

1. Ciências sociais - Filosofia. 2. Ciências políticas - Filosofia. 3. Teoria crítica.

I. Silva, Hélio Alexandre da.

CDD – 300.1

Elaborada por Jamilli Quaresma – CRB-5: BA-001608

Editora afiliada à



EDITORA DA UFBA

Rua Barão de Jeremoabo, s/n Campus de Ondina

Salvador – Bahia CEP 40170-115 Tel.: (71) 3283-6164

www.edufba.ufba.br – edufba@ufba.br

Sumário

Apresentação

**O conceito de experiências sociais negativas:
atualidade e desafios _ 7**

Hélio Alexandre da Silva

Leonardo da Hora

Paulo Eduardo Bodziak

Vinícius dos Santos

_ Parte 1: Crítica e experiência

**1 Negatividade do que? Experiências sociais negativas e
figurações ontológicas da sociedade _ 31**

Leonardo da Hora

**2 Experiência social negativa: caminho para uma
fenomenologia social dos afetos _ 67**

Paulo Eduardo Bodziak

_ Parte 2: Crítica e subjetividade

**3 Sensibilidade, imaginação e arte no contexto da experiência
da alienação capitalista: aportes a partir de Marx _ 99**

Vinícius dos Santos

**4 Ética e ontologia política na contemporaneidade: uma
reflexão fenomenológica sobre o sujeito da vida democrática
à luz da experiência vivida _ 123**

Eloisa Benvenutti de Andrade

_ Parte 3: Crítica e sociedade

5 O que é criticado quando se critica a pobreza? Em busca dos sentidos de uma experiência social negativa _ 141

Hélio Alexandre da Silva

6 Do testemunho do sofrimento social à experiência pública de injustiça: mobilizações de catadores de materiais recicláveis em torno da desativação de um lixão _ 171

Sayonara Leal

Sobre os autores _ 209

Apresentação

O conceito de experiências sociais negativas: atualidade e desafios

O livro que o leitor tem em mãos é a materialização de um projeto interinstitucional iniciado em 2021, no contexto do isolamento social provocado pela pandemia, a partir da construção do Seminário Permanente de Filosofia, Crítica e Sociedade (Sempefics). Naquele ano, as atividades do projeto foram concentradas na promoção de dois ciclos de debates *on-line* acerca de temas de filosofia social que, em alguma medida, atravessam as preocupações teóricas dos organizadores: a alienação e o neoliberalismo. No ano seguinte, a possibilidade de realização de algumas atividades presenciais deu ensejo à realização do I Encontro do Sempefics, realizado entre os dias 24 e 25 de novembro de 2022, na Universidade Federal da Bahia (UFBA). As contribuições dos participantes desse primeiro encontro compõem os capítulos desta obra.

Em consonância com o tema desse I Encontro, tais contribuições giram em torno da noção de experiências sociais negativas. Essa temática é um esforço inicial de sistematizar aquilo que, desde o começo da realização do seminário, apareceu como uma espécie de intuição compartilhada

pelos diferentes membros da comissão organizadora. A ideia de partida, que serviu como fio condutor para a discussão dos temas da alienação e do neoliberalismo, foi a de que uma análise da realidade social e política com pretensões críticas não pode se limitar a uma perspectiva exclusivamente “estruturalista” ou “institucionalista”. Isso significa que existia a convicção de que não bastava descrever as estruturas sociais e as instituições políticas abstraíndo, sem mais, os indivíduos enquanto atores sociais e políticos bem como os processos concretos de subjetivação quando se trata de apresentar a dinâmica sociopolítica da atualidade. Em suma, havia entre nós uma insatisfação com abordagens unilateralmente sistêmicas que perdem de vista as complexidades concretas a partir de onde emergem as possibilidades de ação e de renovação do empreendimento teórico preocupado em acompanhar a realidade, não de se sobrepor a ela. A crítica de Paul Ricoeur à leitura estruturalista que Althusser realiza da obra de Marx talvez seja uma boa forma de explicitar o espírito desse incômodo inicial: “as estruturas anônimas, como as condições materiais, são imediatamente associadas ao suporte dado a elas por indivíduos reais. As condições materiais são sempre condições para indivíduos” (Ricoeur, 1997, p. 109). Marx, por isso, oferece um horizonte reflexivo ancorado na realidade dada pela esfera de atividade humana e enfatiza o papel essencial dos seres humanos vivos.

Ao partir de indivíduos reais, que vivem e agem em determinados contextos concretos de práticas sociais e políticas, uma abordagem desse tipo precisa conceder à experiência e à agência dos atores sociopolíticos um papel central. Claro que levar em conta a experiência dos atores pode conduzir a diferentes modelos de análise no campo da teoria social. Por exemplo, a fenomenologia, a sociologia compreensiva, o interacionismo, cada um em seu próprio estilo, contribuíram, ao longo da história da teoria social, para desafiar o modelo da objetividade social como resultado cristalizado de ações passadas. Falta a esse último, precisamente, o momento em que o social é efetivamente estruturado, em que a sociedade se estabiliza, onde há participação e engajamento entre os atores envolvidos. Quando parte da sociologia de hoje reivindica o pragmatismo, reavivando em certo sentido esse movimento histórico que surge com os movimentos

mencionados anteriormente, é para fazer valer o ponto de vista do ator e do coletivo, os quais, confrontados com problemas e conflitos, improvisam soluções, com base, é verdade, em modelos de resolução disponíveis, mas também explorando criativamente as margens de indeterminação oferecidas em cada situação particular (Hora, 2021).

Do mesmo modo, é possível destacar, no campo da filosofia e da teoria política, um tipo de reflexão que privilegia menos as instituições e mais a ação, o que implica em priorizar a cultura, os afetos e emoções e o imaginário políticos. Apesar de não significar uma empreitada teórica inédita, a prioridade dirigida à ação responde ao apelo epocal pela criatividade política face às perplexidades institucionais do nosso tempo: democracias liberais destruídas pela perversão de seus próprios princípios (Levitsky; Ziblatt, 2018), crises migratórias e econômicas revelando a incapacidade de estados-nacionais e instrumentos de governança global de cumprirem os princípios que lhes deram origem (Bodziak, 2020) e ascensão de uma extrema-direita organizada globalmente e preparada para agir com eficácia na nova realidade das mídias digitais (Hora, 2020). Em termos históricos, a investigação de conceitos como a ação, a liberdade e a felicidade públicas para pensar a dinâmica das experiências revolucionárias na modernidade perpassa autores como Hannah Arendt (2011), inicialmente provocada pelo terror totalitário e, posteriormente, pela crise contínua das instituições republicanas nos EUA – país que deveria abrigá-las como experiência moderna fundamental. Como referimos, o presente tem demonstrado o esgotamento institucional que, mais uma vez após a ascensão do nazifascismo, avança com a mobilização do ódio como arma política, seja por expedientes de perseguição, como visto no célebre Caso Dreyfus (Arendt, 2013; Bodziak, 2022), ou pela produção artificial do caos a fim de paralisar a práxis democrática (Empoli, 2019).

Diante do exposto, como se justifica a centralidade concedida ao conceito de experiências sociais negativas neste livro? A resposta a essa pergunta remete à convicção de que pretendemos aqui nos associar, antes de tudo, a uma filosofia social e política *crítica*. Isso porque, ao se classificar uma determinada experiência social como “negativa”, pressupõe-se já aqui um determinado critério ou parâmetro avaliativo, a partir do qual

pode-se julgar criticamente uma determinada realidade social enquanto produtora de tal negatividade, ou seja, trata-se não apenas de uma descrição de uma determinada realidade social e política, mas de uma análise dessa realidade do ponto de vista de sua transformação possível, em vista tanto de seus problemas e patologias, quanto dos potenciais que ela apresenta. É precisamente por isso que não se trata de uma teoria política e social *tout court*, mas de uma filosofia do social e do político capaz de dar conta do conteúdo normativo e do alcance das relações sociais. Ademais, como destaca Emmanuel Renault (2009), as dificuldades encontradas em nossas práticas sociais e as experiências sociais negativas são as alavancas que nos obrigam a articular os problemas sociais na esfera pública e a usar os princípios das deliberações públicas para justificar determinadas soluções para eles. Mas as experiências negativas também podem impedir o acesso à esfera política pública, funcionando como obstáculos à dinâmica politizadora da experiência social. As experiências sociais negativas de injustiça, pobreza ou dominação podem minar as habilidades subjetivas, bem como as posições sociais necessárias para elaborar uma reivindicação na esfera política pública. Descrever esses tipos de efeitos subjetivos e sociais e, de modo mais geral, analisar essa dimensão negativa da experiência social para a política deve ser considerado essencial em uma versão crítica da filosofia política e social.

Mas o que seria exatamente uma experiência social negativa? Qual critério me permite diagnosticá-la de tal forma? Numa primeira tentativa de resposta, poderíamos dizer que essa filosofia social e política crítica “consagra os meios de compreender a dimensão normativa imanente ao social; uma dimensão normativa que não exprime outra coisa senão os horizontes de expectativas dos próprios atores, isto é, as expectativas relativas às relações sociais, das quais eles esperam a maximização de suas chances de levar uma vida boa” (Fischbach, 2017, p. 181-182). A esse respeito, pode-se fazer a seguinte pergunta: sobre o que, em nome de que e com vistas ao que pode-se criticar tal e tal instituição política, tal e tal forma de vida, tal e tal forma de organização social? Parte da filosofia social contemporânea, sobretudo aquela que parte do trabalho de Axel Honneth, nos diz que “é, exatamente em função do que existe de almeja-

do e desejável no social, que uma crítica do social, tal como ele existe, se torna possível, com a condição de esclarecer que o social desejável não se fundamenta, e não pode se fundamentar, sobre outra coisa que não seja o social existente, por isso a necessidade de conhecer esse último para determinar o primeiro” (Fischbach, 2017, p. 184). Trata-se, portanto, de extrair características desejáveis das formas de vida comunitária que realmente existem, utilizando-as para criticar características indesejáveis e sugerir melhorias. Esses traços desejáveis não podem, naturalmente, ser escolhidos arbitrariamente. Elas são características do social como ele é, como já existe de fato, no tecido social. Por outro lado, é precisamente aquilo que, à luz de tais critérios, aparece como socialmente indesejável ou, talvez mais precisamente, como um potencial ou uma expectativa parcial ou totalmente frustrada, que pode ser descrito como uma experiência social negativa.

Qual é, então, a melhor maneira de acessar ou “ler” essa normatividade imanente do social, que também fornece os critérios para a crítica social? As respostas aqui podem variar. Como explica Emmanuel Renault, as normas da crítica podem ser buscadas na explicitação de um conjunto de expectativas normativas fundamentais que supostamente são imanentes à vida social, seja na forma de uma gramática profunda de interações – como os pressupostos comunicativos de interação em Jürgen Habermas ou as expectativas de reconhecimento em Axel Honneth; ou na forma de um conjunto de promessas inscritas nas estruturas fundamentais de uma época histórica – como as da modernidade em Habermas e Honneth. Também se pode falar de imanência normativa a uma instituição – o Estado, o mercado – ou a práticas sociais (Renault, 2013, p. 268).

Esse não deixa de ser um ponto particularmente controverso, que suscitou muitos debates e críticas aos modelos de crítica social mais consolidados como os dos já citados Habermas e Honneth. Em relação ao modelo reconstrutivo de Honneth, notadamente aquele que foi desenvolvido em *O direito da liberdade*, Jörg Schaub (2015) assinala criticamente, por exemplo, os riscos de se vincular, de modo excessivamente rígido, à compreensão do teor normativo das experiências sociais negativas às normas já mais ou menos institucionalizadas pela eticidade moderna. Para ele,

a teoria crítica precisa estar atenta à possibilidade de que nossas experiências com complexos normativos-institucionais estabelecidos possam transformar nossas aspirações e nossas avaliações desses complexos, mesmo que eles sejam “normativamente superiores aos ideais sociais historicamente anteriores” (Schaub, 2015, p. 111). Ainda que alguém se envolva, como Honneth em *O direito da liberdade* (2015), em um exercício de descrição da vida ética moderna, essa descrição deve, no entanto, abrir espaço para experiências de negatividade que poderiam alimentar revoluções normativas. Para Schaub, Honneth torna sua análise da eticidade moderna surda a experiências negativas com normas estabelecidas ao desconsiderar essa possibilidade, ou seja, experiências negativas que não podem ser adequadamente abordadas por meio de uma interpretação mais adequada e/ou pela realização mais abrangente de normas estabelecidas. A teoria crítica não deve adotar uma versão de crítica interna que a isente do potencial emancipatório que tais experiências negativas geram. Assim, de acordo com essa perspectiva, nem todas as experiências negativas remetem a e devem ser avaliadas pelas lentes de normas já parcialmente institucionalizadas; a negatividade de tais experiências pode, em certos casos ao menos, levar os atores a transcender ou perder o vínculo com tais normas, criando uma situação de “revolução normativa”. Consequentemente, tampouco cabe ao teórico crítico em sua análise se comprometer, de antemão e de modo definitivo, com tais normas.

No entanto, podemos argumentar que, em última instância, o ponto de vista crítico precisa estar ancorado na experiência dos próprios sujeitos viventes, pois, do contrário, ele perderia qualquer articulação com a práxis, isto é, perderia qualquer sentido de orientação para a transformação social. As regras linguísticas de entendimento que oferecem perspectiva normativa para a crítica não correspondem às experiências morais dos indivíduos. É o que argumenta, por exemplo, o próprio Honneth para evidenciar os limites da perspectiva habermasiana, que se tornou por demais abstrata e descolada da experiência dos indivíduos. Tal processo, diz o alemão, “[...] ocorre pelas costas dos sujeitos participantes: seu curso não é nem levado a cabo por intenções individuais, nem é claramente dado à consciência de um único indivíduo” (Honneth, 2018, p. 30-31). Se nos

referimos à apresentação da filosofia social de Franck Fischbach (2009, p. 15), por exemplo, descobrimos que ele a define no seu *Manifeste pour une philosophie sociale* como uma reflexão crítica sobre a sociedade que ocorre a partir de formas e experiências de vida “não cumpridas”, “alienadas”, “degradadas” e “mutiladas”. O filósofo social busca, nesse sentido, tipificar a anomia dessas experiências mal sucedidas que originaram protestos e revoltas. Como resume o autor, o ponto de partida é a pergunta “o que é uma vida humana alienada ou mutilada?”, na medida em que ela “implica um tipo particular de questionamento filosófico e uma forma singular de investigação que se enquadra no que será chamado aqui de filosofia social” (Fischbach, 2009, p. 15). Essa formulação é central porque evidencia como o problema da experiência social negativa é colocado no centro da análise da filosofia social contemporânea.

Nessa mesma linha, Stéphane Haber acredita que a principal característica da filosofia social recente, sobretudo de língua francesa, é a de buscar privilegiar como leitura do social as experiências negativas dos indivíduos, que são expressas em conceitos críticos como alienação, exclusão, sofrimento social ou exploração. Tais conceitos parecem aludir a um “substrato social” que acessamos nas experiências individuais, “especialmente nas experiências negativas em que seu ambiente social lhe aparece como um obstáculo, como uma fonte de decepção, constrangimento, frustração e sofrimento” (Haber, 2012, p. 139). Nessa direção, somos conduzidos a um antigo mote sociofenomenológico, segundo o qual os “fatos sociais”, *pace* Durkheim, não são simplesmente coisas, mas contextos e circunstâncias que interativamente afetam sujeitos de uma certa maneira.

Assim, a novidade trazida pela filosofia social é que essa dimensão, a qual se pergunta sobre o que a sociedade faz aos indivíduos, é agora trazida à tona. O ponto de vista crítico é reconstruído na medida em que a crítica é interpretada como uma prática social que surge de experiências negativas, nas quais as situações sociais se apresentam como não estando em conformidade com as expectativas normativas fundamentais dos sujeitos. A crítica aparece “como uma reação cognitiva à experiência negativa e como um processo reflexivo relacionado a uma tentativa de,

em termos práticos, resolver uma situação problemática” (Renault, 2013, p. 268). A experiência singular dos indivíduos e suas reações práticas, afetivas e cognitivas são assim levadas a sério, proporcionando à filosofia social o conhecimento das tensões e contradições que estruturam a experiência social. O conceito de patologia social torna-se, do mesmo modo, central. Assim, a filosofia social está menos interessada nos critérios de legitimidade do poder político – como faria a filosofia política clássica – do que nos limites que os desenvolvimentos problemáticos do momento presente impõem aos seres humanos em sua busca de autorrealização. Dessa forma, a dimensão social da vida, ou seja, as condições sociais reais dos atores sociais, adquire primazia.

Nesse sentido, a filosofia social recente, centrada em torno das experiências sociais negativas, contribuiu muito para a análise e a crítica das patologias sociais do capitalismo contemporâneo. Nesse contexto, houve um ressurgimento do uso de conceitos críticos como os de alienação (Fischbach, 2009a; Haber, 2007; Jaeggi, 2016; Santos, 2021; Silva, 2018), de reificação (Honneth, 2015) e de sofrimento social (Renault, 2008). A partir desse breve resumo das tendências recentes no campo da filosofia social, podemos compreender melhor como as experiências sociais negativas representam o solo concreto a partir do qual podemos pensar criticamente, ao mesmo tempo, os processos de subjetivação da dominação e da resistência, ou mesmo da contestação do poder. Mesmo em contextos de intensa pobreza, desigualdade e opressão, ainda é possível identificar elementos dessa dialética entre dominação e resistência – inclusive pela capacidade imaginativa – nas experiências concretas de sofrimento. Como destacam Heurisgleides Teixeira e Hélio da Silva, a partir de uma análise de duas obras literárias nordestinas, a pobreza e o sofrimento não apagam completamente a experiência de resistência daqueles que padecem nessas circunstâncias:

Essa resistência, ela mesma, tem limitações, titubeia, mas Fabiano tem raiva, sentimento de injustiça e lembra-se da falseta armada pelo soldado amarelo. Ele obedece, é verdade, mas não é passivo nem se acomoda. Tem família, sinhá Vitória, os filhos. O medo de perdê-los está sempre

no horizonte, por isso a atitude prudente é a obediência, embora com muita comiseração e lástima. João Grilo também é pobre e sofre com as consequências da pobreza, mas sua astúcia e suas artimanhas fazem que o medo dê lugar à esperança. Sua imaginação é companheira inseparável (Teixeira; Silva, 2018, p. 15).

Assim, toda complexidade de elementos vividos como experiências afetivas matizadas e racionalidades próprias dessas circunstâncias, resulta, em boa medida, em atitudes capazes de articular a resistência à opressão e alimentar a expectativa de um futuro melhor. Sem essa perspectiva suficientemente complexa e nuançada das experiências sociais negativas, corre-se o risco de se recair seja em análises abstratas do poder e da dominação social e política, seja em perspectivas de transformação sociopolíticas descoladas das experiências, das expectativas e das capacidades críticas dos próprios sujeitos concernidos. Essa pretensão de buscar uma análise mais concreta e menos unilateral dos processos de subjetivação da dominação é, aliás, uma das características distintivas da teoria crítica. Para agregar um esforço teórico tão polissêmico como a teoria crítica, Marcos Nobre indica que a característica dessa vertente intelectual é “justamente a primazia da investigação de processos de subjetivação da dominação em toda sua complexidade” (Nobre, 2018, p. 66). Ainda que a determinação estrutural possa eventualmente parecer se impor, a experiência individual, em suas práticas, é o ponto de vista privilegiado do exame.

Contudo, alcançar tal equilíbrio e complexidade na análise não é uma tarefa fácil. Sempre há uma tensão entre essa dimensão da determinação estrutural, de um lado, e os focos de resistência e abertura, de outro, cuja resolução depende muito, em cada contexto, do próprio diagnóstico de época. Não à toa, como Nobre mesmo reconhece, se a teoria crítica está primeiramente interessada nos mecanismos pelos quais os indivíduos reproduzem sua condição de subordinação, essa subjetivação da dominação como introjeção foi muitas vezes apresentada nos termos tradicionais da manipulação. É verdade que, mesmo nesse caso, “ficou

para trás o momento em que parecia suficiente descrever esses processos a partir das estruturas abstratas de dominação do capital” (Nobre, 2018, p. 67). No entanto, essa tendência não deixou de suscitar reservas no interior do campo da teoria crítica. A crítica de Axel Honneth, dirigida a gerações precedentes do Instituto de Pesquisa Social, tem sua parcela de razão, já que no modelo crítico funcionalista dos anos 1930, os sujeitos estavam à mercê de estruturas capazes de determiná-los sem qualquer controle.

Em outra vertente crítica, Luc Boltanski analisa os limites da sociologia de Bourdieu em termos semelhantes, destacando o papel de ilusões e noções como inconsciente nas experiências de dominação. O problema dessa perspectiva crítica “é que os atores são muitas vezes tratados como seres enganados ou como se fossem ‘idiotas culturais’ (*cultural dopes*), para usar a expressão de Harold Garfinkel. Suas capacidades críticas, em particular, são subestimadas ou ignoradas” (Boltanski; Chiapello, 2009, p. 79). Não obstante, como observa Haber, uma possível objeção que poderia ser levantada contra essa recentralização nas experiências dos sujeitos é que ela tende a perceber a dimensão coletiva como um poder externo ameaçador, e não como um ambiente ou realidade autônoma (Haber, 2012, p. 143). A esse respeito, Catherine Colliot-Thélène nos lembra que “é tarefa de uma teoria crítica destacar o que são estes poderes, *a fortiori* se eles não são imediatamente aparentes para aqueles que sofrem seus efeitos. Ao nos concentrarmos na experiência vivida (*le vécu*) da dominação, corremos o risco de esquecer de analisar suas causas” (Colliot-Thélène; Fischbach, 2015, p. 177). E essa, não sem razão, foi exatamente uma das principais objeções endereçadas ao trabalho de Axel Honneth. Como nota de Caux, no teórico social alemão, “os diagnósticos de patologias sociais não podem, por princípio, se referir etiologicamente a processos externos ao mundo da vida estruturado como um espaço lógico das razões” (Caux, 2017, p. 174). Christoph Zurn percebe isso muito bem quanto qualifica todos os tipos de patologias sociais descritas por Honneth como “distúrbios de segunda ordem”, isto é, como “desconexões constitutivas entre conteúdos de primeira ordem e compreensões reflexivas de segunda ordem” desses conteúdos. Trata-se, sempre, nas “causas” levantadas por Honneth, de distúrbios na apropriação pelos atores dos conteúdos semânticos do

mundo da vida. Em outras palavras, Honneth precisa, em razão de seu conceito de social, limitar a crítica à autocrítica da autocompreensão de um mundo da vida contextual. Para Zurn, Honneth não é convincente, pois sua análise de patologias “sofre de uma carência de detalhes sociológicos substantivos que pudessem mover a teoria do nível de uma descrição de distúrbios de segunda ordem em termos de teoria da ação ao nível de explicações institucionais, estruturais, normativas ou funcionais para suas causas sociais”, para que pudesse assim diagnosticar determinadas formas de experiência como “objetivamente necessárias” (Zurn, 2011, p. 363-366 *apud* Caux, 2017, p. 174).

Se, como conclui de Caux, o modelo da reconstrução normativa honnethiano permanece limitado em seu potencial crítico em razão de uma incapacidade de explicar a dominação, as assimetrias e a ausência de reconhecimento, uma vez que

a reconstrução das normas do mundo da vida que dão correção à crítica das relações sociais é ainda insuficiente se não for complementada pela reconstrução das causas materiais que impedem essas mesmas relações de interação de se aproximarem do ideal que carregam imanentemente (Caux, 2017, p. 177),

Então temos de volta a mesma tensão que marcou a história da teoria crítica entre determinação estrutural e processos complexos de subjetivação da dominação e da resistência.

O mesmo problema de um “déficit etiológico” na análise das experiências sociais negativas, como a alienação, é identificado por Bárbara Buriel no trabalho de Rahel Jaeggi, outra importante representante da filosofia social contemporânea. Ora, se Jaeggi (2016) indica em certos momentos de seu livro de 2005 que a alienação pode ser superada através de uma apropriação que passa por um processo autointerpretativo, resta saber se a apropriação é fruto de uma decisão interna e pessoal ou se há constrangimentos externos – exercidos por instituições sociais, por concepções culturais imbricadas na constituição dos desejos ou por “formas de vida fracassadas” – que nos impedem de nos apropriarmos de nossa

própria vida. Como questiona Buriel a partir da análise de alguns casos estudados por Jaeggi, “o que realmente impede as pessoas de adotarem papéis de modo expressivo e significativo? No caso da feminista, o que de fato está por trás da constituição de um desejo que aprisiona?” (Buriel, 2016, p. 272). A partir dessa tensão sempre renovada, alguns caminhos foram trilhados: Nancy Fraser, em seu debate com Honneth, optou por manter, ainda que de modo relativizado e matizado, a distinção habermasiana entre mundo da vida e sistema, almejando com isso não recair em um monismo analítico atribuído à teoria do reconhecimento (Fraser, 2004). Luc Boltanski (2009), por seu turno, não só reconhece os limites da sociologia de Bourdieu, mas também, numa espécie de autocrítica, os problemas vinculados a uma sociologia pragmática que reconhece a capacidade crítica dos atores sociais, mas que se torna incapaz de desenvolver, por si própria, uma perspectiva que identifique problemas estruturais que ultrapassem a autocompreensão e as expectativas imediatas dos sujeitos socializados em determinados contextos institucionais específicos. Ele procura, a partir disso, articular uma ontologia social das instituições que leva em conta as experiências negativas dos atores e, nelas, funda a possibilidade de uma crítica radical, em que os vícios de ambas as tradições seriam superados sem perder, com isso, seus pontos fortes.

Ainda que Boltanski, ciente das dificuldades inerentes a uma sociologia da capacidade crítica, busque incorporá-las, permanece o problema da “suposição da reflexividade indiscriminada”, como indicado por Anthony Giddens (1991, p. 39). Ora, uma sociologia ancorada na capacidade crítica não pode deixar de pesquisar e elucidar conceitualmente essa capacidade. Por isso, pode-se olhar para a sociologia inglesa, como a de James Scott e, especialmente, a de Margaret Archer, que trabalhou com Pierre Bourdieu e Luc Boltanski, se não para encontrar um modelo crítico acabado, o que seria descabido, ao menos para indicar uma abordagem crítica sensível às dificuldades já elencadas, mas que não seja paralisada por elas. A reflexividade, assumida aqui como sinônimo da “capacidade crítica”, seria, para Archer (2003), o lugar de conciliação entre interesses individuais e constrangimentos estruturais. Desse modo, entre as experiências sociais negativas e as ações de reação e resistência, há uma inter-

mediação que estabelece esses termos. A partir de estudos etnográficos (Archer, 2007, p. 269-313), a socióloga descreve diferentes padrões reflexivos – metarreflexivo, comunicativo e autônomo –, indicando que as formas de compatibilização entre crítica e estrutura geradora de sofrimento social não é linear como pretendia Boltanski. As premissas do francês de que, quando há algo errado, a pessoa “raramente permanece em silêncio” (Boltanski; Thévenot, 1999, p. 360) ou “há grande distância” entre sofrimento e crítica articulada (Boltanski; Chiapello, 2009, p. 72), desconsideram as diferentes possibilidades de articulação ou mesmo do silêncio, que não necessariamente indicam a ausência da crítica. Desse modo, o trabalho de Archer parece nos indicar uma incapacidade da “sociologia da capacidade crítica” para constatar o que James Scott descreve como “formas cotidianas de resistência” (1990), descritas posteriormente como “pequenos atos de insubordinação” (2008) que visam a sabotagem de instituições e relações sociais geradoras de sofrimento social. Como observa Campos (2016, p. 734), esses atos não seriam enquadrados por Boltanski na moldura da “capacidade crítica” por não serem publicamente expressados. Contudo, há uma limitação de Archer que consiste justamente no caráter “mentalista” dos seus padrões reflexivos, que ignora o contexto da reflexividade. Com isso, podemos indicar uma complementaridade entre os trabalhos de Boltanski e Archer que enuncia a formação da crítica e a experiência da reflexividade como dimensões mutuamente dependentes, mas ainda distintas. Dessa constatação, pode-se afirmar que o cruzamento aqui proposto entre as diferentes abordagens fenomenológicas e os estudos críticos sobre experiências sociais negativas específicas visa responder à dupla dimensão – crítica e reflexiva – necessária à filosofia social que postule resistir à tensão paralisante que parece pensar separadamente a determinação estrutural e os processos complexos de subjetivação da dominação.

Nesse sentido, encontra-se aqui um primeiro posicionamento dos pesquisadores envolvidos no Sempefisco quanto ao problema já conhecido e sempre renovado que ronda as definições da teoria social crítica.

Sem esgotar sistematicamente as possibilidades incluídas nesse contorno, iremos encontrar algumas tentativas que, mantendo a centralidade da análise e da crítica de experiências sociais negativas, procuram endereçar questões estruturais vinculadas à pobreza sistêmica, ao neoliberalismo etc. Busca-se, com isso, evitar perspectivas unilaterais, sem, no entanto, deixar de reconhecer as experiências sociais negativas como o solo fundamental a partir do qual uma filosofia social e política crítica pode se desenvolver, tarefa que inclui retomar a reflexão sobre o que está assumido nesse conceito de filosofia social.

Para tanto, os textos foram agrupados em três eixos exploratórios: no primeiro, “Crítica e experiência”, Leonardo da Hora e Paulo Bodziak prolongam o debate central desta introdução – o sentido da articulação entre crítica e experiências sociais negativas – para investigar mais detalhadamente os impasses no debate corrente sobre o tema e ensaiar abordagens ancoradas nas tradições pragmática e fenomenológica; no segundo, “Crítica e subjetividade”, Eloisa Benvenuti e Vinícius dos Santos mobilizam novamente a fenomenologia, mas também o marxismo, para pensar a experiência social a partir da noção de “experiência vivida”, que reabilita a problematização do indivíduo como expediente crítico a partir da noção central de alienação; e, no terceiro, “Crítica e sociedade”, Helio da Silva e Sayonara Leal, de perspectivas diferentes, confrontam a noção de experiências sociais negativas com a problematização interdisciplinar do sofrimento social vivido na pobreza, na situação de precariedade material e no desrespeito.

No primeiro capítulo, “Negatividade do que? Experiências sociais negativas e figurações ontológicas da sociedade”, Leonardo da Hora tenta deslindar algumas das distintas formas que o tratamento das experiências sociais negativas recebe na história da teoria social, especialmente no campo da crítica social. Para tanto, ele opera metodologicamente com uma abordagem de inspiração freudiana, partindo daquilo que é diagnosticado pela teoria como patológico e como fonte de sofrimento social e de experiências negativas, a fim de revelar os pressupostos de tal diagnóstico, os quais remetem, em última instância, ao que ele chama de figurações ontológicas da sociedade. Cada teoria social analisada compreenderia a

sociedade, em termos sócio-ontológicos, de uma determinada maneira, e isso lhes ofereceria o critério necessário para identificar experiências sociais propriamente “negativas”. Assim, para compreender as alternativas no modo de lidar e diagnosticar as experiências sociais negativas, teríamos de ir a fundo no estudo e na reflexão sobre as distintas ontologias sociais que estão na base da crítica de tais experiências. O capítulo parte de um estudo comparativo entre Durkheim e Marx no tratamento do suicídio, a fim de elucidar o modo como a teoria social clássica buscou trabalhar o que era identificado como patologias da sociedade. Ainda com Marx, o estudo é ampliado para o conceito de alienação. Em seguida, num segundo movimento, Leonardo da Hora busca analisar, no campo da teoria crítica frankfurtiana, o modo como Adorno e Honneth articulam, de modos distintos, a relação entre sofrimento social e crítica. Por fim, tomando o modelo honnethiano como referência contemporânea, o capítulo finaliza com a abordagem de uma possível alternativa a esse modelo de crítica das experiências sociais negativas, através da obra *Da crítica* de Luc Boltanski. No confronto entre ambos, são duas figurações ontológicas da sociedade que se cruzam e se diferenciam.

No segundo capítulo, “Experiência social negativa: caminho para uma fenomenologia social dos afetos”, Paulo Eduardo Bodziak propõe uma crítica do sofrimento que, divergindo de abordagens que o concebem como parâmetro da crítica, possa significar uma noção de experiências sociais negativas. Embora diferentes teorias, totalizantes ou normativas, explicitem condições de produção social do sofrimento, o afeto permanece um pressuposto conceitual que orienta toda intuição do esforço crítico. Por isso, o autor do capítulo propõe uma “fenomenologia social dos afetos” para elucidar e criticar a experiência de sofrimento, recorrendo à obra do sociólogo Alfred Schutz, que reúne sob um mesmo arco teórico a fenomenologia husserliana e a sociologia da compreensão weberiana. Desse esforço, pretende-se destacar a gênese social da significação que, segundo Schutz, se estabelece da motivação da ação social. Porém, Bodziak abandona Schutz para fundamentar os aspectos afetivos dessa motivação, recorrendo ao trabalho da socióloga Sara Ahmed para contextualizar a ação social em uma “economia afetiva”, caracterizada pela circulação de

objetos e signos com os quais pode-se compreender a motivação descrita por Schutz. Ao final, em posse de uma noção afetiva da motivação, o capítulo avança, mais uma vez, com Sara Ahmed, para analisar o caso da felicidade como motivação geradora de experiências de sofrimento, até mesmo nos casos em que há sucesso na realização dos signos e acesso aos objetos relacionados à felicidade.

No terceiro capítulo, “Sensibilidade, imaginação e arte no contexto da experiência da alienação capitalista: aportes a partir de Marx”, Vinícius dos Santos indica que, embora não tenha desenvolvido uma teoria estética propriamente dita, a filosofia de Marx, particularmente aquela desenvolvida nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, revela uma compreensão original acerca da sensorialidade humana enquanto experiência primordial de apropriação do mundo. Inicialmente, trata-se de explorar o caráter histórico e cultural da sensibilidade, em especial, como essa dimensão, contemporaneamente forjada nas malhas da alienação capitalista, encontra-se atravessada pela lógica utilitarista da propriedade privada, que formata uma sensibilidade rudimentar, mutilada e embrutecida. Na sequência, o capítulo indica o modo pelo qual essa sensibilidade estranhada concorre também na formação de uma consciência obnubilada acerca dessa mesma alienação e, por conseguinte, como ela também concorre para bloquear nossa própria capacidade de imaginar outras formas de viver e experienciar o mundo. Na parte final do texto, filósofos como Herbert Marcuse e Angela Davis são convocados para explorar esses dilemas, ao mesmo tempo em que assinalam, na esteira de Marx, como a arte, enquanto meio privilegiado de aprimoramento e enriquecimento dos sentidos humanos, pode contribuir para concebermos uma nova experiência do mundo.

No quarto capítulo, “Ética e ontologia política na contemporaneidade: uma reflexão fenomenológica sobre o sujeito da vida democrática à luz da experiência vivida”, Eloisa Benvenutti de Andrade realiza uma reflexão sobre o indivíduo e sua participação democrática no contexto estabelecido de uma racionalidade neoliberal. Seu percurso, que intersecciona, por um lado, as obras de Franz Fanon e Simone de Beauvoir e, por outro lado, o diagnóstico dos sociólogos Christian Laval e Pierre Dardot

sobre a racionalidade neoliberal, visa reposicionar o problema do indivíduo como corpo e do sujeito como consciência. A partir do conceito de “experiência vivida”, presente na fenomenologia de Beauvoir e Fanon, a autora lembra que às mulheres e pessoas negras é exigida uma existência em “terceira pessoa” que também é exigida na experiência que articula neoliberalismo, valores cristãos e fascismo. Assim, ocorre um “estranhamento” do indivíduo, marcado pela produção de subjetividades na atividade econômica – “A economia é o método. O objetivo é mudar a alma” – e pela colonização de territórios e corpos que desmembra subjetividades, a negra e a da mulher, sempre reduzida a um “outro” como corpo. Diante desse cenário, Benvenuto nos oferece sua conclusão mais relevante para o exercício ao qual se propôs: para ela, enquanto os teóricos do neoliberalismo não enxergam qualquer saída para a liberdade nesse cenário de racionalidade neoliberal, Beauvoir e Fanon reabilitam uma perspectiva de liberdade ancorada na “reestruturação do mundo pela práxis”. Por fim, oferece a desmistificação de discursos sobre o mundo, que incluem a própria fenomenologia, como possibilidade de retorno às coisas mesmas e às suas diferenças.

No quinto capítulo, “O que é criticado quando se critica a pobreza? Em busca dos sentidos de uma experiência social negativa”, Hélio Alexandre da Silva apresenta um itinerário que busca compreender a pobreza por meio de uma crítica voltada ao seu sentido predominante. Conforme o autor pretende mostrar, ao recuperar trabalhos recentes das *poverty theories*, é possível encontrar uma tensão entre o caráter multidimensional da pobreza e uma tendência comum que pretende tratá-la como um fenômeno social primordialmente ligado à falta do mínimo. Assim, a complexidade inerente à multidimensionalidade da pobreza tende a ser dissolvida, no mais das vezes, a favor da promoção da sua aproximação com o mínimo. Em outras palavras, as teorias *mainstream* da pobreza tendem, segundo Silva, a enxergá-la apenas ali onde faltam condições mínimas de saúde, de educação, de trabalho, de alimentação e assim por diante. Esse sentido predominante de pobreza – amplamente aceito, inclusive por parte daqueles que sofrem, de modo mais profundo, as consequências dessa experiência social negativa – não apenas empobrece seu próprio senti-

do, como ajuda a compreender o processo de aprofundamento recente das desigualdades, conforme o texto procura mostrar ao mobilizar trabalhos recentes de Thomas Piketty. Assim, em uma realidade em que recordes de riqueza têm sido alcançados ano após ano, conforme mostra o texto, não parece razoável enxergar a pobreza apenas lá onde a experiência de vida do pobre o limita, quase sempre, “às mais estritas necessidades corporais”. Na segunda parte do capítulo, o autor mobiliza elementos que apontam para uma compreensão da pobreza como “negação do acesso ao que está socialmente disponível”. Assim, ela aparece como uma experiência social negativa que não restringe seu sentido primordialmente à falta do mínimo, o que pode contribuir para recuperar seu caráter multidimensional e, conseqüentemente, abrir espaço para um sentido mais crítico e ancorado na complexidade das dinâmicas sociais conflituosas das sociedades capitalistas do século XXI.

No sexto capítulo, “Do testemunho do sofrimento social à experiência pública de injustiça: mobilizações de catadores de materiais recicláveis em torno da desativação de um lixão”, Sayonara Leal procura investigar, a partir de um estudo empírico, a hipótese segundo a qual o sofrimento social poderia atuar como um registro afetivo propedêutico à crítica dirigida às suas causas e a seus efeitos na vida de quem sofre, notadamente no caso de públicos “frágeis”, subalternizados. Para tanto, ela realiza inicialmente – com base na filosofia social de Emmanuel Renault, na sociologia pragmática da crítica de Boltanski e Thévenot e na sociologia dos problemas públicos de Cefai (entre outros) – uma distinção analítica relevante entre sofrimento social e experiência pública de injustiça. É na passagem do primeiro à segunda que reside o desafio de analisar e identificar tal possibilidade de acionamento da reflexividade e da agência: a experiência de injustiça já indicaria um certo índice de elaboração desse sofrimento pelo próprio ator. Disso decorrem possibilidades de formulações coletivas de problemas públicos e sua veiculação em arenas de visibilidade e simbolização. Mas o que acontece quando um grupo social não detém os meios simbólicos que lhe permitiria articular as experiências de sofrimento de seus membros de forma adequada aos seus fins interpretativos e normativos? Para investigar tal problema, o capítulo

analisa os dispositivos de publicização e mobilização engendrados por catadores de materiais recicláveis, no Distrito Federal, quando confrontados com a interdição da atividade de catação de resíduos sólidos no Aterro do Jóquei, também chamado “Lixão da Estrutural”. O capítulo destaca, em especial, a capacidade de mediatização do sofrimento social, a partir da linguagem do testemunho, daqueles trabalhadores da reciclagem ao usarem o Facebook para mobilização de seus pares, alcançando aliados na opinião pública ao denunciarem o poder público como o grande responsável pela sua situação problemática.

Ao finalizar esta apresentação, agradecemos aos pesquisadores e pesquisadoras que participaram das reuniões do Sempeciso desde 2021. Agradecemos à UFBA, à Universidade Estadual Paulista (Unesp) e à Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) por abrigarem as atividades deste grupo de pesquisa, sem deixar de agradecer também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), que tornaram viável seu 1º Encontro em 2022, na cidade de Salvador (BA), do qual este livro é resultado.

Os organizadores

Referências

- ARCHER, M. *Making our way through the world: human reflexivity and social mobility*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- ARCHER, M. *Structure, agency, and the internal conversation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.
- ARENDT, H. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- BODZIAK, P. Hannah Arendt e o caso dreyfus: considerações sobre a gênese do ódio em origens do totalitarismo. *Revista Reflexões*, Brasília, DF, v. 11, n. 21, p. 28-40, 2022.
- BODZIAK, P. O menino na areia: uma reflexão arendtiana sobre a solidariedade. *Síntese*, Belo horizonte, v. 47, n. 148, p. 413-427, 2020.
- BOLTANSKI, L. *De la critique: précis de sociologie de l'émancipation*. Paris: Gallimard, 2009.
- BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, È. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BOLTANSKI, L.; THÉVENOT, L. The sociology of critical capacity. *European Journal of Social Theory*, Thousand Oaks, v. 2, n. 3, p. 359-377, 1999.
- BURIL, B. Novos ecos de um déficit sociológico na teoria crítica. *Princípios: revista de filosofia*, Natal, v. 23, n. 42, p. 247-274, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/10206>. Acesso em: 15 mar. 2023.
- CAMPOS, L. A. Qual capacidade crítica? Relendo Luc Boltanski à luz de Margaret Archer. *Sociedade e Estado*, Brasília, DF, v. 31, n. 3, p. 719-740, 2016.
- CAUX, L. P. de. Um mundo que, por acaso, não é como deveria ser: crítica e explicação em Axel Honneth. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, v. 1, n. 30, p. 165-180, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/138734>. Acesso em: 13 mar. 2023.
- COLLIOT-THÉLENE, C.; FISCHBACH, F. Pourquoi la Philosophie Sociale. *Actuel Marx*, Paris, v. 58, n. 2, p. 172-189, 2015. Disponível

em: <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2015-2-page-172.htm?ref=doi>. Acesso em: 13 mar. 2023.

FISCHBACH, F. Como pensar filosoficamente o social? *Cadernos de Filosofia Alemã: crítica e modernidade*, São Paulo, v. 22, n. 4, p. 171-185, 2017. Disponível em: <https://revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/133269>. Acesso em: 13 mar. 2023.

FISCHBACH, F. *Manifeste pour une philosophie sociale*. Paris: La Découverte, 2009a.

FISCHBACH, F. *Sans objet: capitalisme, subjectivité, aliénation*. Paris: Vrin, 2009b.

FRASER, N. *Redistribution or Recognition? a political-philosophical exchange*. New York: Verso, 2004.

GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

HABER S. Renouveau de la philosophie sociale? *Esprit*, [s. l.], n. 383, p. 131-149, 2012.

HABER, S. *L'aliénation: vie sociale et expérience de la dépossession*. Paris: PUF, 2007.

HONNETH, A. A dinâmica social do desrespeito: para a situação de uma teoria crítica da sociedade. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 17, n. 40, p. 21-42, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2175-7984.2018v17n40p21>. Acesso em: 13 mar. 2023.

HONNETH, A. *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. 6. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988.

HONNETH, A. *Verdinglichung: eine anerkennungstheoretische Studie*. Berlin: Suhrkamp Verlag AG, 2015.

HORA, L. da. Capitalismo como prática social?: os potenciais e desafios de uma aproximação entre o practice turn em teoria social e a interpretação do capitalismo. *Trans/Form/Ação*, Marília, SP, n. 43, p. 277-302, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/fBycdSyVkfCy9q6TcdKWfgv/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 13 mar. 2023.

HORA, L. da. Mudança estrutural da esfera privada? Big data e os desafios à antropologia política da modernidade. *Revista de Filosofia: aurora*, Curitiba, v. 32, p. 806-826, 2020.

JAEGGI, R. *Entfremdung: zur aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Berlin: Suhrkamp Verlag AG, 2016.

LEVITSKY, S.; ZIBLATT, D. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

NOBRE, M. *Como nasce o novo*. São Paulo: Todavia, 2018.

RENAULT, E. The Political Philosophy of Social Suffering. In: BRUIN, B. de; ZURN, C. *New Waves in Political Philosophy*. London: Palgrave Macmillan, 2009. p. 158-176.

RENAULT, E. Théorie critique et critique immanente. In: VASSORT, P. *Théorie critique de la crise*. Caen: Le bord de l'eau, 2013. p. 257-276.

RICOEUR, P. *L'Idéologie et l'Utopie*. Paris: Seuil, 1997.

SANTOS, V. dos. *O Indivíduo Abstrato: subjetividade e estranhamento em Marx*. Jundiaí: Paco Editorial, 2021.

SCHAUB, J. Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: normative reconstruction as method of critical theory. *Critical Horizons*, Leiden, v. 16, n. 2, p. 107-130, 2015.

SCOTT, J. *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts*. New Haven: Yale University Press, 1990.

SCOTT, J. *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University Press, 2008.

SILVA, H. A. da. Alienação como dimensão constitutiva da pobreza. *Aprender: caderno de filosofia e psicologia da educação, Vitória da Conquista*, v. 2, n. 16, p. 125-142, 2018.

TEIXEIRA, H. S.; SILVA, H. A. A experiência da pobreza em 'Vidas Secas' e no 'Auto da Compadecida'. *Plural Pluriel*, Nanterre, n. 18, 2018. Disponível em: <https://www.pluralpluriel.org/index.php/revue/article/view/146>. Acesso em: 13 mar. 2023.

ZURN, C. Social Pathologies as Second-Order Disorders. In: PETHERBRIDGE, D. (ed.). *Axel Honneth: critical essays: with a reply by Axel Honneth*. Leiden: Brill Academic, 2011. p. 345-370.

CRÍTICA E EXPERIÊNCIA

Parte 1

CAPÍTULO 1

Negatividade do que? Experiências sociais negativas e figurações ontológicas da sociedade

Leonardo da Hora

Introdução

O que significa afirmar que uma sociedade produz experiências sociais negativas? Qual o sentido dessa negatividade aí afirmada e como ela se articula com a crítica social? De um ponto de vista da ontologia social, qual a imagem ou figuração da sociedade pressuposta em tal diagnóstico? Para refletir sobre tais questionamentos, proponho que não partamos de uma imagem ou teoria *positiva* do social, para só então compreendermos como tal teoria permite o diagnóstico de certa negatividade presente nas experiências produzidas socialmente, como numa espécie de movimento que vai do geral ou do normal para o particular ou o patológico. Antes, inversamente, a ideia é que possamos partir do particular e do patológico,

a fim de melhor refletirmos sobre como há diferentes possibilidades de se entender o social, de se forjar uma imagem da sociedade, bem como de seus limites e possibilidades, e como tal imagem, pressuposta e revelada no diagnóstico de experiências sociais negativas, possui repercussões fundamentais para a própria ideia de crítica social. Ou seja, as normas que servem de critério para a crítica não se pautam apenas por valores éticos, morais ou políticos, mas também, fundamentalmente, por uma determinada concepção sócio-ontológica. Assim, o meu interesse aqui não é pensar a etiologia de certas experiências sociais negativas, mas antes em como interpretá-las, como integrá-las no plano de uma ontologia social crítica. Em termos amplos, busco, neste capítulo, contribuir para o aprofundamento da investigação acerca das relações entre ontologia social, normatividade e crítica.

Ao propor o patológico como ponto de partida, eu não pretendo inovar em termos metodológicos. Ao menos desde Freud conhecemos a fecundidade desse expediente. Com efeito, uma das inovações de Freud encontra-se na sua maneira de repensar as relações entre normalidade e patologia. Tem uma passagem do psicanalista austríaco que produz uma bela analogia a esse respeito e que nos servirá de referência:

Por outro lado, bem conhecemos a noção de que a patologia, tornando as coisas maiores e mais toscas, pode atrair nossa atenção para condições normais que de outro modo nos escaparíamos. Onde ela mostra uma brecha ou uma rachadura, ali pode normalmente estar presente uma articulação. Se atiramos ao chão um cristal, ele se parte, mas não em pedaços ao acaso. Ele se desfaz, segundo linhas de clivagem, em fragmentos cujos limites, embora fossem invisíveis, estavam predeterminados pela estrutura do cristal (Freud, 1996, p. 77).

Assim, se quisermos entender a estrutura do cristal, devemos partir de seu estado quebrado. Da mesma forma, se quisermos entender a estrutura da normalidade, devemos partir deste no qual a normalidade se que-

bra. O patológico é esse cristal partido que, graças à sua quebra, fornece a inteligibilidade do comportamento definido como normal (Safatle, 2009, p. 357). Da mesma forma, seguindo a proposta metodológica esboçada, o diagnóstico de uma experiência social negativa nos franquearia um acesso privilegiado às ontologias sociais pressupostas por esse diagnóstico.

No entanto, esse não é o único nem o último objetivo deste capítulo, pois não se trata de simplesmente explicitar certos pressupostos sócio-ontológicos de modo comparativo. Trata-se de refletir sobre as diferentes possibilidades de lidar e analisar as experiências sociais negativas com base tanto na natureza da teoria social que se pretende fazer, quanto, no seio de uma teoria social crítica, nos principais desafios que se colocam para esse tipo de empreendimento teórico na contemporaneidade. Dessa forma, este capítulo está dividido em três partes. Na primeira, abordo os tratamentos dispensados por Durkheim e Marx ao fenômeno do suicídio, além de trabalhar o conceito de alienação em Marx, a fim de mostrar como a teoria social clássica trabalhou com certos tipos de experiências sociais negativas. Já nesse momento, a ideia é mostrar como há certas especificidades cruciais no modo como uma teoria crítica lida com experiências sociais negativas. A abordagem regressiva com foco nos respectivos pressupostos sócio-ontológicos é um ponto de vista privilegiado para compreender isso. Em seguida, no seio da própria história da teoria social crítica, exponho como tanto o modelo de Adorno quanto o de Honneth, a despeito de suas inegáveis diferenças em termos de figuração ontológica da sociedade, podem ser lidos como tentativas de enfrentar o problema do sofrimento social no seio das sociedades modernas. Por fim, num terceiro momento, analiso o modo como as experiências sociais negativas são articuladas à ideia de crítica radical por Luc Boltanski, no quadro de uma ontologia social da fragilidade das instituições. Tal perspectiva será apresentada como uma alternativa promissora ao modelo honnethiano na superação de alguns dos desafios teóricos que se colocam ao campo da teoria social crítica na atualidade.

Durkheim x Marx: o diagnóstico das experiências sociais negativas na teoria social clássica

Afirmar que uma sociedade produz experiências *sociais* negativas supõe sustentar que essa negatividade se define em função de determinado padrão ou critério normativo. Então, de saída, teríamos uma teoria social que não pode ser meramente descritiva, não se descolando de determinada normatividade que serve de orientação para o próprio diagnóstico da negatividade da experiência, assim como para traçar a distinção entre o normal e o patológico. Mas será que esse é sempre o caso?

Vejamos a abordagem do problema do suicídio, que, de um ponto de vista existencial, é certamente a experiência mais “negativa” que se possa imaginar. Como compreender os fatores sociais implicados em tal experiência de sofrimento que leva a um ato extremo? No seu famoso estudo sobre o tema, Durkheim mostra que nem toda taxa de suicídio é anormal ou patológica, em termos sociológicos. O fato social do suicídio, assim como o do crime, são considerados normais quando não são evitáveis em dada sociedade e em dado contexto histórico, não chegando a ameaçar ou a desestabilizar essa ordem social. E o único sinal objetivo dessa “inevitabilidade” é a universalidade. Assim como o crime,

é certo que sempre existiram correntes suicidas, mais ou menos intensas conforme os tempos, entre os povos europeus; as estatísticas fornecem-nos a prova disso desde o século passado e os monumentos legais de períodos anteriores. O suicídio é, portanto, um elemento de sua constituição normal e até, provavelmente, de qualquer constituição social (Durkheim, 2000, p. 474).

Nesse sentido, nem todo ato suicida remete, para Durkheim, a uma patologia ou doença social, por mais que suponha fatores sociais entre suas causas. No caso do sociólogo francês, não se pode nem mesmo falar, de modo mais rigoroso, de uma *experiência* social negativa, pois sua abordagem bastante “externalista” e pretensamente científica inviabiliza uma efetiva análise da experiência dos indivíduos, já que isso suporia borrar por demais as fronteiras entre a psicologia e a sociologia. Ora, sabe-se bem

que o estabelecimento dessa fronteira é uma das principais conquistas visadas pelo autor das *Regras do método sociológico*. O suicídio é tratado, então, como um fato social e medido por estatísticas, cuja análise não se conecta a nenhum diagnóstico de patologia social, sendo este entendido, de um ponto de vista funcionalista ou estrutural, como uma necessidade ou normalidade social:

Toda moral de progresso e aperfeiçoamento é, portanto, inseparável de um certo grau de anomia. Assim, uma determinada constituição moral corresponde a cada tipo de suicídio e é integrante dele. Um não pode existir sem o outro; pois o suicídio é simplesmente a forma que cada um deles assume necessariamente sob certas condições particulares, mas que não pode deixar de ocorrer (Durkheim, 2000, p. 475, tradução nossa).

Isso já nos permite afirmar que o nosso problema de partida precisa ser melhor delimitado: trata-se de investigar como se dá a articulação entre a constatação de experiências negativas produzidas socialmente e o diagnóstico de uma patologia social. Pois, é só nesse caso que podemos associar a negatividade afirmada em certas experiências com uma determinada normatividade pressuposta na crítica social, a qual, por sua vez, implica uma figuração ontológica particular da sociedade.

O próprio Durkheim considera que, em certos casos, o fato social do suicídio se torna patológico. Com efeito, se o espírito de renúncia, o amor pelo progresso e o gosto pela individuação têm seu lugar em todas as espécies de sociedade e se não podem existir sem se tornar, em certos aspectos, geradores de suicídios, “ainda assim eles só têm essa propriedade numa certa medida, variável conforme os povos. Ela só tem fundamento quando não ultrapassa certos limites. Também, a propensão coletiva à tristeza só é sadia sob a condição de não ser preponderante” (Durkheim, 2000, p. 479). E, de fato, Durkheim associa o aumento estatístico alarmante da taxa de suicídios com um estado de mudança e desenraizamento social repentino e profundo, isto é, a um estado de crise e perturbação. É interessante notar aqui como Durkheim associa o estado patológico a algo “ameaçador” em relação à ordem social: “Estão reunidas todas as provas, portanto, para nos

fazer considerar o enorme crescimento do número de mortes voluntárias produzido no último século como um fenômeno patológico que se torna cada dia mais ameaçador” (Durkheim, 2000, p. 484). Assume-se então, implicitamente, o ponto de vista da sociedade *como um todo*.

É nesse ponto que, no último capítulo de *O suicídio*, ele se dedica a pensar sobre alternativas para remediar tal patologia social. Os tipos de suicídio que correspondem a tal patologia, o egoísta e o anômico, dizem respeito a déficits de *integração social (anomia)* e de *socialização (atomiização)*. A “solução” apontada por ele visa atacar justamente tais problemas. Com efeito,

A anomia vem do fato de que, em certos pontos da sociedade, faltam forças coletivas, isto é, grupos formados para regular a vida social. Portanto, resulta em parte desse mesmo estado de desintegração do qual também surge a corrente egoísta. O mal-estar de que sofremos não vem, portanto, do fato de que as causas objetivas do sofrimento tenham aumentado em número ou intensidade; testemunha, não uma miséria econômica maior, mas uma miséria moral alarmante [...]. O remédio é, portanto, o mesmo em ambos os casos. E, de fato, pudemos constatar que o principal papel das *corporações* seria, no futuro como no passado, regular as funções sociais e, mais especialmente, as funções econômicas, extraíndo-as, conseqüentemente, do estado de desorganização onde estão agora. Sempre que a cobiça suscitada tendesse a não mais reconhecer limites, caberia à corporação fixar a cota que deveria retornar equitativamente a cada ordem de cooperados. Superior a seus membros, teria toda a autoridade necessária para exigir deles os sacrifícios e concessões indispensáveis e impor-lhes uma regra (Durkheim, 2000, p. 501, tradução nossa).

Aqui vemos se delinear uma imagem da sociedade em que essa aparece como sendo não só algo maior, irredutível e superior ao indivíduo, mas como uma dimensão de integração e de constituição que lhe é indispensável. Nas situações de afrouxamento dos laços sociais, “não há

nada em torno deles (dos indivíduos) que os atraia para fora de si mesmos e lhes imponha um freio. Nessas condições, é inevitável que mergulhem no egoísmo ou no desregramento” (Durkheim, 2000, p. 510). Para Durkheim, o indivíduo não pode apegar-se a fins que lhe são superiores e submeter-se a uma regra, se não perceber acima de si algo a que esteja vinculado. Livrá-lo de toda pressão social é abandoná-lo a si mesmo e desmoralizá-lo. Tais são, de fato, as duas características do seu diagnóstico de crise social moderna: “Enquanto o Estado se incha e se hipertrofia para conseguir encerrar fortemente os indivíduos, mas sem conseguir, estes, sem vínculos entre si, rolam uns sobre os outros como outras moléculas líquidas, sem encontrar nenhum centro de forças que os contenha, os fixe e os organize” (Durkheim, 2000, p. 510).

Ainda antes de Durkheim, Marx também se interessou por uma análise social e crítica do fenômeno do suicídio nas sociedades europeias do século XIX. Apropriando-se de modo bastante particular do livro de memórias do escritor francês Jacques Peuchet, Marx publica *Sobre o suicídio* (no original em alemão, *Peuchet: vom Selbstmord*) em 1846. De fato, há evidentes semelhanças entre o tratamento dado ao tema do suicídio por ambos os autores. Tanto Marx quanto Durkheim abordam o suicídio na sociedade moderna mais em termos sociais do que psicológicos, ambos concebem o suicídio como um sintoma dos problemas sociais mais amplos e, além disso, os dois estão interessados nos aspectos palpáveis e empíricos sobre o suicídio, em vez da mera especulação moral ou filosófica. No caso de Marx, aponta-se a miséria econômica e social, a exploração dos trabalhadores, mas também, e especialmente aqui, as relações de propriedade e o atomismo que permeiam não apenas o tecido social em geral, mas igualmente a esfera privada: “A crítica francesa da sociedade tem, em parte, pelo menos a grande vantagem de ter apontado as contradições e os contrassensos da vida moderna, não apenas nas relações entre classes específicas, mas também em todos os círculos e configurações da hodierna convivência” (Marx, 2006, p. 21).

Com isso, Marx deixa bem claro que o problema com a sociedade burguesa não é somente material, como se se tratasse “apenas de dar aos proletários um pouco de pão e de educação, como se somente os trabalha-

dores definhassem sob as atuais condições sociais, ao passo que, para o restante da sociedade, o mundo tal como existe fosse o melhor dos mundos” (Marx, 2006, p. 22). Através de Peuchet, Marx (2006, p. 23-24, grifo nosso) salienta que

O número anual dos suicídios, aquele que entre nós é tido como uma média normal e periódica, deve ser considerado um sintoma da organização *deficiente (un vice constitutif)* de nossa sociedade; pois, na época da paralisação e das crises da indústria, em temporadas de encarecimento dos meios de vida e de invernos rigorosos, esse sintoma é sempre mais evidente e assume um caráter epidêmico. A prostituição e o latrocínio aumentam, então, na mesma proporção. Embora a miséria seja a maior causa do suicídio, encontramos-lo em todas as classes, tanto entre os ricos ociosos como entre os artistas e os políticos.

Portanto, nas palavras de Peuchet traduzidas/editadas por Marx,

está na natureza de nossa sociedade gerar muitos suicídios, ao passo que os tártaros não se suicidam. As sociedades não geram todas, portanto, os mesmos produtos; é o que precisamos ter em mente para trabalharmos na reforma de nossa sociedade e permitir-lhe que se eleve a um patamar mais alto (Marx, 2006, p. 25).

Ou seja, assim como em Durkheim, tem-se ao mesmo tempo uma articulação entre a identificação dos sofrimentos produzidos socialmente e um diagnóstico das próprias deficiências e patologias dessa sociedade, com uma proposta de reforma e transformação social. Mas tal proposta implica subrepticiamente uma certa figuração ontológica e *normativa* do que é essencialmente, ou do que deve ser, uma sociedade, ainda que em negativo:

Que tipo de sociedade é esta, em que se encontra a mais profunda solidão no seio de tantos milhões; em que se pode ser tomado por um desejo implacável de matar a si mesmo,

sem que ninguém possa prevê-lo? Tal sociedade não é uma sociedade; ela é, como diz Rousseau, uma selva, habitada por feras selvagens (Marx, 2006, p. 28).

E ainda: “As relações entre os interesses e os ânimos, as *verdadeiras* relações entre os indivíduos ainda estão para ser criadas entre nós inteiramente, e o suicídio não é mais do que um entre os mil e um sintomas da luta social geral” (Marx, 2006, p. 29, grifo nosso).

Por meio de Peuchet, Marx indica claramente que o problema estrutural dessa sociedade é precisamente o seu caráter atomístico, marcado pelo isolamento em meio à multidão, mas também por um individualismo possessivo: “A opinião é muito fragmentada em razão do isolamento dos homens; é estúpida demais, depravada demais, porque cada um é estranho de si e todos são estranhos entre si” (Marx, 2006, p. 42). A crítica da possessividade que marca as relações sociais não se limita, porém, à propriedade privada dos meios de produção, e aqui chegamos ao aspecto mais interessante do ensaio: quem são as vítimas não proletárias levadas ao desespero e ao suicídio pela sociedade burguesa? Há um setor social que toma um lugar central tanto nos excertos de Peuchet como nos comentários de Marx: as mulheres.

Como bem destaca Michael Lowy em seu prefácio à edição brasileira da obra, esse texto de Marx é uma clara crítica à opressão contra as mulheres (Marx, 2006, p. 18). Três dos quatro casos de suicídio mencionados nos excertos se referem a mulheres vítimas do patriarcado ou, nas palavras de Peuchet/Marx, da tirania familiar, uma forma de poder arbitrário que não foi derrubada pela Revolução Francesa. Entre elas, duas são mulheres “burguesas”, e a outra, de origem popular, filha de um alfaiate. E a crítica à propriedade privada aparece aqui vinculada à crítica da vida privada, das relações de gênero no seio familiar: “O ciumento necessita de um escravo; o ciumento pode amar, mas o amor é para ele apenas um sentimento extravagante; o ciumento é antes de tudo um proprietário privado” (Marx, 2006, p. 41).

Nos *Manuscritos de 44*, escrito poucos anos antes e onde não mais o suicídio e sim a alienação aparece como o grande fenômeno de experiência social negativa, Marx explicita melhor os pressupostos críticos implicados

em seu modelo ontológico e normativo de sociedade. Ali, a dialética entre despossessão e reapropriação joga um papel central na passagem do diagnóstico crítico da alienação ao horizonte comunista. A alienação pode ser resumida como a perda dos vínculos orgânicos que o indivíduo, enquanto parte da natureza e da sociedade, possui com a natureza não humana e com os produtos do seu trabalho, com o outro e consigo mesmo. Com efeito, o trabalho alienado impossibilita que os sujeitos vivenciem de modo consciente e livre a sua relação com a natureza externa e interna e com os outros, o que, no cotidiano, se evidencia pela castração dos indivíduos em seu desenvolvimento criativo a partir de suas forças e capacidades essenciais. Pelo contrário, a dimensão negativa do trabalho apresenta-se como esgotamento e exploração das potencialidades humanas, como degradação das relações naturais de vida. A vida genérica não é entendida como ofício humano histórico, mas vê-se submetida ao egoísmo que norteia as relações sociais capitalistas. A objetivação humana é instrumentalizada com vistas à sobrevivência de um modo de vida que aparece como autônomo perante os indivíduos e, embora seja radicalmente dependente do trabalho humano, nega-o como potência realizadora.

O resultado necessário disso é o próprio social aparecer como aquilo que Durkheim atribui essencialmente a ele, isto é, como uma força radicalmente externa, autônoma e superior em relação ao indivíduo. Aqui fica claro que, diferente de Durkheim, ao menos em *O suicídio*, o diagnóstico da experiência social negativa e da patologia social está associado não simplesmente a um excesso, a um desvio em relação à média ou ao que seria inevitável, mas sim a um problema, ou melhor, a uma contradição sistêmica ou estrutural vinculada à própria natureza da sociedade capitalista. A experiência de sofrimento descrita pelo conceito de alienação é um produto necessário e inseparável dessa sociedade marcada pelo signo da propriedade privada.

A única saída possível para tal situação é a reapropriação desse social alienado e autonomizado frente aos indivíduos. Sabe-se bem que a supressão da apropriação privada dos meios de produção é condição prática e necessária para a dissolução da alienação. No entanto, não se trata da simples substituição de uma ordem social por outra, mas de liberar e

fortalecer os potenciais produtivos já existentes, mesmo que estranhados no interior dos “sistemas de propriedades”. A superação desse estranhamento, cuja manifestação é tributária do sistema da propriedade privada, Marx denominou de *comunismo*. Nesse sentido, o comunismo é concebido como um horizonte em construção, mas, simultaneamente, aparece como o próprio movimento dinâmico do qual a realidade histórica surge. Sua efetivação cresceria conforme a reapropriação e potencialização das características humanas, que foram sacrificadas pelo processo de alienação, fossem se revelando com a abolição da apropriação privada do trabalho. Marx faz um caminho muito estimulante nos *Manuscritos* ao estabelecer “momentos” em que poderia ocorrer a superação da propriedade privada e a emergência do trabalho humano livre reconciliado com a natureza. Esses “momentos” estabelecidos pelo autor se caracterizam como um esforço filosófico que busca as possibilidades objetivas da superação do estranhamento proveniente da sociedade capitalista. Apesar disso, o autor aponta (Marx, 2004, p. 106) a importância das conquistas alcançadas no período da propriedade privada capitalista, na medida em que sinaliza a sua “necessidade” histórica. Com efeito, mesmo operando numa base alienada, as forças produtivas se desenvolveram exponencialmente naquele registro e, por isso mesmo, Marx assinala que, ao abolir a propriedade privada, devem-se conservar as conquistas e progressos adquiridos pelo trabalho – que permaneceu manifestada no processo, como antítese do capital –, para que, assim, sejam apropriados coletivamente a fim de subsidiar a reforma radical da sociedade e dos próprios seres humanos.

Assim, a retomada de consciência desses sujeitos se ressignificaria numa perspectiva de se perceberem como autoprodutores. Trata-se da reintegração da humanidade e da natureza humana, da autoapropriação efetiva do homem em si e para si:

O *comunismo* na condição de supra-sunção *positiva* da *propriedade privada*, enquanto *estranhamento-de-si humano*, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto

homem *social*, isto é, humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a verdadeira dissolução do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-confirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução (Marx, 2004, p. 105).

No comunismo marxiano, o ser humano se reencontraria em toda riqueza do desenvolvimento até aqui. A supra-sunção da condição alienada do trabalho significa, assim, o resgate e a efetivação de nossa condição natural de ser genérico, ou seja, a autocompreensão como seres da espécie humana, produtores de sua própria história. Trata-se, desse modo, da recuperação da posição de criador frente às suas criações, da redescoberta como crias e criadores da sociedade. Numa palavra, “é o retorno do homem da religião, família, Estado etc., à sua existência *humana*, isto é, *social*” (Marx, 2004, p. 106).

A superação do estranhamento encontra-se latente como uma tarefa histórica a ser realizada pelos próprios *seres sociais* que reconhecem no trabalho social o fundamento de sua vida. Para Marx, é o indivíduo socializado que pode descobrir e desenvolver a essência humana da natureza, ou melhor, torná-la humana, e, assim, fundamentar sua própria existência. Esse homem social está vinculado ao seu gênero, que se manifesta particularmente em sua ação genérica – o trabalho.

Em Marx, o social não é aquilo que se põe simplesmente acima dos indivíduos, integrando-os e “freiando-os”, mas sim aquilo que deve liberar e promover as capacidades humanas. Dessa forma, a alienação significa que o capitalismo não tem feito isso plenamente, ou seja, há não só o ponto de vista da sociedade em sua capacidade integrativa, como em Durkheim, mas também e fundamentalmente o ponto de vista sócio-ontológico de emancipação e elevação do ser humano. O elemento de emancipação humana aparece aqui na base da ontologia social, da figuração ontológica da sociedade. A característica distintiva da teoria crítica em seu nascimento é precisamente essa conexão, no plano da ontologia so-

cial, entre sociabilidade e emancipação humana, o que pressupõe uma transformação profunda e radical da atual estrutura social, algo que podemos chamar de uma ontologia social processual e crítico-constructivista (Pereira, 2019; Renault, 2016). Para Marx – e não deixa de ser notável como essa intuição atravessa a sua obra –, a “verdadeira” sociedade humana é aquela que promove a emancipação coletiva e social dos indivíduos, onde esses deixariam de se submeter a estruturas sociais alienadas, reificadas ou fetichizadas e passariam a controlar com “consciência e vontade” o modo como eles se organizam socialmente. Sociedade e indivíduo deixariam de ser dois pólos antitéticos.

Entre Adorno e Honneth: variações no tratamento das experiências sociais negativas no campo da teoria crítica frankfurtiana

Obviamente, esses primeiros tratamentos da questão das experiências sociais negativas no quadro de uma filosofia social, as quais, a rigor, remontam pelo menos a Rousseau (Honneth, 2000), se desdobram em muitas outras possibilidades no interior do próprio campo do que se convencionou chamar de teoria crítica. Podemos, por exemplo, interpretar a dialética negativa de Adorno, fundamentalmente, como uma crítica do sofrimento social no plano de uma sociedade persistentemente irreconciliada:

Os conceitos aporéticos da filosofia são as marcas daquilo que não é resolvido, não apenas pelo pensamento, mas objetivamente. Creditar as contradições como uma culpa na conta da teimosia especulativa incorrigível não faria senão deslocar essa culpa; o pudor ordena à filosofia não reprimir a intelecção de Georg Simmel segundo a qual é espantoso o quão pouco os sofrimentos da humanidade são observados na história da filosofia (Adorno, 2009, p. 133).

Como se vê, Adorno vincula muito diretamente a existência da contradição com a presença do sofrimento. O sofrimento indica, assim, que

o antagonismo persiste, que a coisa não se encontra conciliada e, dessa forma, assinala também que a situação deve ser transformada. Por isso, Adorno afirma que “a necessidade de dar voz ao sofrimento é a condição de toda verdade” (Adorno, 2009, p. 24).

Muitos intérpretes assinalam que Adorno não oferece um sólido critério positivo que fundamente a sua crítica social, isto é, ele não parte de um ideal do que seria uma sociedade justa, correta ou boa para criticar a presente sociedade por não corresponder a tal ideal. Para ele, é fundamental partir do próprio discurso legitimador ou ideológico e perseguir a inadequação dele com a situação que busca justificar. Porém, em última instância, Adorno não se ateria aos valores presentes no discurso legitimador.

No entanto, como salienta Amaro Fleck (2016), ele pressupõe ao menos um princípio básico de rejeição à dor e ao sofrimento: “O momento corporal anuncia ao conhecimento que o sofrimento não deve ser, que ele deve mudar. ‘A dor diz: pereça’” (Adorno, 2009, p. 173). Isso quer dizer que não sabemos o que queremos, mas sabemos exatamente aquilo que não queremos e isso já nos é suficiente, pois já basta para justificar as críticas que são tecidas à sociedade moderna. Nesse sentido, Freyenhagen defende que, segundo Adorno – o qual ele sugere ser um negativista normativo –, “nós podemos somente conhecer o mal (ou parte dele), e não o bem, em nosso mundo social moderno, e que este conhecimento do mal é suficiente para sustentar sua teoria crítica (incluindo sua ética de resistência)” (Freyenhagen, 2013, p. 11 *apud* Fleck, 2016, p. 77).

Segundo as palavras do próprio Adorno, em uma passagem de seu curso sobre filosofia moral, podemos constatar uma espécie de desvio em relação ao modelo – ainda humanista – dos *Manuscritos de 44*:

Nós podemos não saber o que é o bem absoluto ou a norma absoluta, nós podemos nem mesmo saber o que é o homem, o humano ou a humanidade – mas o que o inumano é nós de fato sabemos muito bem. Diria que o lugar da filosofia moral hoje está mais na denúncia concreta do inumano do que em tentativas vagas e abstratas de situar o homem em sua existência (Adorno, 1996, p. 261 *apud* Amaro, 2016, p. 77).

No entanto, essa rejeição ao mal, ao inumano, à dor e ao antagonismo, o faz supor uma certa imagem – ainda que borrada – da sociedade conciliada, pois só no mundo conciliado haveria realmente identidade, a coisa corresponderia a seu conceito: “O momento ideológico do pensamento puro é a suposição da identidade. Nesse pensamento, contudo, também se esconde o momento de verdade da ideologia, a indicação de que não deve haver nenhuma contradição, nenhum antagonismo” (Adorno, 2009, p. 130).

Assim, sabemos o que não queremos porque isto se manifesta em forma de sofrimento, de dor. Um estado de coisas em que existe sofrimento desnecessário é um estado de coisas mau, falso. Destarte, a sociedade correta seria aquela que “teria seu telos na negação do sofrimento físico ainda do último de seus membros e nas formas de reflexão intrínsecas a esse sofrimento” (Adorno, 2009, p. 174). Como esclarece Fleck (2016, p. 78), Adorno não está falando que todo o sofrimento poderia ser abolido. É certo que também numa sociedade emancipada as pessoas sofreriam com desilusões, perdas, doenças e outras fontes de desprazer. Mas, podemos legitimamente especular que, para o frankfurtiano, tal sociedade seria caracterizada essencialmente por uma redução significativa, drástica, na parcela e tipo de sofrimento que se padece. “Sofrimento sem-sentido” é justamente o tipo de sofrimento que pode ser suprimido por uma organização social que seja voltada para a satisfação das necessidades das pessoas, e não para a autovalorização do capital, o que implica, evidentemente, não apenas em uma redução “quantitativa” do sofrimento, mas sobretudo em uma transformação qualitativamente profunda na estrutura social.

Assim, resguardadas todas suas diferenças em relação ao modelo do jovem Marx, vemos mais uma vez algum tipo de articulação entre crítica ao sofrimento socialmente produzido e certa figuração ontológica de uma sociedade que promove a emancipação humana e não apenas sua integração ou adequada socialização. Dessa forma, por mais que se possa argumentar que “Adorno é, no que se refere ao aspecto normativo, um negativista, alguém que, por inúmeros motivos, não crê que possamos saber o que seria uma boa sociedade, mas que sabemos o que é uma má” (Fleck, 2016, p. 80), podemos afirmar que ele não tem como evitar certa figuração

ontológica da sociedade reconciliada, certa ontologia do que o social pode e deve ser para que os seres humanos se libertem do sofrimento socialmente desnecessário.

Entre os contemporâneos, Axel Honneth é certamente aquele teórico crítico que soube articular, do modo mais influente e sistemático, o vínculo entre experiência social negativa e crítica da sociedade. A publicação de *Luta por reconhecimento* constitui um marco, nesse sentido. Nesse modelo, Honneth recorre centralmente à ideia de “interesse emancipatório”, segundo a qual o bloqueio da autorrealização causa nos atores sociais concernidos algum tipo de mal-estar ou experiência social negativa que, por sua vez, guarda potenciais motivacionais para a resistência à dominação e a luta pela libertação do sofrimento. A experiência de injustiça e de desrespeito representa, assim, uma oportunidade para os atores sociais articularem de modo reflexivo as expectativas normativas que conformam o seu repertório moral.

As experiências sociais negativas comparecem aqui não apenas como indício de uma sociedade produtora de patologias sociais – tomadas aqui em sentido amplo, e não como patologias de segunda ordem –, mas sobretudo como aporte motivacional para as lutas sociais por reconhecimento. Com isso, ao contrário do que ele mesmo nota em relação ao modelo negativista de Adorno, Honneth não abdica da tentativa originária da teoria crítica frankfurtiana – e mais geralmente jovem hegeliana – “de dar aos padrões da crítica um apoio objetivo na prática pré-científica” (Honneth, 2018, p. 25). Nisso, ele segue e aprofunda Habermas em sua virada intersubjetivista e comunicativa em relação ao modelo dominante desde o jovem Marx dos *Manuscritos de 44* até Horkheimer: assim como esses últimos a tem no trabalho social, também aquele possui no entendimento comunicativo uma esfera pré-científica da emancipação à qual a crítica pode apelar a fim de designar seu aspecto normativo dentro da realidade social. O que eram para Marx e Horkheimer as relações de produção capitalistas, que impõem limites injustificáveis à capacidade humana para o trabalho, nesse sentido são, para Habermas, as relações de comunicação societárias por meio das quais o potencial emancipatório do entendimento intersubjetivo é estreitado de modo não justificável.

Mas, se quando Horkheimer formulou seu programa, ele ainda tinha diante dos olhos – no sentido da tradição marxista – um proletariado que já poderia ter adquirido um sentimento a respeito da injustiça do capitalismo no processo de produção, que a teoria deveria articular sistematicamente apenas no nível reflexivo a fim de dar à sua crítica um apoio objetivo, abre-se na teoria da ação comunicativa uma fissura em relação a esse ponto cuja origem não é contingente, mas antes possui um caráter sistemático. O grande problema, para Honneth, está no ancoramento dessa crítica em relação às experiências dos próprios atores:

Para Habermas, a instância pré-científica que provê à sua perspectiva normativa um apoio social na realidade deve ser aquele processo societário que traz as regras linguísticas do entendimento a seu desdobramento: n'A teoria da ação comunicativa, essa ocorrência é designada como racionalização comunicativa do mundo da vida. Agora, um tal processo é tipicamente algo que – deixa-se dizer com Marx – ocorre pelas costas dos sujeitos participantes: seu curso não é nem levado a cabo por intenções individuais, nem é claramente dado à consciência de um único indivíduo. A ocorrência emancipatória na qual Habermas ancora criticamente a perspectiva normativa de sua Teoria Crítica absolutamente não se assenta nas experiências morais dos sujeitos participantes enquanto tal, pois estes experimentam um dano àquilo que nós podemos observar como suas expectativas morais, como seu *'moral point of view'*, não como estreitamento de normas de fala intuitivamente dominadas, mas como ferimento de demandas por identidade levantadas durante a socialização (Honneth, 2018, p. 30-31).

Ou seja, não haveria no modelo habermasiano uma real articulação entre experiência social negativa e crítica social. A hoje já bastante conhecida saída do dilema indicada por Honneth aponta para a ideia de desdobrar o paradigma comunicativo desenvolvido por Habermas mais fortemente em direção a seus pressupostos teóricos *intersubjetivos* e até mesmo sociológicos, isto é, trata-se de não identificar simplesmente o po-

tencial normativo da interação social com as condições linguísticas de um entendimento livre de dominação. Antes, temos a tese de que experiências morais não se inflamam pelo estreitamento de competências linguísticas, mas se formam através de ferimentos das demandas por identidade e autorrealização levantadas durante a socialização.

O confronto com certa literatura sociológica e histórica sobre a resistência das classes subalternas levou Honneth a perceber que não é a orientação por princípios morais positivamente formulados, mas a experiência do ferimento de concepções de justiça intuitivamente dadas que motivacionalmente repousa no comportamento social de protesto das classes subalternas. E o núcleo normativo de tais concepções de justiça representam sempre expectativas que se conectam com o respeito à dignidade, honra ou integridade individuais. A generalização desses resultados para além de seus respectivos contextos de investigação conduziu Honneth a ver na aquisição de reconhecimento social a pressuposição normativa da ação comunicativa: sujeitos se relacionam no horizonte da expectativa recíproca, a fim de encontrar reconhecimento como pessoas morais e para suas realizações sociais. Assim, emerge como uma consequência adicional também a referência aos eventos que são percebidos no cotidiano social como injustiça moral: tais casos estão presentes para os concernidos sempre que, ao contrário de sua expectativa, um reconhecimento visto como merecido não ocorre. As experiências morais pelas quais sujeitos humanos passam tipicamente em tais situações, Honneth as caracteriza como sentimentos de *desrespeito social*.

Uma vez que a experiência do reconhecimento representa uma condição de articulação do desenvolvimento da identidade humana como um todo, a sua denegação, isto é, o desrespeito, acompanha necessariamente a sensação de uma ameaçadora perda da personalidade. Diferentemente de Habermas, existe aqui uma forte conexão entre os ferimentos que são infligidos à imputação normativa da interação social e as experiências morais pelas quais os sujeitos passam em suas comunicações cotidianas: fossem feridas aquelas condições, quando a uma pessoa é negado o merecido reconhecimento, a isso então a concernida reage, em geral, com sentimentos morais que acompanham a experiência do desrespeito, em

outras palavras, vergonha, raiva e indignação. Tais sensações de injustiça que acompanham formas estruturais do desrespeito representam um fato pré-científico ao qual uma crítica das relações de reconhecimento pode socialmente referir sua própria perspectiva teórica.

Mas como saber se há uma conexão sistemática entre determinadas experiências de desrespeito e o desenvolvimento estrutural da sociedade? É aqui que deve entrar o diagnóstico do teórico acerca da própria sociedade, num sentido mais amplo. Ora, se as relações de comunicação social devem ser primariamente analisadas com relação a quais formas estruturais de desrespeito elas produzem, então também a perspectiva crítica do diagnóstico deve mudar perante a abordagem habermasiana: no ponto central não devem mais ficar as tensões entre sistema e mundo da vida, mas as causas sociais que são responsáveis pelo ferimento sistemático de condições de reconhecimento.

O problema da socialização e da integração social se torna central nesse modelo honnethiano, o que de certa forma recupera uma intuição de base da ontologia social durkheimiana:

Para aquelas desordens da vida societária, digamos, que Durkheim tinha diante dos olhos quando investigou o processo de individualização, deve faltar na tradição da Escola de Frankfurt aquela sensibilidade diagnóstica, já que elas se consumam, a saber, como dissolução de uma força social de ligação que está em ligação apenas indireta com mudanças da racionalidade humana (Honneth, 2018, p. 35).

Os pressupostos do diagnóstico crítico das relações de reconhecimento se encontram nas formas de comunicação social nas quais o indivíduo cresce, encontra uma identidade social e, finalmente, aprende a conceber-se, ao mesmo tempo, como um membro dotado dos mesmos direitos que outros e particular de uma sociedade. Ora, sejam essas formas de comunicação de tal modo constituídas que elas não oferecem a medida de reconhecimento que é necessária para a administração daquelas diferentes tarefas identitárias, então isso deve aparecer como indicador de desenvolvimento patológico de uma sociedade.

Em termos antropológicos e sócio-ontológicos, o que vem ao primeiro plano é a *dependência* individual quanto ao reconhecimento social da própria atividade, ou ainda, a dependência da confirmação social das próprias realizações e propriedades. As experiências negativas sinalizam então para uma realidade societária que não está suficientemente na situação de gerar experiências de reconhecimento. Isso significa que

Os conflitos sobre formas de sociabilidade estão no centro das formas de vida humana. O que está em jogo nestes conflitos não é a distância em relação aos outros, nem o domínio sobre os outros, mas o desejo de *pertencer*, o desejo de ser *plenamente um membro com direitos iguais*. Sob essa perspectiva, o conceito de conflito adquire um significado totalmente diferente do sentido que lhe é dado na maioria das teorias do conflito. Na medida em que o interesse em ‘ser respeitado’ e o interesse em ‘fazer parte de uma comunidade’ são fundamentais para o conflito, estamos lidando com conflitos por *inclusão*, em vez de conflitos por exclusão (Boltanski; Celikates; Honneth, 2019a, p. 10, grifo nosso).

Dessa forma, a figuração ontológica da sociedade pressuposta – tanto em sentido descritivo quanto normativo – nesse modelo é o de uma sociedade que deve integrar seus indivíduos-membros da forma mais inclusiva e equitativa possível. Aliás, no plano da evolução social, Honneth finaliza *Luta por reconhecimento* com uma concepção formal de “vida boa” que lhe serve de ponto de vista normativo. Com base em Hegel e Mead, ele aponta para

um ideal de uma sociedade em que as conquistas universalistas da igualdade e do individualismo se sedimentaram a tal ponto em padrões de interação que todos os sujeitos encontram reconhecimento como pessoas ao mesmo tempo autônomas e individuadas, equiparadas e, no entanto, particulares (Honneth, 2009, p. 275).

Tal figuração é ao menos parcialmente durkheimiana – a despeito das evidentes diferenças metodológicas entre ambos os autores – na medida em que o problema da inclusão, da dependência do indivíduo em face da sociedade e da intersubjetividade é central, visto que “os indivíduos se constituem como pessoas unicamente porque, da perspectiva dos outros que assentem ou encorajam, aprendem a se referir a si mesmos como seres a que cabem determinadas propriedades e capacidades” (Honneth, 2009, p. 272). Se isso for plausível, trata-se evidentemente de uma recepção das intuições durkheimianas sobre o social no quadro de uma teoria crítica comprometida com os conceitos de autorrealização e emancipação humana.

Honneth alterou bastante, desde *Lutas por reconhecimento*, o seu modelo teórico-crítico, mas essa intuição talvez tenha permanecido. Durkheim sempre reaparece entre as referências centrais de sua teoria social, como na citação seguinte:

No decurso desta ‘virada sócio-teórica’, as ordens institucionais de reconhecimento tornaram-se o foco da minha atenção. Assim, longe de estarem inseridas numa concepção a-histórica da pessoa, as três dimensões de reconhecimento acima mencionadas são realizadas em ordens de reconhecimento historicamente dadas e em evolução [...]. *Este quadro é uma espécie de combinação de Hegel e Durkheim*: no contexto da socialização, os indivíduos assimilam as diferentes ordens e vocabulários de reconhecimento; eles aprendem a falar a linguagem do amor, dos direitos individuais e da performance; além disso, eles obtêm a capacidade de justificar suas demandas normativas em relação a esses princípios (Boltanski; Celikates; Honneth, 2019b, p. 6-7, grifo nosso).

Resta saber se esse é o modelo mais produtivo, ou mesmo o único, que se apresenta na atualidade como capaz de articular, de forma razoavelmente consistente, experiências negativas e crítica social no campo da teoria crítica. É o que procurarei questionar no último tópico deste capítulo.

Crítica radical das instituições e experiências sociais negativas em Boltanski: uma alternativa ao modelo honnethiano?

Para concluir, gostaria de apresentar aquilo que pode significar uma outra possibilidade, uma alternativa ao modelo honnethiano no seio de uma teoria crítica das experiências sociais negativas. Para tanto, é preciso mostrar como o tratamento teórico-crítico de tais experiências de sofrimento social podem pressupor uma outra figuração ontológica da sociedade. Com essa finalidade, irei me apoiar no trabalho de Luc Boltanski sobre as instituições em *De la critique*. Como tal perspectiva desenvolvida pelo autor francês lida com as experiências de sofrimento social? Em uma palavra, um certo tipo de experiência social negativa, que poderíamos chamar aqui de sofrimento de *determinação*, é interpretada por Boltanski como indícios, pistas de que a realidade social tal como ela foi *semanticamente construída* não totaliza e jamais pode totalizar as experiências dos sujeitos. É como se houvesse sempre algo que lhe escapasse:

Em *Da Justificação*, tendemos a ignorar as expectativas e exigências dos atores humanos que não correspondem já à realidade social e às ordens de justificação estabelecidas. No entanto, as pessoas têm muitas experiências para as quais não há linguagem e sobre as quais, consequentemente, não podem falar [...]. Um etnólogo do qual me tornei amigo uma vez me disse que a sociologia da crítica que tínhamos desenvolvido só funcionaria dentro da área cercada pela circular parisiense [Boulevard périphérique de Paris]! Eu acho que, até certo ponto, ele tem razão. O fato de não entendermos algo não significa que possamos considerá-lo como normativamente irrelevante (Boltanski; Celikates; Honneth, 2019c, p. 5, grifo nosso).

Em outros termos, interessa particularmente a Boltanski um tipo de sofrimento social vinculado à ausência de gramática, de semântica, de linguagem socialmente reconhecida para expressar certas demandas

de sujeitos tidos, quando tal demanda se limita a uma escala individual, como aberrantes, anormais, loucos. Isso se relaciona com o que ele chama de prova ou teste (*épreuve*) existencial das instituições. Com efeito, as instituições sociais desempenham, acima de tudo, uma função semântica: elas nos dizem o que a situação é e, para isso, produzem as classificações necessárias (“ele é professor em Frankfurt”, “ela é garçomete em um café”, “isto é queijo mussarela”). Assim, a função semântica das instituições consiste em confirmar continuamente o que se passa no mundo e, portanto, em estabilizar o mundo. Isso é indispensável, porque, de outra forma, tudo seria incerto e em constante estado de fluxo.

Mas, na tensão entre a estabilização de sentido trazida pelas instituições e a incerteza que paira em torno delas, desenvolve-se um conjunto de testes, os quais podem ser distinguidos em três formas. Em primeiro lugar, já que as instituições precisam lutar constantemente contra o caos de significado, há as “provas de verdade” (*épreuves de vérité*), que são desenvolvidas por instituições para confirmar a definição de uma situação específica (Boltanski, 2009, p. 157-159). Dessa forma, podemos dizer que, nesse caso, estamos lidando com a ordem simbólica cuja tarefa é estabilizar a realidade, muitas vezes na forma de tautologias, tais como “Deus é grande”.

Em segundo lugar, existem “provas de realidade”, através das quais é possível examinar quais as alegações que são justificadas. Tais provas visam lidar com as críticas à realidade socialmente construída e estabilizada, em uma eventual situação de disputa. Se, por exemplo, eu disser que sou capaz de utilizar um computador, podemos verificar isso imediatamente. Os testes ou provas de realidade se distinguem em sua própria construção das provas de verdade, na medida em que essas últimas simplesmente reafirmam os valores estabelecidos pela realidade construída socialmente, enquanto as primeiras estabelecem uma distinção entre tais valores (o que deve ser) e a materialização de tais valores na própria tessitura da realidade (o que é). Assim, na ordem da linguagem, a preferência das provas de realidade é pelos artifícios argumentativos, ao contrário dos testes de verdade que afirmam e confirmam o que é pela repetição de fórmulas.

Por isso, enquanto as provas de verdade sempre reforçam a ordem existente, as provas de realidade podem prosseguir na direção da confir-

mação da ordem estabelecida ou da crítica. A sua orientação é conservadora quando reforça as hierarquias existentes validando uma realidade já em grande parte pré-ajustada aos formatos de prova, ou seja, construída. Mas quando levada a sério, a prova de realidade pode ter um efeito disruptivo, seja desmascarando contradições entre várias formas de expressão normativa, seja revelando dimensões da realidade que poderíamos chamar de esquecidas.

A crítica pode, portanto, tirar proveito das provas de realidade, e isso de duas maneiras diferentes. Pode, antes de tudo, denunciar o fato de que determinada pessoa não tem o cargo correspondente ao que de fato pode fazer ou que não é reconhecida como merece ser. A crítica também pode desafiar a forma ilegítima em que algum teste é aplicado em uma situação particular, como, por exemplo, contestar se as eleições foram conduzidas em conformidade com os procedimentos estatutários. Também pode identificar inconsistências entre as lógicas que regem diferentes provas em diferentes esferas da realidade e exigir que sejam construídos compromissos para reduzir essas tensões e assim por diante. Mas, em nenhuma dessas operações, a realidade como tal é questionada e pode-se até dizer que, em alguns aspectos, essas operações críticas podem ajudar a reforçar a realidade da realidade. Quando uma pessoa ou grupo motivado por disposições críticas se envolve em uma prova de realidade, é de fato para fazer com que os outros – e invariavelmente, em princípio, todos – reconheçam a validade de suas reivindicações e o caráter factual da injustiça que sofreram. Ao fazê-lo, porém, o autor reconhece o que se poderia chamar de “realidade da realidade”, que é, em outras palavras, a validade das formas de organização que são ao mesmo tempo garantidas, pelo menos em princípio, e reproduzidas pelos formatos de prova estabelecidos, como acontece sempre que alguém apela à justiça social, às regras, ao respeito dos procedimentos estabelecidos etc. (Boltanski, 2009, p. 161-162).

Em terceiro lugar, há um tipo de prova – no sentido do duplo significado de *épreuve* (ao mesmo tempo, “teste” e “desafio”) – que Boltanski chama de “provas existenciais”: nessas provas, a experiência é medida contra verdades estabelecidas. Como todos os sociólogos das últimas décadas demonstraram, a realidade é construída, mas não é o mundo, e as

provas existenciais lidam com isso de modo muito mais explícito e direto do que as provas de verdade e mesmo de realidade. A distinção entre “realidade” e “mundo” é central para processos metacríticos. Como diz Wittgenstein, o mundo é tudo o que acontece, mas, obviamente, não sabemos o que é o mundo e, no entanto, ele está sempre lá, e podemos sempre nos relacionar com ele. Podemos dizer que pertence ao mundo tudo o que escapa às formas simbólicas socialmente estabelecidas que constantemente constroem e reconstróem a “realidade”. E as provas existenciais dizem respeito justamente a tais tipos de experiências transcendentem em relação à realidade instituída.

As provas existenciais se baseiam em experiências negativas, como as da injustiça ou da humilhação, às vezes com a vergonha que as acompanha, mas também, em outros casos, com a alegria criada pela transgressão quando ela dá acesso a alguma forma de autenticidade. Mas essas experiências são difíceis de formular ou tematizar porque não existe um formato pré-estabelecido para enquadrá-las, ou mesmo porque, consideradas do ponto de vista da ordem existente, têm um caráter aberrante. Por isso, muitas vezes são chamadas de “subjetivas”, o que permite àquele que as vivencia, quando não procura ou consegue compartilhá-las com outros, negar sua realidade, desqualificá-las ou ridicularizá-las – por exemplo, pode-se dizer então de alguém que expressa a maneira como uma injustiça ou humilhação a afetou, que ela é excessivamente “sensível”, que ela “entendeu mal”, até mesmo que ela é “paranóica” etc.

Mas, precisamente, por se situarem à margem da realidade – a realidade como ela é “construída” em uma certa ordem social –, essas provas existenciais abrem um caminho para o mundo, sendo, portanto, uma das fontes de onde pode emergir uma forma de crítica que pode ser chamada de *radical* para distingui-la das críticas reformistas destinadas a melhorar as provas de realidade existentes. É por isso que a crítica radical frequentemente se baseia, pelo menos em seus estágios iniciais, em expressões usadas em formas de criação artística, como a poesia, as artes plásticas ou o romance, onde é socialmente mais ou menos permitido – pelo menos desde o Romantismo – confiar ao público experiências e sentimentos pessoais, e cuja orientação estética permite contornar os constrangimen-

tos de consistência e justificação legal ou moral impostos ao discurso argumentativo.

Para melhor compreender o que Boltanski entende por provas existenciais, pensemos nas provas em si vividas pelos homossexuais, forçados durante séculos a uma existência quase clandestina e confrontados com o insulto e o opróbrio, cuja experiência foi inicialmente veiculada em meios literários, dramáticos ou obras pictóricas, antes de assumir uma forma coletiva abrindo caminho para um movimento que poderia reivindicar o reconhecimento público para o que havia se tornado um coletivo. Esse reconhecimento gradual – que está longe de ser completo – foi acompanhado *por uma mudança nos contornos da realidade* e pelo estabelecimento de provas – mais precisamente, provas de realidade – permitindo a objetivação do desrespeito, o que possibilita, por exemplo, estabelecer um crime de homofobia na lei (Boltanski, 2009, p. 163-164). Quando a crítica, apoderando-se de provas existenciais, se compromete a compartilhar e divulgar experiências negativas como o desprezo ou a negação, até então vividas na solidão e na privacidade, atribui a si mesma a tarefa de desfazer as relações geralmente aceitas entre formas simbólicas e estados de coisas, isto é, entre a semântica de classificação e categorização institucionalizada e as vivências e experiências concretas. Pode procurar fazê-lo, em particular, extraindo do mundo novos exemplos que põem em perigo a integralidade das definições e lançam dúvidas sobre o caráter universal dos modelos classificatórios.

Isso quer dizer que, para Boltanski, se as pessoas lutam pelo reconhecimento, pela integração, por dignidade ou igualdade, se lutam contra o sofrimento social, isso só pode se dar, em termos de efetividade, mediante alteração na própria semântica da realidade construída socialmente. Sem tal mudança, trazendo partes do mundo para a realidade e, com isso, modificando-a, a luta não consegue ganhar efetivação. Lutar também é, ao mesmo tempo, criticar a realidade atualmente institucionalizada e imaginar e demandar outras realidades; é trazer vivências “aberrantes” e normalizá-las, objetivá-las.

E o pressuposto disso, em termos de figuração ontológica, é que a sociedade é *frágil*. O social não é dado nem coisa, como diria Durkheim,

mas, numa perspectiva pragmática, um problema (Corrêa, 2014) a ser solucionado de modo sempre temporário e sujeito a transformações:

Ao contrário dos sociólogos, os antropólogos tendem a estar conscientes do fato de que o mundo – incluindo, evidentemente, o mundo social – é uma grande confusão, ao invés de um todo ordenado. Nessas circunstâncias, é quase impossível produzir algo como ‘um coletivo’; mesmo que endossemos uma concepção otimista da humanidade, precisamos aceitar que estamos lidando com uma espécie de milagre. Isso se deve às várias e insolúveis contradições iminentes, que também devem ser abordadas pela sociologia. Mesmo Marx falhou em fazê-lo de forma convincente; muitas vezes ele trata as relações sociais como um dado, em vez de algo que é muito difícil de estabelecer. As relações sociais são sempre uma construção extraordinariamente frágil (Boltanski; Honneth; Celikates, 2019c, p. 5).

Em *De la critique*, Boltanski delinea ao menos duas estratégias para compreender o papel desempenhado pela incerteza no curso da vida social. A primeira consiste em tomar como objeto a crítica e as disputas em que os atores opõem seus pontos de vista divergentes, isto é, quando estes não recorrem à violência, ainda que apenas verbal. Tais situações são momentos em que a incerteza se faz visível em suas formas mais diretas, pois cada um dos protagonistas apresenta não apenas uma interpretação diferente do que realmente ocorreu, mas também fatos diferentes em apoio à sua reivindicação de verdade. Mas, adotando uma segunda estratégia, indireta, pode-se também buscar explicitar a incerteza, *a contrario*, tomando como objeto os meios que parecem necessários para reduzir, ou pelo menos diminuir o mal-estar que ela suscita, e fazer com que algo se mantenha unido mesmo que minimamente, isto é, para que haja alguma *realidade*. Esse segundo caminho passa pela análise da função institucional. No entanto, em ambos os casos, a posição adotada é a mesma: trata-se de

abandonar a ideia de um acordo implícito, que de algum modo seria imanente ao funcionamento da vida social,

para colocar a disputa e, com ela, a divergência de pontos de vista, interpretações e usos no seio dos laços sociais, de modo a retornar a partir dessa posição à questão do acordo, para examinar seu caráter problemático, frágil e possivelmente excepcional (Boltanski, 2009, p. 98).

Sobre esse ponto, vimos que as instituições cumprem o papel de articuladoras da realidade, ou seja, fornecem certo relato geral do mundo, ajudando assim a instituir uma forma de sociedade. As instituições são “seres sem corpo”, que, por serem “sem corpo”, são capazes de dar uma explicação “objetiva” da realidade. Como expresso por Boltanski (2009, p. 117), “[uma] instituição é um ser sem corpo ao qual é delegada a tarefa de afirmar o que é daquilo que é” ou “[a] instituições cabe a tarefa de dizer e confirmar o que importa”. Seres humanos situados e corporais tentando articular a realidade em um sentido geral acabariam arriscando serem interpretados como meramente expressando um ponto de vista particular, portanto incapazes de reduzir a incerteza (Boltanski, 2009, p. 116). Assim, é às instituições que cabe a tarefa de fixar a referência ou de articular os princípios da sociedade.

No entanto, as instituições são ambíguas, ou melhor, o problema com as instituições é que elas são ao mesmo tempo necessárias e frágeis, benéficas e abusivas. Nesse sentido, as instituições precisam ser recriadas constantemente: “instituições não só têm que afirmar o que é e o que é válido, mas também *reconfirmá-lo* indefinidamente, a fim de tentar proteger um certo estado da relação entre formas simbólicas e estados de coisas – um certo estado de realidade – dos ataques da crítica” (Boltanski, 2009, p. 151-199, grifo do autor).

É aqui que aparecem as *épreuves* que vimos acima. No entanto, uma contradição hermenêutica é inescapável na instituição da sociedade, pois, enquanto a realidade deve constituir o mundo *sub specie aeternitatis*, ela nunca pode instituir plenamente uma ordem eterna, pois permanece uma “profunda ambivalência em relação às instituições” (Boltanski, 2009, p. 132). Essa ambivalência decorre do fato de que, por um lado, as instituições que instituem a realidade gozam da confiança popular, mas, por outro, em última análise, é evidente que se trata apenas de ficções

(Boltanski, 2009, p. 132). Ou, como diz Boltanski, a ambivalência é constituída por um dilema ou contradição entre a aceitação da incerteza – com risco de fragmentação e, em última instância, de violência –, por um lado, e a aceitação da realidade instituída – com risco de dominação –, de outro. Nas realidades instituídas da sociedade, uma tensão entre a instituição e a crítica da instituição está, portanto, sempre presente, pois instituição e crítica formam um “casal indissolúvel” (Boltanski, 2009, p. 132). A ocultação da natureza instituída da realidade é uma tentativa de diminuir a incerteza e afastar a crítica e, como tal, assume diferentes formas em diferentes regimes políticos, mas tal “mascaramento” da contradição hermenêutica nunca pode ser totalmente bem sucedido (Boltanski, 2009, p. 179). Se o social é compreendido dessa forma, então as possibilidades implicadas por tal figuração ontológica, em termos de pressuposição normativa da crítica, apontam para um modelo de integração social intimamente articulado com a explicitação dessa fragilidade das instituições. Trata-se de assumir que a realidade social jamais vai ser algo sólido, as experiências que ocorrem no mundo vão estar sempre aí, transbordando a realidade socialmente confirmada pelas instituições. Portanto, as instituições sociais precisam ser abertas, porosas:

Numa figura política deste tipo, a realidade social seria, portanto, levada a reconhecer-se pelo que é – isto é, na sua fragilidade e incompletude constitutivas – e a agarrar-se à incerteza e ao absurdo, a colocá-los no panteão de seus ‘valores’, em vez de sempre pretender reduzi-los em nome da ordem e da coerência. O diferencial entre o mundo e a realidade não seria, portanto, abolido. Mas a possibilidade de algo, arrancado pela crítica à opacidade do mundo, inscrever-se no tecido da realidade, ajudando assim a transformá-la, seria menos difícil de alcançar (Boltanski, 2009, p. 230).

Bem entendido, para Boltanski, a função estabilizadora das instituições é indispensável. Ao mesmo tempo, as demandas institucionais são muitas vezes exorbitantes, especialmente quando estão ligadas ao Estado como um sistema de dominação em larga escala (polícia, admi-

nistração etc.) ou ao capitalismo. Isso nos leva a um problema político-prático: enquanto a tentativa de abolir as instituições é inútil, precisamos concebê-las de forma diferente, ou seja, como estabelecimentos frágeis, que podem estar relativamente próximos dos seres humanos e podem ser transformados e criticados. Em outros termos, segundo essa perspectiva crítico-normativa, instituições “fortes” são más instituições. As piores instituições são justamente aquelas que perderam toda a ligação com o mundo, com as experiências das pessoas, que são, por definição, históricas e locais. Uma boa instituição seria uma instituição que é consciente de suas limitações e que as reconhece, que está aberta ao mundo e aos processos inovadores que derivam de si mesma. É por isso que, para Boltanski, o que está em jogo hoje, mais do que uma luta por reconhecimento, é uma “luta contra a realidade” (Boltanski; Celikates; Honneth, 2019b, p. 14) – isto é – a luta contra o engessamento e fechamento do horizonte imaginativo de alternativas à realidade institucional contemporânea.

O próprio sociólogo francês parece compreender bem a diferença de tal perspectiva sócio-ontológica em relação à antropologia e à ontologia social pressuposta por Honneth:

Tive várias trocas notavelmente frutíferas com Honneth, mas gostaria de enfatizar que nossos pontos de partida são diferentes. Parece-me que as teorias dele se baseiam em uma forma de ‘antropologia comunitária’. De acordo com essa abordagem, a comunidade é inerente ao ser humano, e a existência de um espírito comunitário precede a existência de qualquer modo de agência social. O ponto de partida de Honneth é o ‘reconhecimento’, que ele concebe como uma espécie de dado antropológico e que, para ele, constitui a base sobre a qual a sociedade é construída. O ponto de partida de *De la critique*, ao contrário, é o de uma *dupla incerteza* construída na vida da comunidade [...]. Portanto, ao contrário da estrutura de Honneth, minha abordagem examina os seres humanos em termos de *dispersão e incerteza*, buscando entender como eles desenvolvem estratégias que lhes permitam reduzir esta fragmentação e esta indeterminação (Boltanski; Rennes; Susen, 2014, p. 601, grifo nosso).

O aspecto “hegeliano”, mas igualmente “durkheimiano”, da ontologia social de Honneth parece bem sintetizado nessa passagem. Por outro lado, ao tomar a incerteza e a fragilidade das instituições como cerne da sua perspectiva sócio-ontológica, Boltanski nos permite vislumbrar um outro tratamento teórico-crítico possível para as experiências sociais negativas, com pressupostos e consequências diversos do paradigma honnethiano. Por exemplo, em face das recentes críticas endereçadas ao modo como Honneth articula experiências sociais negativas e a normatividade da crítica, poderíamos especular em que medida o modelo esboçado por Boltanski poderia nos ajudar a superar tais dificuldades. Refiro-me aqui, em particular, a críticas como as de Jörg Schaub (2015, p. 125), que assinala, por exemplo, os riscos de se vincular, de modo excessivamente rígido, a compreensão do teor normativo das experiências sociais negativas às normas já mais ou menos institucionalizadas pela eticidade moderna. Para ele, a teoria crítica precisa estar atenta à possibilidade de que nossas experiências com complexos normativos-institucionais estabelecidos possam transformar nossas aspirações e nossas avaliações desses complexos normativos-institucionais, mesmo que eles sejam “normativamente superiores aos ideais sociais historicamente anteriores”. Mesmo que alguém se envolva, como Honneth em *O direito da liberdade* (2015), em um exercício de descrição da vida ética moderna, essa descrição deve, no entanto, abrir espaço para experiências de negatividade que poderiam alimentar “revoluções normativas”. Para Schaub, Honneth torna sua análise da eticidade moderna surda a experiências negativas com normas estabelecidas ao desconsiderar essa possibilidade, ou seja, experiências negativas que não podem ser adequadamente abordadas por meio de uma interpretação mais adequada e/ou pela realização mais abrangente de normas estabelecidas. A teoria crítica não deve adotar uma versão de crítica interna que a isente do potencial emancipatório que tais experiências negativas geram, inviabilizando um modelo mais radical de crítica. Assim, de acordo com essa perspectiva, nem todas as experiências negativas remetem a e devem ser avaliadas pelas lentes de normas já parcialmente institucionalizadas; a negatividade de tais experiências pode, em certos casos ao menos, levar os atores a transcender ou perder o vínculo com tais normas.

Consequentemente, tampouco cabe ao teórico crítico em sua análise se comprometer, de antemão e de modo definitivo, com tais normas. Ora, a distinção proposta por Boltanski entre realidade e mundo, numa ontologia social de duplo nível, poderia contribuir precisamente para esse objetivo de maior abertura às eventuais “revoluções normativas” no curso da análise das experiências negativas.

Fugiria ao escopo deste capítulo, contudo, analisar exaustivamente quais seriam as eventuais vantagens e desvantagens desse outro modelo. No entanto, o próprio Honneth termina um de seus textos sobre a história e o futuro da filosofia social apontando para aquilo que seria o grande desafio teórico contemporâneo para esse campo, assim como, podemos supor, para o campo da teoria social crítica:

O problema atual da filosofia social consiste assim na seguinte questão: se, de acordo com seu objetivo teórico, a filosofia social depende de critérios universais cuja validade não pode mais ser comprovada indiretamente por uma antropologia pressuposta, então sua continuidade depende inteiramente de uma ética formal que possa ser justificada ou não. Começando por Rousseau e continuando por Hegel, Marx, Adorno, Plessner e Arendt, a filosofia social sempre foi caracterizada por figuras antropológicas ou histórico-filosóficas de pensamento, das quais surgiram critérios éticos para determinar as patologias sociais de forma tão perfeita que nunca poderiam ter sido reconhecidas como tal. Preparado por Nietzsche com grande determinação e enfatizado dramaticamente por Foucault para nosso tempo, o verniz externo da filosofia social tem sido tão completamente quebrado que seu núcleo ético agora está exposto. O futuro da filosofia social hoje, consequentemente, depende da possibilidade de dar uma justificativa convincente de nossos julgamentos éticos sobre as exigências necessárias de uma vida humana boa e bem vivida (Honneth, 2007, p. 42).

Percebe-se que a grande preocupação de Honneth, em face do impacto das críticas de Nietzsche e Foucault ao universalismo racionalista, é a de resguardar a pretensão clássica da filosofia social de ser capaz de avaliar certos desenvolvimentos na vida social como patologias de uma forma que transcende o contexto mais imediato. Qual poderia ser o critério de distinção entre o normal e o patológico? Como identificar experiências sociais *negativas* evitando um mero contextualismo ou, pior, um relativismo cultural “sem dentes”?

Ora, vimos que a crítica das instituições de Boltanski não se pauta num critério normativo universalista-racionalista, mas sim numa figuração sócio-ontológica da fragilidade, da incompletude e da ausência de fundamento último das instituições, isto é, em certa ideia de incerteza e negatividade ontologicamente latentes na realidade social. Tudo isso articulado com uma certa compreensão do sofrimento social e do recurso a uma norma de abertura e porosidade das instituições. Trata-se de assumir a incerteza e a contingência na forma de uma finitude não dogmática que desempenharia um papel importante na efetivação do tipo genuíno de respeito e abertura para o outro que, sem dúvida, constitui um legado relevante da “modernidade não-eurocêntrica” (Allen, 2018, p. 39). Essa via talvez seja um ponto de partida para a filosofia social e para a teoria social crítica a fim de superar o desafio apontado por Honneth, ainda mais numa era em que, no lugar de simplesmente reconstruir e realizar mais profundamente os valores atuais, precisamos urgentemente *imaginar* outras realidades possíveis.

Referências

ADORNO, T. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, T. W. *Probleme der Moralphilosophie*. 4. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996.

ALLEN, A. O fim do progresso. *Dissonância: revista de teoria crítica*, São Paulo, v. 2, p. 14-42, 2018.

BOLTANSKI, L. *De la critique: précis de sociologie de l'émancipation*. Paris: Gallimard, 2009.

BOLTANSKI, L.; CELIKATES, R.; HONNETH, A. Sociologia da Crítica ou Teoria Crítica? Luc Boltanski e Axel Honneth conversam com Robin Celikates (Parte 1). *Labemus*, [s. l.], 2019a. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2019/06/10/sociologia-da-critica-ou-teoria-critica-luc-boltanski-e-axel-honneth-conversam-com-robin-celikates-parte-1/>. Acesso em: 10 jun. 2019.

BOLTANSKI, L.; CELIKATES, R.; HONNETH, A. Sociologia da Crítica ou Teoria Crítica? Luc Boltanski e Axel Honneth conversam com Robin Celikates (Parte 2). *Labemus*, [s. l.], 2019b. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2019/06/24/sociologia-da-critica-ou-teoria-critica-luc-boltanski-e-axel-honneth-conversam-com-robin-celikates-parte-2/>. Acesso em: 24 jun. 2019.

BOLTANSKI, L.; CELIKATES, R.; HONNETH, A. Sociologia da Crítica ou Teoria Crítica? Luc Boltanski e Axel Honneth conversam com Robin Celikates (Parte 3). *Labemus*, [s. l.], 2019c. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2019/07/11/sociologia-da-critica-ou-teoria-critica-luc-boltanski-e-axel-honneth-conversam-com-robin-celikates-parte-3/>. Acesso em: 11 jun. 2019.

BOLTANSKI, L.; RENNES, J.; SUSEN, E. S. The Fragility of Reality: Luc Boltanski in Conversation with Juliette Rennes and Simon Susen. *In*: SUSEN, S.; TURNER, B. S. (ed.). *The Spirit of Luc Boltanski: essays on the “pragmatic sociology of critique”*. London: Anthem Press, 2014. p. 591-610.

CORRÊA, D. S. Do problema do social ao social como problema: elementos para uma leitura da sociologia pragmática francesa. *Revista de Ciências Sociais: política & trabalho*, João Pessoa, v. 1, n. 40, p. 35-62, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/politicaetrabalho/article/view/18140>. Acesso em: 20 jan. 2023.

DURKHEIM, É. *O suicídio*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FLECK, A. Da crítica imanente à crítica do sofrimento: sobre o problema da fundamentação normativa da teoria crítica de Theodor W. Adorno. *ethic@: an international journal for moral philosophy*, Florianópolis, v. 15, n. 1, p. 65-84, 2016.

FREUD, S. *Novas Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise e Outros Trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

FREYENHAGEN, F. *Adorno's Practical Philosophy: living less wrongly*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

HONNETH, A. A dinâmica social do desrespeito: para a situação de uma teoria crítica da sociedade. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 17, n. 40, p. 21-42, 2018.

HONNETH, A. *Das Andere der Gerechtigkeit: aufsätze zur praktischen Philosophie*. 6. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000.

HONNETH, A. *Disrespect: the normative foundations of critical theory*. Cambridge: Polity Press, 2007.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

HONNETH, A. *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

MARX, K. *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, K. *Sobre o suicídio*. São Paulo: Boitempo, 2006.

PEREIRA, L. da H. Os pressupostos sócio-ontológicos da teoria crítica: um exercício de autorreflexão. *Problemata: revista internacional de filosofia*, João Pessoa, v. 10, n. 4, p. 211-260, 2019.

RENAULT, E. Critical Theory and Processual Social Ontology. *Journal of Social Ontology*, Warsaw, v. 2, n. 1, p. 17-32, 2016.

SAFATLE, V. Freud como teórico da modernização bloqueada. *A Peste: revista de psicanálise e sociedade e filosofia*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 355-374, 2009. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/apeste/article/view/6288>. Acesso em: 15 fev. 2023.

SAFATLE, V. *Grande hotel abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

SCHAUB, J. Misedevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: normative reconstruction as method of critical theory. *Critical Horizons*, Leiden, v. 16, n. 2, p. 107-130, 2015.

SUSEN, S.; BRYAN, M. R.; TURNER, S. (org.). *The Spirit of Luc Boltanski: essays on the "pragmatic sociology of critique"*. London: Anthem Press, 2014.

CAPÍTULO 2

Experiência social negativa: caminho para uma fenomenologia social dos afetos

Paulo Eduardo Bodziak

Introdução

Uma grande dificuldade para a concepção de um conceito heurístico de “experiência social negativa” repousa na compreensão de sua negatividade, isto é, na capacidade crítica do conceito de enunciar condições tanto de interdição quanto de possibilidade da atividade elementar de efetivação de sentido – a ação humana (práxis). Assim, seria a negatividade uma crítica totalizante da própria razão em última instância ou uma referência da quebra patologizante de uma normalidade institucionalizada? No primeiro caso, observamos a crítica totalizante de autores como Theodor Adorno, que, em *Dialética do esclarecimento*, constata o problema da razão instrumental que fundamenta a dominação da qual promete nos emancipar. Nesse sentido, a crítica teria um caráter totalizante que

nos leva a um impasse capaz de dissolver o próprio fundamento no qual ela deveria se assentar: um impasse de quem “denuncia o esclarecimento que se tornou totalitário com os meios do próprio esclarecimento” (Habermas, 2000, p. 170). No segundo caso, podemos indicar pensadores como Axel Honneth (2015), que observa a promessa liberal de uma individualidade assegurada por uma estrutura de direitos, deveres e liberdades situada historicamente¹. Assim, sua crítica das patologias sociais parte de pretensões normativas de uma determinada época para verificar se, a partir delas, existem ou não fissuras na autorrealização e nas relações sociais humanas. A abordagem honnethiana ainda preserva o quadro normativo vigente a fim de apenas averiguar a capacidade de realização de suas pretensões nas vidas individuais. Nessas condições, novos modelos normativos sequer são elaborados, tal como observamos em Schaub (2015), Safatle (2018) e Culp e Soroko (2015), a fim de radicalizar a crítica social. Ainda assim, em todos esses casos, a negatividade é compreendida como um déficit de efetividade de normas estabelecidas a partir de um horizonte emancipatório. Embora não seja possível enfrentar aqui a limitação desse modelo crítico, cabe apenas indicar que buscaremos uma negatividade imanente à experiência social, que não nega possíveis ganhos críticos no modelo normativo, mas que pretende encontrar na ação social o horizonte emancipatório crítico.

Assumimos não haver uma dicotomia insuperável entre os referidos modelos críticos. Para Vladimir Safatle (2008, p. 126), por exemplo, a compreensão habermasiana da crítica totalizante “só pode ser defendida à condição de ignorar a especificidade da tentativa adorniana de transformar a crítica da razão em análise de patologias sociais”. Se, por um lado, o impasse habermasiano traz dificuldades a um caminho crítico da razão, por outro, o caminho normativo corre o risco de sempre acabar na procura por modelos críticos mais satisfatórios. É nessa ambiguidade que Safatle (2008, p. 128) se refere ao caminho adorniano de uma “antropologia psi-

¹ “O disfuncionamento social aqui não diz respeito apenas a um prejuízo contra os princípios de justiça. Trata-se, na verdade, de criticar as perturbações que partilha com as doenças psíquicas a característica de restringir ou alterar as possibilidades de vidas supostamente ‘normais’ ou ‘sãs’” (Honneth, 2006, p. 89).

canalítica” que elucide a exigência de eliminação metódica do corpo nas operações de realização da razão moderna. Afinal, esse caminho não corresponde mais à indicação de um sofrimento de indeterminação provocado pela perda ou não realização da identidade no âmbito das relações sociais, mas no caráter repressivo de formação da identidade pelo fardo de se autoconstituir fundamento e conduta para o ato de pensar.

Ambas as perspectivas analisadas por Vladimir Safatle projetam o horizonte do sofrimento como parâmetro crítico. De um lado, o sofrimento de *indeterminação* pela perda da capacidade de normatização; de outro, o sofrimento de *determinação* pelo fardo repressivo de autorrealizar-se. Penso ser necessária a crítica do sofrimento, retirando-o da posição de parâmetro da crítica para sujeitá-lo a ela. É nesse sentido que o conceito de experiência social negativa ganha relevância, fazendo da negatividade o campo reflexivo aberto pela experiência social. Para tanto, o sofrimento não pode ser pensado como parâmetro da crítica, mas como objeto dela. A dificuldade que deveremos enfrentar para realizar este projeto será propor uma crítica do sofrimento que não pressuponha um sujeito que sofre com a privação de sua autorrealização – seja por determinação ou por indeterminação –, mas uma estrutura social e afetiva que materializa corpos contornados pelo sofrimento.

Como veremos, a partir de uma fenomenologia *queer*, o sofrimento dos corpos deriva da sua materialização como objetos de afetos. Corpos negros são efetivados como ameaças, corpos femininos com fontes de cuidado. Assim, tais relações não podem ser entendidas de forma reduzida ao sofrimento psíquico desses corpos, pois demanda uma teoria da ação social compatível com uma fenomenologia dos afetos produzidos. Desse modo, por articular a fenomenologia *queer* de Sara Ahmed à fenomenologia social de Alfred Schütz (1899-1959)² como ponto de partida dessa reflexão, destacamos o exame da experiência intencional da consciência que

² O interesse por Schutz cresce no Brasil sem que o autor já possa ter sua obra considerada amplamente difundida. Mesmo no exterior, o interesse tem sido ampliado e renovado, o que pode ser exemplificado pela revista *Schutzian Research* (criada em 2009), pelas conferências regulares (e outras atividades) do *The International Alfred Schutz Circle for Phenomenology and Interpretative Social Science* e pela recente publicação, na Alemanha, das suas obras completas em 12 volumes. Ver: Alves (2021).

extrapola a do próprio eu em direção às relações sociais, pois será uma forma de não confinar nosso percurso em uma filosofia da consciência, sem, contudo, lançar-nos ingenuamente na contingência das relações sociais. Embora haja uma crítica clássica à fenomenologia, consolidada na obra de Michel Foucault (1966), a perspectiva da sociologia fenomenológica não precisa ser descartada, até mesmo pela possibilidade de incorporação dessa crítica. De modo geral, os críticos acusam a fenomenologia de manter-se presa à experiência individual e sua redução a um sujeito ainda definido como consciência. O próprio Edmund Husserl, precursor da fenomenologia, reconhecia jamais ter sido bem-sucedido em seu projeto de retomada de uma filosofia transcendental. Para Foucault, em *As palavras e as coisas*, a fenomenologia, crítica também válida para o estruturalismo, tem métodos de organização da realidade que requerem uma condição de possibilidade epistêmica. Nesse sentido, o autor dedica uma enfática crítica à fenomenologia no capítulo nono da obra publicada em 1966, denunciando sua viabilidade epistêmica apenas na modernidade do sujeito transcendental kantiano, afinal, mesmo que inverta a relação entre essência e existência em detrimento da primeira, a fenomenologia mantém no sujeito a condição incontornável da experiência. Passa-se da clássica noção de ser metafísico para o ser no mundo da finitude. Ocorre que sustentar essa perspectiva requer o problemático conceito de um sujeito autêntico, que, além de recente, está prestes a ser revogado (Foucault, 1966, p. 398). Diante disso, veremos posteriormente como a proposta elaborada por Alfred Schutz para uma fenomenologia social, mesmo escrita anos antes da crítica foucaultiana, permite contornar a busca por uma subjetividade autêntica ao conferir, com recurso a Max Weber, centralidade às condições intersubjetivas da experiência social. Nesse sentido, pretendemos indicar a possibilidade de uma fenomenologia que explicita as relações sociais como experiência intencional, sem que a ausência do sofrimento seja um horizonte emancipatório. Buscaremos as condições conceituais para uma crítica do sofrimento, que permita diagnosticá-lo em suas diferentes experiências sociais.

A caminho de uma fenomenologia social

A ideia de uma fenomenologia social, embora não seja nova, permanece capaz de oferecer recursos para o desafio crítico de refletir sobre as experiências de sofrimento que contorne as dificuldades elencadas na introdução. Pioneiro de uma fenomenologia social, Alfred Schütz possui obra ampla de ensaios motivados pela proposta de uma sociologia que desloque do cientista social para o ator social a articulação dos sentidos que nos permitem fazer referência à própria existência de uma sociedade. Seu trabalho opera uma crítica mútua entre a sociologia da compreensão weberiana e a fenomenologia husserliana e, por isso, pode ser entendido pela perspectiva teórica antiessencialista que recusa a “integral racionalidade do real” (Tellier, 2003, p. 46-47) e busca superar o legado weberiano de uma camada mediadora que privilegia o pesquisador. O método weberiano negligenciaria a experiência vivenciada pelo sujeito social, sendo ela a fonte básica do fenômeno da significação. Ainda sobre o autor de *Economia e sociedade*, Schutz vislumbra a necessidade de compreender as ações dos sujeitos sociais em dimensões que ultrapassem as do comportamento, além de, ao refundar fenomenologicamente a sociologia compreensiva, fazer também uma crítica ao próprio Husserl. Nesse aspecto, deve-se notar que a crítica de Schütz é muito pertinente para a consideração proposta por Foucault anos mais tarde. Com Weber, o autor da fenomenologia social também pode superar a visão de um Ego transcendental constituído em seu próprio mundo e completamente destacado da alteridade. Como ele afirma sobre Husserl: “Cada Ego transcendental tem seu mundo, no qual constitui para si, segundo seu sentido, todos os outros sujeitos incluindo o Eu, mas apenas para si mesmo e não para todos os outros Egos transcendentais” (Schutz, 1959, p. 82). Assim, ele deseja tematizar a intersubjetividade por uma perspectiva sociológica, considerando-a um fenômeno social, não uma constelação particular de subjetividades transcendentais.

Na única obra publicada que dá contorno sistemático e elaboração conceitual ao seu projeto sociológico-filosófico, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932), Schütz se ocupa de descrever os processos sociais a partir de formulações próprias dos conceitos de experiência – apropria-

do criticamente da fenomenologia husserliana – e de ação, destacado da sociologia weberiana. Interessa-lhe a passagem da “duração” (*dureé*) ao mundo espaço-temporal que constitui os contextos da ação e da experiência, sendo esse o percurso de conformação social das experiências individuais cooperadas no tecido social. Desse modo, a experiência sempre é um processo social, cuja tessitura ocorre pela atividade dos agentes em meio aos contextos prepostos à ação. Assim, a conformação dos contextos constitui a base da ação social, o espaço intersubjetivo propriamente dito, por meio do qual as condutas são reguladas. Portanto, os conceitos de ação e experiência configuram a porta de entrada que nos interessa no pensamento do autor para o propósito posterior de refletir sobre a negatividade dessas experiências sociais. Por seu turno, o problema propriamente schutziano é averiguar a possibilidade da análise sobre a conformação da ação e da experiência no processo social. Então, vejamos esses conceitos.

Por meio de uma análise constitutiva da experiência, Schütz quer explicitar o sentido de uma experiência social que lhe permita escapar do solipsismo transcendental husserliano – eis porque sua análise caminha noutra direção à da redução fenomenológica, método pelo qual Husserl visava escrutinar as operações de intencionalidade da consciência. De maneira oposta, sua análise se dedica à constituição da experiência e da ação em relações sociais, tomando-se o pressuposto de que as operações de significação ocorrem na e pela trama intersubjetiva, sem conferir qualquer privilégio ontológico à consciência.

O autor articula sua fenomenologia social por meio de mais duas noções que, somadas à de tipificação, permitem-lhe escapar do solipsismo: reservas de experiência, estruturas de permanência e typicalidade da vida cotidiana (Schutz, 1987, p. 12). As reservas de experiências se referem aos saberes sedimentados e herdados pelo indivíduo, por meio de experiências assimiladas com educadores ou próprias, de natureza prática ou teórica. As estruturas de pertinência correspondem às formas de controle das situações sociais, diferentes parâmetros pelos quais uma relação social pode ser objetivada, em torno de temas, interpretações ou motivações compartilhadas. Por fim, a typicalidade da vida cotidiana se refere ao modo pelo qual as diversas experiências sociais se conformam com base

num modelo anteriormente estabelecido, aquilo que “é experimentado na percepção atual de um objeto é transferido aperceptivamente sobre um outro objeto similar, percebido apenas enquanto seu tipo (Schutz, 1987, p. 13). Por isso, sua teoria fenomenológica da experiência social – e, porque não dizer, da cultura – precisa ir ao encontro da noção weberiana de tipificação, processo fundamental por meio do qual conhecemos o mundo. Os *tipos ideais*, entendidos por Schutz de modo análogo ao *sensu comum*, podem ser mais bem explicados pela flexibilidade inerente à intersubjetividade. Ronald Cox assinala a flexibilidade inerente ao *tipo*:

Um tipo é originalmente formado ao se ignorar certos fatores individuais não pertinentes à situação ou ao propósito para o qual, ou em busca do qual, ele emerge. Então, quando surge nova informação relevante, pode ser necessário que tipo seja revisado, expandido, subdividido etc., para formar um novo tipo mais específico do que o anterior (Cox, 1978, p. 7).

Uma tipificação social constitui uma estrutura elíptica, detendo na realidade múltiplos polos de formação, sendo passível de se transformar a todo momento de acordo com experiência social. Com os três elementos, sua fenomenologia espera explicitar o caráter intersubjetivo do conhecimento e evidenciar a centralidade do conceito de experiência social para a sociologia. O autor sugere que a experiência se desenvolve na *duração*, a corrente de experiências vivas (*Erlebnisstrom*) que se desenvolve pela sucessão de “agoras”. Porém, a sucessão não ocorre como fluxo de fragmentos isolados, pois cada “agora” mantém uma relação de solidariedade com outro, ressoando umas nas outras uma temporalidade pré-fenomenal e pré-imanente (Schutz; Luckmann, 1973). Para o intérprete Daniel Cefaï (1998, p. 56), estabelece-se “um tipo de composição harmônica e de contraponto melódico”, algo livre de intencionalidade ou vínculo determinante espaço-temporal. Por essa razão, antes das operações da consciência, a duração requer a retirada do mundo. Como explica Cefaï (1998, p. 42), “apenas nas situações de relaxamento da atenção à vida, quando se desfaz o senso de realidade, que o sujeito se imerge na duração. Abolem-se

os contornos e fronteiras da percepção, predicacões, raciocínios, motivos e representações da ação”. Todavia, o intérprete nos lembra que Schutz não está interessado na descoberta do campo transcendental da duração pela redução fenomenológica dos seus procedimentos, mas, no sentido oposto, está interessado na constituição do mundo espaço-temporal.

A operação dessa constituição é a reflexão, que, sob pena de reproduzir o solipsismo husserliano, precisa ser formulada por Schutz de modo a abrigar conceitualmente as relações sociais já nos pressupostos de sua fenomenologia. Nesse sentido, o autor propõe que a consciência seja estabelecida pelo ato reflexivo, que estabelece um pressuposto sócio-ontológico na formação de interpretações qualificáveis e quantificáveis do mundo. A reflexão ocorre na operação de modificação da impressão original (*Ur-impression*) pela rememoração de um momento conjectural, isto é, evocam-se momentos equivalentes, de experiências anteriores, capazes de interferir, completar, avaliar etc. a situação presente. O conceito dessa operação, que, podemos afirmar, separa Schutz de Husserl, requer que o sociólogo explique como duração e mundo são nela articulados. Como duas faces dessa operação, por um lado, ocorre a reflexão sobre a duração; por outro, ocorre a reflexão sobre o momento vivido no espaço temporal. Essa dupla operação promove o encontro entre duas experiências, a presencial (*Erlebnis*) e a vivida (*Erfahrung*) (Cefaï, 1998, p. 44). A reflexão é, porém, um ato criativo, pois não repete a memória como uma representação acabada e circunscrita do mundo. No lugar de uma operação mímica, ocorre uma síntese politética, sem limitação espaço-temporal, como se diversos agora habitassem o mesmo lugar ao mesmo tempo. A reflexão, então, confere uma “configuração”, ainda desprovida de uma coerência precisa e determinada. Dessas configurações, projeções reflexivas mais elaboradas realizam sínteses politéticas de ordem superior que, ao contrário de suas precursoras, já possuem coerências inferenciais e se relacionam com outros conhecimentos e experiências do mundo. Em terceiro nível, ainda mais elaborado, formam-se *contextos de sentido* (*Sinnzusammenhänge*), quando diversos agora da duração formam padrões de representação, objetos de sentido, cuja síntese é o agora *monotético*. Aqui, Schutz marca a diferença entre a experiência viva e a vivida.

É com base nas sínteses monotéticas que o autor pode abordar as reservas de experiência e os contextos de experiência, estes reificados no que Schutz descreve mais tarde como a “situação biográfica”, sua base para a compreensão da vida cotidiana. Em suma, o autor propõe uma análise de diferentes camadas de formação do sentido, desde as sínteses políticas, passando às sínteses monotéticas, até os contextos de experiência. E, como vimos, toda experiência requer um elemento de repetição que articula o vivo e o vivido.

A reprodução da experiência é constitutiva da definição que Schutz confere à ação social. Uma vez que a passagem da duração à consciência requer o intermédio do ato reflexivo dirigido ao outro, devemos lembrar do caráter intersubjetivo dessa operação e, portanto, da necessidade de explicitarmos como se instala o aspecto propriamente social da fenomenologia schutziana. Em outras palavras, como a experiência se caracteriza como uma experiência social? A resposta já anunciada anteriormente repousa na elaboração partilhada de tipificações que, por sua vez, requerem o conceito de ação social que designa a interação propriamente dita, ou seja, para que haja tipificação é necessária a intersubjetividade gerada pela ação social. Nesse aspecto, a fenomenologia social de Schutz introduz o pensamento weberiano. Para Max Weber (2004, p. 12), a ação é “um comportamento humano (tanto faz tratar-se de um fazer externo ou interno, de omitir ou permitir) sempre que e na medida em que o agente ou os agentes o relacionem com um *sentido* subjetivo”. Já a *ação* é social quando o “seu sentido visado pelo agente ou os agentes, se refere ao comportamento de *outros*, orientando-se por este em seu curso”. Faz-se necessário destacar que, para Weber (2004, p. 13-14), “Os ‘outros’ podem ser indivíduos e conhecidos ou uma multiplicidade indeterminada de pessoas completamente desconhecidas. Assim, para compreender uma ação social, é preciso buscar seu sentido prévio para o próprio ator, ou seja, o sentido subjetivo da ação, uma atitude consciente e voluntária empreendida por um sujeito dotado de intencionalidade (Schutz, 1967, p. 75). Porém, Schutz incorpora o pensamento de Weber na fenomenologia enquanto também recorre ao próprio Husserl para completar o pensamento do sociólogo. Falamos aqui de um complemento e correção mútuos. Schutz incorpora

a separação entre ação (*Handeln*) e ato (*Handlung*): o primeiro conceito especifica uma situação em curso, o segundo designa uma situação já terminada e da qual se observam os efeitos. A ação ocorre de modo vivente, o ato, por sua vez, conforma uma experiência relevante, mas concluída, uma força imponente e com efeitos vigentes, mas conformada enquanto experiência. Como ele afirma: “Com o termo ‘ato’ designaremos o resultado desse processo em curso, ou seja, a ação realizada. Com o termo ‘ação’ designaremos a conduta humana como processo em curso que é ideado de antemão pelo ator, ou seja, que se baseia em um projeto preconcebido” (Schutz, 1973, p. 67). Daniel Cefaï (1998, p. 55) observa que a dicotomia introduzida na ação equivale à já mencionada na experiência: “A ação é uma *erlebnis* que se temporaliza como todas as *erlebnisse* na duração”. Com isso, sua sociologia pretende que os preconceitos sociais não sejam levados para a operação de reflexão, mantendo-se a abertura para uma análise das estruturas subjetivas que concatenam a ação social.

Schutz propõe um estudo genérico das estruturas subjetivas de compreensão e de percepção da realidade social (Blin, 1995, p. 13). Sua busca para fundamentar a maneira como a ação social é compreendida, não apenas pela ciência social, mas também pelos agentes em geral, separa o autor da proposta original da sociologia weberiana. Como mencionamos, a abordagem husserliana permite analisar o problema do sentido da ação agregando-lhe o aspecto da temporalidade de sua execução. O problema inerente à compreensão dessa atividade decorre da distinção entre o significado subjetivo e o significado objetivo. Vejamos o seguinte exemplo: se um ator A atribui o significado S1 à sua ação X, um observador leigo B pode atribuir à mesma ação um significado S2 e um cientista social C pode atribuir um significado S3. Para Weber, o significado subjetivo da ação tem origem apenas no ator A, mas Schutz considera os demais atores também capazes de compreendê-la e significá-la a partir da própria observação. Nesse sentido, o agente A não oferece acesso privilegiado à compreensão, pois todo o aspecto intersubjetivo inerente ao significado da ação social precisa ser considerado: todos os fenômenos do mundo externo têm significado para todos os que o habitam.

Há apenas um mundo externo, o mundo público, dado para todos de igual modo. Cada ato pelo qual atribuo significado ao mundo tem por referência um ato doador de sentido de outrem a respeito do mesmo mundo; o significado é assim constituído como um fenômeno intersubjetivo (Schutz, 1967, p. 32-33). Apesar das dificuldades apresentadas, Schutz considera que o significado subjetivo só pode ser apreendido motivacionalmente, o que obrigará a um trabalho de clarificação conceitual árdua em torno do seu ato projetado (Schutz, 1967, p. 61). Seu avanço em relação a Weber ocorre com a compreensão da projeção a partir do conceito de motivo. Até então, o motivo era elaborado na forma de um “por causa de” (*for the sake of*), um horizonte de finalidade que remetia o agente ao seu contexto social prévio, mas que, aos olhos de Schutz, retirava da ação seu elemento espontâneo e deliberativo necessário ao projeto de uma antecipação do futuro porque estava presa no passado. É claro que a ação guarda com as reservas de experiência seu vínculo elementar a partir do qual ela constitui sentido, mas sua abertura não poderia ser comprometida. Desse modo, existem as ações motivadas por fatores ambientais, históricos e sociais que influenciam o projeto e que só podem ser descobertos pelo escrutínio dos fatores precedentes. Todavia, as ações do tipo “para que” (*in order to*) não se referem às reservas de experiência e contextos sociais que podem ser rastreados, mas ao “vamos!” que efetivamente transforma a ação em desempenho (Schutz, 1967, p. 89-90).

Por fim, a realidade sobre a qual agimos é descrita por Schutz (1979, p. 72-73) como “atitude natural”. Metodologicamente, esse é o pressuposto e o ponto de partida da sua fenomenologia social, que corresponde ao mundo da vida cotidiana no qual realizamos rotinas, reproduzimos estoques de experiências e assumimos, sem qualquer suspeição ou suspensão de juízo, a existência de um contexto social e de uma alteridade para a qual direcionamos nossas ações. Nesse sentido, a motivação da ação social é o elemento da sociologia schutziana que abre a possibilidade do exercício crítico que pretendemos realizar pela noção de experiência social pensada a partir de sua negatividade. Para tanto, veremos como o quadro conceitual da ação social não apenas é movida pela afetividade como também

é sua geradora, ou seja, a ação e a própria compreensão são afetivamente estabelecidas através do que apresentaremos como “economia afetiva”.

A “economia afetiva” como fenômeno social

Na perspectiva crítica da pensadora britânico-australiana Sara Ahmed, nenhum afeto é por si mesmo nem opressor, nem emancipador (Ahmed, 2015, p. 221), pois o sofrimento é uma forma de atividade e não mera passividade (Ahmed, 2010b, p. 210), é o resultado de uma economia da circulação de objetos e signos. Assim, o sofrimento registrado em uma reserva de experiência, termo pelo qual Alfred Schütz designa o conjunto preliminar de significados mobilizados a cada nova ação e ato de compreensão, precisa ser entendido a partir dessa economia afetiva. Vejamos como isso ocorre.

Mesmo sem constituírem novidade ou tema estranho ao pensamento filosófico ocidental, reflexões sobre os afetos e as emoções têm ganhado relevância específica nos últimos 50 anos em diferentes tradições³. A partir de diferentes abordagens do pensamento *queer*⁴, da fenomenolo-

³ Existem circunstâncias de redescoberta dos afetos e das emoções em diferentes áreas de estudos culturais e ciências sociais. Linhas influentes de pesquisa sobre o tema são mais inspiradas por estudos empíricos, sociobiologia ou neurociência, do que pela pesquisa filosófica. Obras psicológicas sobre “teoria dos afetos” (Tomkins, 1963), sobre “emoções básicas” (Ekman, 1992) ou ligadas às abordagens neurocientíficas (Barrett, 2017) já se mostraram muito profícuas e capazes de contribuir para o debate sobre as emoções. Orientar-se nas diferentes tradições e áreas do conhecimento que transitam no campo das emoções é uma tarefa complexa que não pode ser feita exclusivamente pela reflexão filosófica.

⁴ As emoções ganharam destaque em reflexões feministas ligadas aos estudos *queer*. Entre suas fundadoras encontram-se Judith Butler (2006) e Eve Kosofsky Sedgwick (2003), reconhecidas como terceira onda do feminismo, que sustentam gênero e sexo como construções sociais e recusam identidades estáveis. Deriva dessas autoras o trabalho de Sara Ahmed que cumprirá papel decisivo neste texto.

gia⁵, da teoria da justiça⁶ e da filosofia da mente⁷, tem-se encontrado um aspecto comum que podemos denominar interpretação externalista⁸ dos afetos. Nessa perspectiva, considera-se os afetos além do escopo meramente psíquico, compreendendo-os também a partir do comportamento corporal e de suas diferentes formas de estar no mundo com as dinâmicas, os objetos e as instituições do nosso entorno. Esses elementos permitem uma abordagem crítica da afetividade, observada notoriamente na contribuição de Sara Ahmed para o “giro afetivo” que envolve a teoria social e outras correntes teóricas⁹. Sua obra traz uma perspectiva sobre o papel dos afetos na vida pública pelo questionamento de padrões estabelecidos,

⁵ Embora as emoções sempre tenham sido debatidas, houve certa marginalização do seu papel em reflexões éticas e políticas, cuja reversão é relativamente recente. Mesmo presentes nas ciências sociais e psicologia, esse retorno marca o reencontro do tema com a filosofia. O passo inicial dessa retomada foi dado pela fenomenologia, especialmente com os trabalhos de Franz Brentano, Edmund Husserl e seus discípulos como Alexander Pfänder, Max Scheler, Edith Stein e Auriel Kolnai. Seus trabalhos devolveram às emoções o lugar de grande tema da reflexão filosófica. Sobre essa retomada: Szanto e Hilge (2020).

⁶ A teoria normativa das emoções de Robert Nozick (1989) estabelece as condições para o debate sobre emoções como fenômeno político e moral. Ainda nesse sentido, o trabalho mais recente de Martha Nussbaum, em *Upheavals of thought* (2001), é fundamental para uma articulação dos afetos a uma teoria da justiça.

⁷ Nos anos 1970, o cognitivismo foi predominante na filosofia das emoções, influenciando mesmo as teorias normativas posteriores. Porém, o precursor inicial dessa linha, anos antes, foi Gilbert Ryle, em *The Concept of mind* (1949).

⁸ A obra de Merleau-Ponty é ilustrativa dessa perspectiva (Krueger, 2020). Considerado um autor fora da curva nesse tema, ele não engaja sua obra em considerações diretas sobre a afetividade, mas o faz abordando estética, sexualidade, linguagem etc.

⁹ As emoções sempre tiveram papel central no pensamento ocidental desde Platão, Aristóteles e os estoicos, sendo conceitos-chave da política, da retórica, da moral e da interação social. Esse percurso de interesse se estende a Tomas de Aquino, Descartes, Espinosa e Pascal, que nos forneceram taxonomias das chamadas “paixões da alma”. Com a modernidade que avança de Rousseau até Kant e Hegel, as emoções ainda possuem alguma participação na reflexão filosófica, mas aparecerem subsidiariamente, ocupando espaço marginal. No século XX, novas teorias sobre a afetividade emergem, notadamente como nos referimos à fenomenologia, até que estejamos realocando seu papel nas questões políticas, morais e sociais. Nesse sentido, o “giro afetivo” é também um retorno, ora descrito como “giro afetivo feminista” (Macón, 2013), ora um “giro fenomenológico” (Szanto; Hilge, 2020, p. 6), ora um retorno à política (Ferry; Kingston, 2008, p. 14).

tais como a distinção entre público e privado, a associação entre sofrimento e desempoderamento ou a vinculação exclusiva de afetos considerados tipicamente positivos, como o orgulho e a alegria, à ação política. Tal como afirma, “Os afetos são aquilo que une, que sustenta ou preserva a conexão entre ideias, valores e objetos” (Ahmed, 2010b, p. 29). Em outro momento, a autora acrescenta que os afetos são sociais, não apenas estados psicológicos, mas práticas sociais e culturais capazes de produzir os limites entre indivíduo e sociedade (Ahmed, 2015, p. 32). A relação entre razão e emoções, portanto, pode ser elaborada a partir do pensamento de um ponto de vista normativo. Todavia, quando direcionamos o impacto das emoções para o sentido da racionalidade, é necessária uma fenomenologia e, por isso, os afetos estruturam os laços sociais que tramam a teia intersubjetiva pensada por Alfred Schutz em sua fenomenologia social, exigindo que ela seja também seja uma fenomenologia social *dos afetos*. Com recurso ao pensamento de Ahmed, os afetos não precisam ser pensados como fenômeno psíquico, mas social, oferecendo o elemento crítico necessário para abordar o tema do sofrimento.

Em sua obra *A política cultural das emoções*, Ahmed (2015, p. 22) nos oferece uma primeira reflexão pertinente e proveitosa para redirecionar o tema da afetividade ao encontro de uma teoria da ação social. Como lembra a autora, as paixões sempre estiveram ligadas à natureza e ao feminino, logo, ao mais primitivo e frágil. A palavra “paixão”, derivação do latino *passio*, encontra seu sentido originário no sofrimento, portanto, guarda conotação de passividade. Atribuir aos agentes sociais, geralmente mulheres, o sentido da passividade predominante no seu comportamento já seria uma forma de privar-lhes da ação. O argumento não caminha para o descarte da dimensão afetiva inerente aos agentes sociais, pelo contrário, pretende elaborar a experiência social como uma atividade de circulação dos afetos. No lugar de uma teoria que responda “o que são as emoções?”, Ahmed oferece um percurso acerca “do que fazem as emoções”¹⁰.

¹⁰ Sara Ahmed usa os termos “afetos” e “emoções” como sinônimos que se diferenciam do conceito de “paixão”. Sob essa distinção, repousa a diferença entre atividade e passividade a que nos referimos anteriormente.

O conceito-chave para compreender a abordagem trazida por Ahmed é o de “circulação”. A autora afasta todo traço alienante atribuído às emoções por defender que mesmo as experiências ligadas ao isolamento, como a dor, conservam um vínculo entre dois ou mais corpos. Esse vínculo se explica porque as emoções são relacionais, elas envolvem ações, reações ou relações de aproximação e afastamento em referência a certos objetos. Animais, incertezas políticas, até mesmo ocasiões corriqueiras de convívio social podem se converter em objetos do medo em um duplo sentido: temos contato com esse objeto e uma orientação para esse objeto (Ahmed, 2015, p. 30). O contato e a orientação para o objeto remetem Ahmed à noção humeana de impressão que, para ela, afasta dualidades analíticas entre sensação, emoção e pensamento. Tal distinção confunde o entendimento do tema, levando a crer que tais aspectos possam estar efetivamente separados. Nesse sentido, a *(im)pressão*

[...] permite associar a experiência de ter uma emoção com o efeito de uma superfície sobre outra, um efeito que deixa sua marca ou rastro. De modo que não apenas tenho uma impressão dos outros, mas também tenho deles uma impressão: impressionam-me e deixam uma impressão em mim (Ahmed, 2015, p. 27-28).

Desse modo, quanto sentimos algo, trata-se de um processo de leitura, dado pela atribuição de um significado. O contato, operado a cada impressão, envolve o sujeito e suas histórias prévias e, como as ações adquirem forma mediante o contato com objetos, e não são causadas por eles, então as emoções não estão simplesmente no sujeito ou no objeto. Nada disso implica que sujeitos e objetos não sejam relevantes para a circulação de emoções, pois, como a autora explica, um objeto de sentimento nunca está simplesmente perante o sujeito. A maneira como ele nos impressiona está relacionada a histórias, experiências vividas, que moldam a superfície de contato dos corpos. Desse modo, esse vínculo pelo qual Ahmed procura definir um conceito de emoção que não esteja retido nem nos sujeitos nem nos objetos repousa na contingência inerente ao mundo. Referindo-se a Jean-Paul Sartre, a pensadora considera a

organização dos corpos a partir da sua mundanidade, das condições dadas no mundo (Ahmed, 2015, p. 59), assim, as emoções acomodam o corpo em condições contingentes específicas, o que molda o próprio corpo e o veicula no mundo de outros corpos. Como afirma, “A palavra ‘contingência’ tem a mesma raiz latina que a palavra ‘contato’ (*contingere*: com, com; *tangere*: tocar). A contingência está vinculada deste modo com a socialidade de ser ‘com’ outros, de aproximar-se o suficiente para tocar” (Ahmed, 2015, p. 60). Assim, as emoções funcionam para a autora como um uma leitura dos corpos de outros, constituindo-se a emoção como um vínculo social.

O caráter social das emoções corresponde à experiência de contato que estabelece uma “superfície” (Ahmed, 2015, p. 64) em torno dos corpos e dos grupos de indivíduos. Com essa premissa, a autora pretende superar a compreensão das emoções em termos de expressividade de um interior para o exterior, afinal, a relação contato e superfície deve ser entendida na sua reciprocidade: o contato conforma a superfície e esta ocasiona o contato. Nesse sentido, analisando o caso específico do ódio, Ahmed lembra que os crimes de ódio são geralmente tipificados como a manifestação de um ódio preexistente a um grupo social já estabelecido. O erro dessa perspectiva seria ignorar a existência de uma economia afetiva (Ahmed, 2015, p. 96), que pense o ódio simultaneamente como mobilizador da violência contra corpos e grupos sociais, mas também enquanto criador da superfície desses corpos e grupos, como, por exemplo, o “negro” ou o “imigrante”.

O ódio especificamente, mas também as emoções em geral, circula em relações de diferença e de deslocamento, cujo fluxo materializa a superfície dos corpos coletivos. Ahmed propõe uma teoria das emoções compreendidas como o resultado acumulado, ou efeito, da circulação de objetos e signos, não como o motivo da acumulação de experiências afetivas. Assim, o afeto se torna um fenômeno social, erigido na ação dos corpos que movimentam signos e objetos, afinal “Os signos incrementam seu valor afetivo como efeito do movimento entre eles: quanto mais os signos circulam, mais afetivos se tornam” (Ahmed, 2015, p. 82). Tal relação de circulação e geração de afeto é elaborada por analogia à teoria marxiana da circulação e geração de valor. Na realidade, como chega a indicar a auto-

ra, mesmo Marx teria suscitado o vínculo entre afeto e circulação quando lembra que a determinação sem limite pela geração de riqueza, uma perseguição “apaixonada” pelo valor, é um afeto comum ao capitalista e ao avaro (Ahmed, 2015, p. 81). Certamente, a analogia proposta tem limites reconhecidos na própria obra, como a desconsideração de distinções centrais na teoria marxiana entre valor de uso e valor de troca. Todavia, pode-se afirmar que a teoria dos afetos de Ahmed serve-se do elemento mais sofisticado do pensamento marxiano e que o diferencia da economia política clássica. Enquanto outras escolas do pensamento econômico buscavam lastrear em uma atividade (comércio) ou material (terra) o elemento primário da geração de valor, Marx mostra o caráter fantasmagórico desse conceito que pode ser descrito como um fenômeno social do capitalismo. Ainda de modo análogo, Ahmed postula que a noção de circulação permite-lhe afastar-se do retorno ao sujeito para não reduzir a economia afetiva a uma economia psíquica, problema que ela identifica em Freud e em Lacan. Por isso, as emoções não habitam positivamente em nada nem em ninguém. Nessa lógica, o sujeito não é desconsiderado, mas deslocado da centralidade criticada pela autora para a posição de um ponto nodal na economia afetiva assim como o sofrimento, que é deslocado da posição de critério da crítica e convertido em alvo pensado na economia de afetos.

Com o pensamento de Schutz, alcançamos uma abordagem fenomenológica da ação social e com o de Sara Ahmed vimos que essa ação social é geradora da circulação de objetos e signos que produzem a afetividade. Em *A política cultural das emoções*, Ahmed argumenta que sua proposta evita a psicologização da experiência afetiva, compreendendo-a como fenômeno social. Tal deslocamento permite a crítica dos afetos como estruturas sociais reificadas como formas de ser. Para ilustrar essa operação crítica sobre o sofrimento, veremos como uma condição tradicionalmente desligada dessa experiência social pode ser entendida em sua negatividade. A partir de uma crítica da felicidade, podemos agora perguntar sobre a maneira como sujeitos se envolvem emocionalmente em estruturas particulares caracterizadas como experiências sociais, cuja negatividade não se tipifica pelo estatuto “positivo” ou “negativo” de determinado afeto, mas pela restrição dos corpos em uma economia afetiva reificada.

Experiência social negativa: uma crítica da felicidade

A palavra “felicidade”, observada no sentido arcaico de língua inglesa, era relacionada à boa fortuna e guardava o sentido contingente do acaso futuro, sobre o qual pode-se agir ou pedir a entidades divinas, mas jamais controlar ou sentir-se completamente responsável. Mesmo no sentido clássico aristotélico de *Eudaimonia*, a felicidade é compreendida como excelência, como a realização do grande feito e da virtude, não o domínio sobre o próprio destino. Aquiles foi morto pelo frágil acaso inerente à fraqueza humana após alcançar a glória da vitória sobre Heitor, feito que permaneceu digno do registro homérico.

A modernidade trouxe a fuga dessa contingência pela busca política de antecipação do acaso e pela busca filosófica por leis universais que, na forma de princípios racionais ou históricos, permitissem governar a própria fortuna. Assim, a felicidade foi alçada a uma concepção positiva que exigia da pessoa seu preparo, cultivo e defesa contínua. Desde 1972, países como o Butão medem “Felicidade Interna Bruta” de seus cidadãos ou, como a Grã-Bretanha, orientam e avaliam suas políticas públicas de maneira complementar entre o crescimento do Produto Interno Bruto (PIB) e o Índice de Progresso Real. A formulação de ferramentas como o índice de “Felicidade Interna Bruta” demonstra a tentativa de quantificar e qualificar um critério de progresso de sociedades com histórias, culturas e condições econômicas muito distintas. Embora possamos verificar sua centralidade como valor comum para organização das sociedades de massa, o conceito moderno de felicidade que buscamos medir e qualificar não dispõe de critérios objetivos que permitam averiguar sua “realização”. Um exemplo dessa dificuldade é o resultado contraintuitivo das enquetes e *rankings* para avaliar a percepção de felicidade que já mostraram Bangladesh como o lugar mais feliz do mundo, enquanto posicionam os Estados Unidos na 46ª posição. Embora contraintuitivos sobre o que o senso comum compreenda como modelo de felicidade, tais resultados também expõem a indeterminação inerente ao princípio que orienta a vida moderna.

A comparação de diferentes sociedades em suas expectativas, com diferentes valores e condições materiais de busca pela felicidade, é uma tarefa problemática. Ainda assim, a crítica da felicidade pode indicar que

essa experiência social moderna favoreceu condições de sofrimento social, algo particularmente verificado nas sociedades neoliberais e, por esse motivo, veremos como a mentalidade utilitária clássica formulou o advento do “princípio da felicidade”. Em seguida, veremos que a sociedade neoliberal assimila a ausência do horizonte ético comum e incorpora a indeterminação do princípio de felicidade, dirigindo as ações pela gestão empresarial de meios específicos para um fim indeterminado. Com isso, poderemos retornar à reflexão de Sara Ahmed e compreender o problema da economia da felicidade quando a circulação dos seus objetos e signos está determinada pelos expedientes de governamentalidade neoliberais.

Em *Introdução aos princípios da moral*, Jeremy Bentham define a fórmula utilitária clássica da felicidade como um cálculo de dor e prazer e define o princípio da utilidade das ações humanas pela “maior felicidade do maior número”. Para Halévy, ambas as premissas modernas do princípio de felicidade são mais antigas que Bentham, afinal, o pensador inglês devia muito às obras de Helvetius e de Beccaria, indicando que a formação da felicidade como uma economia social do prazer já ocupava o pensamento moderno antes do século XIX.

Em sua interpretação do utilitarismo de Bentham, Hannah Arendt considera que a verdadeira mudança introduzida pelo inglês foi a inversão entre os sentidos de utilidade, dirigida por critérios mundanos, e de felicidade, dirigida pelo sentido interior. O uso, lembra a autora, era uma categoria aplicada ao processo de criação do artífice, referindo-se ao meio que proporcionava alcançar determinado fim, como uma ferramenta ou etapa na produção das coisas que depois de concluídas permaneceriam no mundo como um objeto independente do artífice. Por outro lado, a felicidade atendia exclusivamente ao princípio da introspecção, pois, nas palavras de Bentham: “a natureza colocou a humanidade sob o governo de dois senhores soberanos, a dor e o prazer” (Bentham, 1780 *apud* Arendt, 2015, p. 386). Tais experiências, conclui a autora, conduzem o argumento de Bentham a admitir que o fim último da ação humana é o alívio ou adiamento da condição dolorosa. Dessa maneira, o útil já não é mais o que produz permanência e presença no mundo, mas o que mergulha ainda mais o indivíduo em si mesmo.

Arendt acompanha o argumento de Halévy, para quem a única razão da busca pela saúde é evitar a doença dolorosa, pois a dor não se reporta a nenhum objeto. Para Arendt, “A razão dessa impossibilidade é que só a dor é inteiramente independente de qualquer objeto, que só aquele que sente dor realmente não sente coisa alguma a não ser a si mesmo; o prazer não se compraz consigo mesmo, mas com algo além de si mesmo” (Arendt, 2015, p. 384). Sendo assim, a dor é o sentido interior que esvazia completamente nossa presença na realidade e nos confina ao corpo, impedindo que a experiência individual seja descrita a alguém. Essa barreira à comunicação é dada porque o corpo não é compartilhado, por isso, quem sofre está privado da possibilidade elementar de atribuir sentido à própria dor. Na importante epígrafe ao capítulo V de *A condição humana*, Arendt destaca a função reconciliatória da narrativa para remediar o sofrimento. Diz ela com uma epígrafe de Isak Dinesen: “Todas as mágoas são suportáveis se as colocamos em uma estória [*story*] ou contamos uma estória sobre elas” (Arendt, 2015, p. 217). Assim, a reconciliação é definida pelo que posso compartilhar no mundo comum e pelo que me permite sair do isolamento. Todavia, no caso da dor, sempre podemos falar sobre as experiências, lugares e pessoas que a acompanham, mas jamais apará-la completamente com a narrativa. Seus aspectos mais profundos, permanecem inefáveis, mantendo lacunas ou fraturas perceptíveis apenas ao narrador.

Tal leitura arendtiana da dor como experiência radicalmente introspectiva ocorre em seu argumento de que o princípio da felicidade, agora desprovido do sentido utilitário clássico, desloca para a vida, enquanto sobrevivência do processo biológico, o ponto último de referência para a sociedade moderna. Tal como a autora sintetiza seu diagnóstico dessa virada moderna rumo à introspecção:

A atividade política, que até então retirara sua maior inspiração da aspiração à imortalidade mundana, baixou agora ao nível de uma atividade sujeita à necessidade, destinada a remediar, de um lado, as consequências da pecaminosidade do homem, e, de outro, a atender as carências e interesses legítimos da vida terrena (Arendt, 2015, p. 390).

Nesse sentido, a autora caracteriza seu diagnóstico de uma alienação do mundo que se tipifica na era moderna como salvaguarda da vida biológica, como valor supremo secularizado, às custas do sacrifício de um mundo comum. Porém, o diagnóstico arendtiano, ao menos aquele registrado em *A condição humana*, reduz as expectativas de ação do indivíduo moderno à mera preservação da vida com o menor dano possível, como se o mínimo fosse suficiente em detrimento de qualquer expectativa de modular como “as carências e interesses legítimos da vida terrena” são de fato determinados. Embora seja elucidativo das diferenças cruciais que caracterizam o mundo moderno face ao antigo, evidenciando as perdas ocasionadas pela alienação e introspecção, a obra da autora alemã não permite compreender a diversidade de índices, *surveys* e outras tentativas de averiguar a realização da felicidade, não como critérios de preservação, mas como parâmetros de expectativas.

Nesse sentido, é preciso confrontar o diagnóstico arendtiano de introspecção da vida com outro entendimento que permita averiguar a produção social de expectativas. Para isso, cabe salientar que a obra de 1958 elabora como um problema o diagnóstico de redução de todas as atividades humanas ao trabalho, porque ocorre no cenário de estabilidade e crescimento econômico do pós-guerra, cenário no qual era muito significativo para Arendt evidenciar a predominância das ocupações relacionadas exclusivamente à reprodução da vida, em detrimento das atividades ligadas à organização em comunidade. A expansão do consumo parecia generalizar o chamado “*american way of life*”, que reproduzia também um modelo ou expectativa de satisfação da vida, ou seja, de felicidade ligado à sociedade de consumo. A pensadora, falecida em 1975, não teve a oportunidade de observar a implosão desse grande modelo de satisfação e a consequente confrontação das massas, mergulhadas na introspecção que ela tão bem indicou, na ausência de expectativas unificadas que, tal como o modelo industrial americano, ainda guardavam vestígios de uma sociedade organizada sob um princípio comum e politicamente sustentado de felicidade.

Assim como Pierre Dardot e Christian Laval (2016) assumem o homem benthamiano, calculador, produtivo e ligado à organização indus-

trial, como responsável pela formação de sociedades guiadas por modelos únicos de felicidade, seu ganho teórico sobre a autora repousa no diagnóstico do sujeito neoliberal, ou neossujeito, tipificado pela *competição* (Dardot; Laval, 2016) que, como entendemos, vive um processo contínuo de valorização de si apenas para generalizar um modelo de felicidade verificado em concorrência com os demais indivíduos (Dardot; Laval, 2016). Como descrevem em *A nova razão do mundo*, a ascensão da sociedade neoliberal reduziu todas as diferentes dimensões da existência humana – a religiosa, a política e a de mercado – ao modelo concorrencial da empresa. Para nosso percurso, cabe apenas observar que o dispositivo neoliberal de governamentalidade sobre os indivíduos usa expectativas de sucesso e o medo do fracasso para manter o neossujeito integrado ao mercado concorrencial.

A valorização de si, através do próprio trabalho como única forma de estar no mundo, continua sendo o princípio absoluto, mas a sociedade neoliberal deriva dessa lógica a transformação de todas as demais atividades humanas, antes presentes nas dimensões descritas anteriormente, em empreendimento individual que precisa ser planejado, gerido e executado. Elementos que caracterizam o senso comum da felicidade, como casamento, amizade, família, saúde e sabedoria são transformados, como descrevem os autores, no “domínio de si mesmo” (Dardot; Laval, 2016, p. 336), que requer a total responsabilidade individual sobre a própria felicidade. Como lembram Dardot e Laval (2016, p. 344-345):

[...] a gestão neoliberal de si mesmo consiste em fabricar para si mesmo um eu produtivo, que exige sempre mais de si mesmo e cuja auto-estima cresce, paradoxalmente, com a insatisfação que se sente por desempenhos passados. [...] Dessa forma, a coerção econômica e financeira transforma-se em autocoerção e autoculpabilização, já que somos os únicos responsáveis por aquilo que nos acontece.

Dessa maneira, o indivíduo é transformado em gestor de expectativas. Nesse aspecto, trata-se de compreender que grandes modelos unificados não são mais possíveis em uma realidade globalizada que carece

da formação de um domínio comum. Por isso, “O indivíduo é o melhor, senão o único integrador da complexidade e o melhor ator da incerteza” (Dardot; Laval, 2016, p. 342). O discurso gerencial e motivacional da sociedade neoliberal, indicam os autores, prepara o indivíduo para o domínio de si – a unidade de pensamentos, emoções, corpo, recordações, doenças etc. – contraposto à ausência de um domínio global, demolido pela derrocada das sociedades industriais. Todavia, no fim das contas, ocorre o inverso dessa pretensão, fragmentando os domínios individuais para que permaneça o domínio da ordem econômica, que não abriga qualquer princípio que confira sentido à atividade humana.

Por isso, uma “ordem cosmológica” (Dardot; Laval, 2016, p. 343) na direção da qual ocorre a ascensão do indivíduo neoliberal não desaparece completamente. De certo modo, sua conduta é conformada para torná-lo mais competitivo, não necessariamente feliz. Diferente de outras “culturas de si”, que indicavam movimentos de interiorização, autossuperação e universalização, fosse na direção da Natureza estoica ou da intramundaneidade protestante, o sujeito neoliberal ajusta seu comportamento à ordem econômica que oferece apenas a própria competição. Os resultados das ações já não visam a felicidade preconizada no utilitarismo clássico, mas o desempenho que só possibilita permanecer no mercado concorrencial. Assim, embora a integridade individual devesse ser a forma de compensar a ausência de um modelo de felicidade global, os autores sustentam que o neosujeito se mostra fragmentado justamente pela busca ou pela tentativa de manter um domínio individual.

O neosujeito demonstra uma fragmentação provocada pela busca do que Sara Ahmed considera “objetos de felicidade”: “[...] que não se referem apenas a coisas físicas e materiais, mas a qualquer coisa que imaginamos capaz de nos levar à felicidade, incluindo objetos no sentido de valores, práticas, estilos e aspirações” (Ahmed, 2010a, p. 29). A autora argumenta que as emoções não ocorrem em indivíduos e objetos, mas no espaço entre eles, como um movimento de circulação que tipifica a economia afetiva de acúmulo de afetos. Nesse quadro, palavras e símbolos podem ser “colados” (Ahmed, 2010a, p. 29) a experiências de alegria e repulsa, movendo-se sem que indivíduos necessitem experienciar a emoção

aderida. Por isso, sua ideia de circulação corresponde ao emaranhamento de indivíduos nas relações afetivas coladas a objetos, não a transferências afetivas de indivíduo a indivíduo. Os valores circulantes em sociedades neoliberais, como o desempenho, o sucesso e a produtividade, movem-se cumulativamente como objetos de felicidade que emaranham o espaço entre indivíduos e demais objetos, atribuindo o sentido para o qual dirigimos nossas ações.

Em seu ensaio “Objetos de felicidade”, a autora define a felicidade pelo *afeto* (ser feliz é ser *afetado por* algo), *intencionalidade* (ser feliz é ser feliz *sobre* algo) e *juízo* (ser feliz sobre algo torna esse algo *bom*). Com isso, o conceito assume o estatuto contingente de um acontecimento (*happening*) que ocorre pelo emaranhamento dos indivíduos aos objetos. Ela explica que esse emaranhamento envolve sempre um julgamento acerca do que seja “bom” ou “maléfico” a mim, estabelecendo uma esfera que mantém próximo o que é benéfico e afastado o que provoque algum mal. Assim, o horizonte corporal no qual aproximo e afasto objetos estabelece quais são familiares e quais detêm alguma preferência, estabelecendo um caráter intencional na definição da felicidade. Como ela afirma:

Eu diria que a felicidade envolve um tipo específico de intencionalidade, que eu descreveria como ‘orientada ao fim’. Não é apenas que possamos ser felizes sobre algo, como um sentimento presente, mas algumas coisas se tornam felizes para nós, se imaginamos que nos trarão felicidade. A felicidade é frequentemente descrita como ‘o que’ buscamos, como objetivo último, ou mesmo como o próprio fim. Classicamente, a felicidade é considerada mais um fim do que um meio (Ahmed, 2010a, p. 33-34).

Embora a formulação da felicidade como fim pareça não se distanciar de uma formulação clássica, como a vida boa aristotélica ou a felicidade do maior número utilitarista, notamos que a expectativa da felicidade leva os indivíduos a uma indeterminação. Tais relações, estabelecidas através de promessas do tipo “se você fizer isso e aquilo a felicidade virá”, são ilustradas pela autora com três dramas típicos: a criança *queer*

vista como objeto de infelicidade dos pais; do imigrante melancólico, cujo objeto de felicidade foi perdido; e das feministas “estraga-prazeres”, que recusam as promessas dos objetos de felicidade. Aos casos avaliados pela autora, podemos acrescentar o neossujeito, afinal, os objetos de felicidade do sucesso, da produtividade e do desempenho estão emaranhados à competição e à gestão empresarial, que, como vimos, são impeditivos da realização da própria felicidade. Seu risco inerente, cola o afeto do medo do fracasso a objetos que circulam e se acumulam com os objetos de felicidade, cercando-os de “objetos de infelicidade”. Por fim, com sua noção da felicidade como ato intencional, Ahmed nos permite indicar que os objetos de felicidade não necessariamente trazem a felicidade, mas a busca por ela como princípio da vida em sociedade reifica, pela repetida circulação de objetos e signos, diferentes experiências sociais negativas.

Considerações finais

O conceito de experiência social negativa, portanto, permite submeter o sofrimento à crítica. Como vimos, não é suficiente a crítica sistêmica da repressão ao sujeito nem a busca por padrões normativos de sua realização pois, a ambos os casos, falta-lhes a compreensão contingente e imanente do sofrimento materializado por ações sociais que moldam a superfície de corpos e dos grupos sociais. Não é possível articular as experiências de produção e compreensão do sofrimento pelas críticas à determinação e à indeterminação, visto que é necessária a explicitação do caráter negativo da experiência social pela estrutura de intencionalidade produzida, não pela condição psíquica do sujeito. Por isso, vimos a realização do sofrimento nas experiências de exposição ao risco e ao fracasso que tipificam sociedades neoliberais e vimos também os casos de melancolia e frustração produzidas pela busca da felicidade. Sem a crítica da felicidade, tal como proporcionada por Sara Ahmed, seria difícil vislumbrar a complexidade do sofrimento, ao mesmo tempo libertador, da feminista estrega-prazeres (*killjoy*) que recusa ser o objeto de felicidade da família. Assim, o sofrimento é uma estrutura social, não uma experiência psíquica. Se fosse o caso, deveríamos recorrer a expedientes psica-

nalíticos na compreensão do sofrimento produzido pela busca frustrada da felicidade, algo mobilizado por Pierre Dardot e Christian Laval em *A nova razão do mundo*. Pode-se concluir, então, que a incursão dos autores nesse campo é sintoma de uma teoria social ainda refém de uma noção subjetivada da experiência afetiva. Mesmo o trabalho de Sara Ahmed, dedicado a uma economia afetiva capaz de localizar as emoções no mundo, não em arranjos psíquicos, não é capaz de oferecer todos os elementos necessários para uma crítica do sofrimento que não recorre em momento algum à psicologização, afinal, mesmo as emoções posicionadas no mundo e moldadas pelas ações sociais, que circulam objetos e signos, suscitam em algum momento o questionamento pela gênese de tais ações. Essa é a razão pela qual mobilizamos a obra de Alfred Schutz, já que, com a fenomenologia social proposta pelo autor, pode-se articular a presença do indivíduo na sociedade, através do conceito de ação social, e da sociedade no indivíduo, através do conceito de compreensão. Esse entrelaçamento de Schutz designa o que compreendemos como experiência social, cuja materialização mundana também é sempre, como nos informa Ahmed, uma realização afetiva. No fim, o sofrimento, assim como outros afetos, é o contorno negativo de corpos e grupos sociais.

Referências

AHMED, S. "Happy Objects". In: GREG, M.; SEIGWORTH, G. J. *The affect theory reader*. Durham: Duke University Press, 2010a. p. 29-51.

AHMED, S. *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM, 2015.

AHMED, S. *La promesa de la felicidad*. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.

AHMED, S. *The Culture Politics of Emotion*. London: Routledge, 2004.

AHMED, S. *The Promise of Happiness*. Durham: Duke University Press, 2010b.

ALVES, P. C. Fenomenologia e Teoria Social. *Civitas*, Porto Alegre, v. 21, n. 1, p. 12-22, 2021.

- ARENDDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015
- BARRET, F. L. *How emotions are made: the secret life of the brain*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2017.
- BLIN, T. Sociologie phénoménologique et ratio mundi (à partir d'Alfred Schutz). *Sociétés*, Paris, n. 53, p. 247-254, 1997.
- BLIN, T. *Phénoménologie sociologie compréhensive*. Paris: L'Harmattan, 1995.
- BUTLER, J. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. London: Routledge, 2006.
- CEFAÏ, D. *Phénoménologie et sciences sociales: Alfred Schutz et la naissance d'une anthropologie philosophique*. Paris: Droz, 1998.
- COX, R. R. *Schutz's theory of relevance: a phenomenological critique*. Boston: Martinus Nijhoff, 1978.
- CULP, J.; SOROKO, L. Normative reconstruction without foundation. *European Journal of Political Theory*, Thousand Oaks, v. 15, n. 2, p. 248-255, 2015.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DEWEY, J. *Logique, théorie de l'enquête*. Paris: PUF, 1967.
- EKMAN, P. An Argument for Basic Emotions. *Cognition and Emotion*, [s. l.], v. 6, n. 3/4, p. 169-200, 1992,
- FERRY, L.; KINGSTON, R. *Bringing the passions back in: the emotions in political philosophy*. Toronto: UBC Press, 2008.
- FOUCAULT, M. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HONNETH, A. *La société du mépris*. Paris: La Découverte, 2006.
- HONNETH, A. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- HUSSERL, E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris: Gallimard, 1976.

HUSSERL, E. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Paris: PUF, 1964.

KRUEGER, J. Maurice Merleau-Ponty. In: SZANTO, T.; HILGE, L. (org.). *The Routledge handbook of phenomenology of emotion* Abingdon, Oxon. New York: Routledge, 2020. p. 197-206.

MACÓN, C. Sentimus Ergo Sumus: El surgimiento del “giro afectivo” y su impacto sobre la filosofía política. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, Buenos Aires, v. 2, n. 6, p. 1-32, 2013.

NOZICK, R. *The Examined Life: philosophical meditations*. New York: Simon and Schuster, 1989.

NUSSBAUM, M. *Upheavals of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

RYLE, G. *The Concept of mind*. New York: Barnes and Noble, 1949.

SAFATLE, V. Em direção a um novo modelo de crítica: as possibilidades de recuperação contemporânea do conceito de patologia social. In: SAFATLE, V.; SILVA JUNIOR, N. da; DUNKER, C. (org.). *Patologias do social: arqueologias do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 7-31.

SAFATLE, V. A transformação da crítica da razão em análise de patologias sociais: o caso Theodor Adorno. *Philosophos*, Samambaia, v. 13, n. 2, p. 117-139, 2008.

SCHAUB, J. (org.). Misdevelopments, pathologies and normative revolutions: normative reconstruction as method of critical theory. *Critical Horizons*, Leiden, v. 16, n. 2, p. 107-130, 2015.

SCHUTZ, A. *Collected papers I: the problem of social reality*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

SCHUTZ, A. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Viena: Springer, 1932.

SCHUTZ, A. *Fenomenologia e relações sociais: coletânea de textos de Alfred Schutz*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SCHUTZ, A. *Le chercheur et le quotidien*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1987.

- SCHUTZ, A. Le problème de l'intersubjectivité transcendantale transcendantale selon Husserl. In: GANDILLAC, M. de. *Husserl: colloque de royaumont*. Paris: Minuit, 1959. p. 81-107.
- SCHUTZ, A. On multiple realities. *Philosophy and Phenomenological Research*, New York, v. 5, n. 4, p. 533-576, 1945. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2102818>. Acesso em: 15 mar. 2023.
- SCHUTZ, A. *Phenomenology of the social world*. Evanston: Northwestern, 1967.
- SCHUTZ, A. Symbol, reality and society. In: BRYSON, L. (org.). *Symbols and society*. New York: Harper, 1955. p. 135-204.
- SCHUTZ, A. The problem of rationality in the social world. *Economica: new series*, London, v. 10, n. 38, p. 130-149, 1943. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2549460?origin=crossre..> Acesso em: 15 mar. 2023.
- SCHUTZ, A.; LUCKMANN, T. *The structures of the life-world*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- SEDGWICK, E. K. *Touching Feelings: affects, pedagogy, performativity*. Durham: Duke University Press, 2003.
- STRAUSS, A. *Miroirs et masques*. Paris: Metailié, 1992.
- SZANTO, T.; HILGE, L. (org.). *The Routledge handbook of phenomenology of emotion Abingdon, Oxon*. New York: Routledge, 2020.
- TELLIER, F. *Alfred Schutz et le projet d'une sociologie phénoménologique*. Paris: PUF, 2003.
- TOMKINS, S. S. *Affect, Imagery, Consciousness: the negative affects*. New York: Springer, 1963. v. 2.
- WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília, DF: Ed. UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004. v. 1.

CRÍTICA E

Parte 2

SUBJETIVIDADE

CAPÍTULO 3

Sensibilidade, imaginação e arte no contexto da experiência da alienação capitalista: aportes a partir de Marx

Vinícius dos Santos

Embora jamais tenha desenvolvido propriamente uma teoria estética – isto é, uma teoria da *aisthesis* (Nunes, 2016, p. 14) –, muitas são as passagens ao longo da obra de Marx que apontam como sua crítica ao modo de vida capitalista tem implicações no entendimento da sensibilidade. Segundo o filósofo, esta opera como mediadora da relação entre o ser humano e o mundo circundante, o que significa dizer que a forma através da qual nos *apropriamos* desse mundo está imbricada na percepção sensorial que temos dele, ao mesmo tempo em que essa mesma sensibilidade encontra-se atravessada por determinações desse mundo.

Com efeito, sabe-se que, para Marx, o índice distintivo do ser humano em relação aos outros seres é o *trabalho* (*Arbeit*), ou seja, sua capacidade de *criar seu próprio mundo*, ainda que sobre a base material, natural, que encontra disponível. A título de exemplo vem a construção

de objetos, ferramentas, utensílios, adereços, obras de arte etc., para não falar de produtos “espirituais”, como teorias científicas, religiões ou sistemas políticos. Sendo assim, essa criação só se torna possível através de uma sensorialidade específica que, caracterizando-nos enquanto espécie, nos permite estabelecer uma relação exclusiva com nosso meio ambiente.

Em outros termos, a sensibilidade revela nosso pertencimento à natureza, ao mesmo tempo em que indica nossa especificidade em relação à mesma. Porém, como, em Marx, toda categoria conceitual só pode ser considerada à luz de um determinado contexto sócio-histórico, quando aborda a sensibilidade, o filósofo busca revelar precisamente o modo pelo qual os sentidos são engendrados a partir de elementos inscritos na cultura e no desenvolvimento das forças produtivas de dada sociedade. Sendo assim, a apreensão sensível se vincula também com o próprio processo de elaboração e tomada de consciência sobre o mundo. Portanto, a forma de nossa relação sensorial com o mundo hoje está, sempre segundo Marx, contaminada pelas determinações sociais próprias ao modo de produção capitalista no qual estamos inseridos. Mais propriamente, isso implica em dizer que sentimos o mundo a partir de uma relação *alienada* (*entfremdet*) dele, porquanto esse mundo não nos *aparece* enquanto produto de nossa criação, como dimensão de envolvimento, mas como uma força hostil, autônoma e independente, do qual apenas nos servimos de maneira pragmática, utilitária e egoísta.

Se é assim, uma série de questões poderiam ser levantadas. Para nosso propósito, dados os limites objetivos deste texto, o foco será jogado em apenas duas: como a sensorialidade forjada nas malhas da alienação social capitalista concorre na formação de uma consciência obnubilada acerca dessa mesma alienação? Logo, como essa sensibilidade estranhada bloqueia nossa própria capacidade de imaginar outras formas de viver e experienciar o mundo? Considero aqui que a sensibilidade é um modo específico de relação ou de apropriação do mundo, como será explicitado na sequência, mas que, por óbvio, não se separa de nossa experiência integral com o mesmo, logo, do modo como também o entendemos. O trânsito entre os textos de Marx que se desenhará a seguir procura indicar algumas pistas para responder a essas questões.

I

A certa altura de uma de suas obras mais destacadas, *O 18 brumário de Luís Bonaparte*, ao analisar as condições de vida dos camponeses franceses – base social de sustentação do caricato sobrinho de Napoleão – à época das revoltas de 1848, Marx assinala o seguinte:

A propriedade parcelária, nessa escravatura sob o capital a que conduz inevitavelmente o seu desenvolvimento, transformou a massa da nação francesa em trogloditas. Dezesseis milhões de camponeses (incluindo mulheres e crianças) vivem em cavernas, uma grande parte das quais apenas têm uma abertura, outra parte, apenas duas, e a mais favorecida apenas três aberturas. As janelas são para uma casa aquilo que os cinco sentidos são para a cabeça (Marx, 2009, p. 328).

Essa citação é ilustrativa do modo como se deve compreender o nexos entre o sensível e a realidade material no pensamento marxiano, consequentemente, como a sensibilidade é afetada pelo fenômeno global da alienação (*Entfremdung*) que atravessa todo o modo de vida capitalista (Santos, 2021). Para tanto, importa inicialmente retomar o momento no qual o filósofo, em *A ideologia alemã*, apresenta pela primeira vez o conceito crucial de *modo de produção da vida*. Trata-se ali de, na contramão da concepção corrente na filosofia alemã pós-hegeliana, que tendia a desvincular a realidade material dos processos de formação da consciência, frisar como o pensamento humano está diretamente relacionado a uma forma específica de produzir e, portanto, de manifestar a vida – ou, o que vem a ser o mesmo, a determinado horizonte existencial e suas possibilidades específicas. Com efeito, nota Marx, para viver

[...] é preciso antes de tudo comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação destas necessidades, a produção da própria vida material, e

de fato este é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, como há milhares de anos, deve ser cumprido todos os dias e todas as horas, simplesmente para manter os homens vivos (Marx; Engels, 1991, p. 39).

Marx observa que essa produção jamais ocorre *ex nihilo*, mas está sempre atrelada à natureza “dos meios de vida já encontrados e que [os indivíduos] têm de reproduzir” (Marx; Engels, 1991, p. 27). Seria equivocado, porém, considerar essa produção apenas em face de sua reprodução física, corpórea.

Trata-se, muito mais, de uma determinada forma de atividade dos indivíduos, determinada forma de manifestar sua vida, determinado modo de vida dos mesmos. Tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com o que produzem, como com o modo como produzem (Marx; Engels, 1991, p. 27-28).

Há subjacente, nas linhas acima, uma tese fundamental. O pensamento dialético, pelo menos desde Hegel, se contrapõe a teses de caráter introspeccionista – como a do *cogito* cartesiano –, assegurando que o ser dos indivíduos está intimamente relacionado à *manifestação objetiva* de sua vida, isto é, à sua *exteriorização* (*Äusserung, Entäusserung*). Não há, de fato, interioridade que não se manifeste exteriormente, imanência (subjética) que não se mostre como transcendência (objetiva), que não *precise* se manifestar exteriormente a fim de se confirmar enquanto tal.

Ora, é essa manifestação que, conforme se observa na passagem destacada anteriormente, delinea as estruturas gerais de um determinado modo de produzir a vida, na medida em que este nasce e torna objetivas, factuais, as disposições subjetivas, histórico-culturais, dos sujeitos. É por isso que, em Marx, a pretensa autonomia das formas de consciência em relação ao mundo material não se sustenta: o mútuo imbricamento de

uma na outra impede uma separação *de fato*, podendo ser compreendido apenas pela lógica dialética da totalidade (Santos, 2021, p. 18).

II

Em resumo, os sentidos atuam como elo primordial do vínculo entre o indivíduo e o mundo enquanto exteriorização objetiva das inclinações subjetivas humanas, como mediadores da dialética entre subjetividade e objetividade advogada por Marx. É o que convém esclarecer agora.

Inspirado na antropologia de Feuerbach, logo, contra toda perspectiva especulativa que considerasse o humano apenas em sua dimensão subjetiva, como alma, consciência etc., ou que a elevasse hierarquicamente acima de nossa facticidade corporal, Marx assevera que o ser humano é um ser objetivo. Isso não significa apenas *ser um corpo*, mas, *ipso facto, padecer*, ou seja, ter necessidades e carências cujas satisfações só podem ocorrer pela incorporação de objetos que estão fora de nós. Dito de outro modo, para Marx, o ser humano é objetivo, pois afeta e é afetado por outros seres, por outros “objetos”.

Nos *Manuscritos de 1844*, o autor assinala que

para o homem em sociedade a efetividade objetiva (*gegenständliche Wirklichkeit*) se torna em toda parte efetividade das forças essenciais humanas (*menschliche Wesenkräfte*) enquanto efetividade humana e, por isso, efetividade de suas *próprias* forças essenciais, todos os objetos tornam-se [a] *objetivação* de si mesmo para ele, objetos que realizam e confirmam sua individualidade enquanto objetos *seus*, isto é, *ele mesmo* torna-se objeto (Marx, 2004, p. 110).

A relação entre o indivíduo humano e os demais membros de sua comunidade, bem como entre eles e o mundo externo é, por conseguinte, uma relação objetiva de afetos em busca de satisfação de suas carências. Conforme já apontado na seção anterior, não apenas somos corpos, mas nossa própria subjetividade se manifesta externamente nos produtos de

nosso trabalho, de nossa ação, de nosso metabolismo com a natureza, na medida em que, agora é preciso ressaltar, esses produtos visam atender exatamente nossas necessidades insuperáveis de conservação – física e espiritual, de reprodução do gênero e afirmação de nossa humanidade.

Assim, estamos inscritos na natureza, mas nosso pertencimento a ela, consequentemente, a forma como ela nos envolve, se dá de modo específico, *humano*. Por isso, tampouco se trata de reduzir o humano, inclusive seu corpo, à dimensão biológica. De fato,

[...] o homem não é apenas ser natural, mas ser natural humano, isto é, ser existente para si mesmo (*fürsichselbstseiendes Wesen*), por isso, ser genérico, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Consequentemente, nem os objetos humanos são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o sentido humano, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade humana, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser humano de modo adequado (Marx, 2004, p. 128).

A “inadequação imediata” da natureza para nós é o que impele o processo de humanização que ocorre pelo trabalho. Se, por exemplo, o animal “produz apenas aquilo de que necessita para si ou sua cria”, limitando-se à particularidade de seu corpo físico imediato, o ser humano “reproduz a natureza inteira” (Marx, 2004, p. 85) – e o faz de modo *livre*. Em outros termos, como já mencionado, o ser humano *cria* e dá *valor* ao mundo que criou. Se o animal “forma apenas segundo a medida e a carência da species à qual pertence”, o humano “sabe produzir segundo a medida de qualquer species, e sabe considerar, por toda a parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza” (Marx, 2004, p. 85).

Destarte, o metabolismo específico entre ser humano e natureza, o trabalho, implica em um processo de assenhramento de nossas objetivações, dos produtos do trabalho que, em última instância, representa um

apoderamento de nós mesmos pela mediação da objetivação materializada no mundo exterior, quer dizer, da *natureza humanizada*. O modo pelo qual sentimos e fruimos o mundo é, por conseguinte, intrínseco a esse encadeamento. “Se o homem é atividade criadora, não poderia deixar de estetizar o mundo”, nota Vásquez, “sem renunciar à sua condição humana” (Vásquez, 2011, p. 45). Contudo, esse processo se dá sempre de modo multifacetado, rica e multiplamente determinado, pois o modo como essa apropriação ocorre depende da natureza específica de cada objeto.

Ao *olho* um objeto se torna diferente do que ao *ouvido*, e o objeto do olho é um outro que o do ouvido. A peculiaridade de cada força essencial é precisamente a sua *essência peculiar*, portanto também o modo peculiar da sua objetivação, do seu *ser vivo objetivo-efetivo* (*gegenständliches wirkliches lebendiges Sein*). Não só no pensar, portanto, mas com *todos* os sentidos o homem é afirmado no mundo objetivo (Marx, 2004, p. 110).

Portanto, é nosso corpo o elemento mediador por excelência na dialética específica entre ser humano e natureza, entre subjetividade e objetividade. Por conseguinte, ele é a base elementar de nosso próprio processo de humanização.

O homem se apropria da sua essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto como um homem total. Cada uma das suas relações humanas com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim todos os órgãos da sua individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, são no seu comportamento objetivo ou no seu comportamento para com o objeto a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade humana (Marx, 2004, p. 108).

Obviamente que, como já assinalado, se a posição de toda categoria, em Marx, é atravessada pela historicidade inerente aos processos hu-

manos, aquele metabolismo, embora *pressuposto* em todas as formas de produção da vida humana, se põe de um modo particular, determinado, em cada época e lugar. “A formação dos cinco sentidos”, observa Marx, “é um trabalho de toda a história do mundo até aqui” (Marx, 2004, p. 110) e, justamente por isso, a sensibilidade humana se manifesta e se apropria do mundo de modo igualmente determinado. Quer dizer, “se, por exemplo, a estrutura física de nossos olhos ou ouvidos permanece inalterada, a visão ou a audição se modificam de acordo com a época, com costumes e perspectivas” (Santos, 2021, p. 70).

A esse elemento sócio-histórico da sensibilidade vem se acrescentar ainda outro. É que o sensível, em Marx, é sensível atravessado pela ação humana, logo, jamais se trata de conceber a sensorialidade a partir de uma posição meramente contemplativa. Em outras palavras, é preciso demarcar que, diferentemente da tese empirista clássica, ou mesmo do “materialismo não-histórico de Feuerbach”, para Marx, os sentidos não são apenas receptáculos que absorvem impressões de um mundo exterior autônomo, de uma natureza perene e independente. Eles são *práticos*, são formas de *apropriação* (*Aneignung*) do mundo; são *práxis*. Tal como as janelas de uma casa permitem a seus moradores se inteirar e se relacionar com o mundo, de modo a se apropriar do que se passa ao seu redor, o mesmo vale para os sentidos humanos. Contemplar, experimentar, sentir, conferir certa “cor” para o mundo que nos envolve é torná-lo familiar, próprio a nós; é, portanto, engajar o conjunto daquilo que se poderia chamar de nosso “ser total”, *tanto quanto* o fazemos – isto é, com a mesma legitimidade – quando essa apropriação se dá pelo pensamento, por exemplo, ou numa ação utilitária (Vásquez, 2011, p. 48).

Essa questão fica mais nítida quando Marx critica a concepção de sensibilidade adotada por Feuerbach.

A ‘concepção’ feuerbachiana do mundo sensível limita-se, de um lado, à simples contemplação deste último e, de outro lado, ao simples sentimento; ele diz ‘o homem’ ao invés de dizer os ‘homens históricos reais’. ‘O homem’ é na realidade ‘o alemão’. [...]. Ele não percebe que o mundo sensível que o envolve não é algo dado imediatamente por toda a

eternidade, uma coisa sempre igual a si mesma, mas sim o produto da indústria e do estado da sociedade [...]. Mesmo os objetos da mais simples ‘certeza sensível’ são dados a Feuerbach apenas através do desenvolvimento social, da indústria e do intercâmbio comercial. Sabe-se que a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para nossas zonas pelo *comércio*, há alguns séculos apenas, e foi, portanto, tão somente *através* dessa ação de uma determinada sociedade em uma época determinada que foi dada à ‘certeza sensível’ de Feuerbach (Marx; Engels, 1991, p. 66-67).

Quer dizer, mesmo aquilo que é dado de modo mais imediato à percepção revela a *práxis* histórica humana, o processo de humanização da natureza e, por isso mesmo, concorre na forma como nossos sentidos são capazes de capturar esse mundo. Na primeira tese sobre Feuerbach, Marx, inaugurando uma forma nova de materialismo, apontava justamente que o “principal defeito de todo materialismo até aqui (incluído o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, só é apreendido sob a forma de *objeto ou de intuição*, mas não como *atividade humana sensível*, como *práxis*, não subjetivamente” (Marx; Engels, 1991, p. 11).

Desse modo, torna-se proibitivo considerar os sentidos reduzidos a sua dimensão natural, imediatamente dada.

O especificamente *humano* neles é uma criação do próprio ser humano. Conforme o mundo da natureza se torna humanizado – mostrando as marcas da atividade humana, – também os sentidos, relacionados com objetos cada vez mais afetados pelo homem, tornam-se especificamente humanos e cada vez mais refinados (Mészáros, 2010, p. 184).

III

Disso se segue uma íntima relação entre a estrutura social na qual os indivíduos produzem sua vida, logo, interação entre si e com o mundo, e o modo como os sentidos mediam essa relação – ou seja, como eles informam modos de perceber e conceber o próprio mundo. É nesse ponto que o conceito de alienação (*Entfremdung*) se revela fundamental. Se somos seres objetivos, se precisamos de objetos que estão fora de nós, a alienação representa a impossibilidade prática de nos apropriarmos desses objetos do mundo na medida de nossas necessidades – ainda que esses objetos sejam exteriorizações nossas, produtos de nosso trabalho. Pelo contrário, tornamo-nos objetos dessas exteriorizações tornadas sujeitos. Com efeito, segundo Marx, o modo de produção capitalista representa o apogeu de um desenvolvimento histórico atravessado por uma patologia específica, a cisão crescente entre produtores e produtos do trabalho, que, dentre outras coisas, impede nosso reconhecimento no mundo que nós mesmos produzimos, e formata seres “sem-objeto” (*gegenstandlos*), seres desobjetivados, *indivíduos abstratos*.

Em última análise, essa cisão representa uma clivagem na relação do ser humano consigo mesmo, posto que tais exteriorizações nada mais são, segundo Marx, do que as manifestações de nossas “forças essenciais” em um dado momento histórico. Estar alienado de si mesmo é lidar consigo e com o mundo circundante a partir de uma determinação externa, alheia – qual seja, o capital e seu anverso necessário, a propriedade privada dos meios de produção – que faz o ser humano perceber o mundo como uma *coisa*, e não como meio de pertencimento e envolvimento necessários, expressão, confirmação de nossa humanidade.

Assim, se toda a estrutura social na qual interagimos entre nós e com o mundo é moldada a partir do imperativo de reprodução do capital, a forma como concebemos e nos apropriamos do mundo está inevitavelmente permeada pela lógica da apropriação privada, utilitarista, do mundo. Logo, também de nós mesmos.

A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais
que um objeto somente é nosso objeto se o temos, portanto,

quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, usado. [...] O lugar de todos os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do ter (Marx, 2004, p. 108).

Em resumo, a alienação, ou estranhamento (*Entfremdung*), bloqueia justamente uma apropriação social plena do mundo, rica, multidimensional, na medida em que o empobrecimento de nossas necessidades reduz a sensibilidade ao utilitarismo mais tacanho. Consequentemente, os próprios indivíduos encontram-se incapazes de se apropriar de sua vida – serem sujeitos de sua própria história, inclusive no âmbito privado –, de suas necessidades e desejos humanos. O império da propriedade privada, diz Marx, forma uma sensibilidade rudimentar, mutilada, embrutecida, que informa a apreensão subjetiva estranhada do mundo: “assim como a música desperta primeiramente o sentido musical do homem, [...] para o ouvido não musical a mais bela música não tem nenhum sentido, é nenhum objeto, pois o meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais” (Marx, 2004, p. 110). Ora, ocorre que o indivíduo “carente, cheio de preocupações”, isto é, o trabalhador, cujo tempo de vida encontra-se integralmente dedicado à luta pela sobrevivência, “não tem nenhum sentido para o mais belo espetáculo” (Marx, 2004, p. 110). Portanto, tem também uma experiência esvaziada da corporeidade, de suas carências e de sua sensibilidade, implicando também em um modo depauperado e embrutecido de perceber os outros indivíduos (Marx, 2004, p. 85-86, grifo do autor).

Em parte, este estranhamento se mostra na medida em que produz, por um lado, o refinamento das carências e dos seus meios; por outro, a degradação brutal, a completa simplicidade rude abstrata da carência; ou melhor, apenas produziu-se novamente a si na sua significação contrária. Mesmo a carência de ar livre deixa de ser, para o trabalhador, carência; o homem retorna à caverna, que está agora, porém,

infectada pelo mefítico [ar] pestilento da civilização, e que ele apenas habita muito *precarientemente* [...]. Luz, ar etc., a mais elementar limpeza *animal* cessam de ser, para o homem, uma carência. A *imundície*, esta corrupção, apodrecimento do homem, o *fluxo de esgoto* (isto compreendido à risca) da civilização torna-se para ele um *elemento vital*. O completo abandono *não natural*, a natureza apodrecida, tornam-se seu *elemento vital*. Nenhum de seus sentidos existe mais, não apenas em seu modo humano, mas também não num modo não humano, por isto mesmo nem sequer num modo animal. [...] [Isto quer dizer] não apenas que o homem deixa de ter quaisquer carências humanas, [mas que] mesmo as carências *animais* desaparecem. O irlandês apenas conhece a carência do *comer* e efetivamente [conhece a necessidade] do *comer batatas* e, naturalmente, apenas *batatas Lumpers*, a pior espécie de batatas (Marx, 2004, p. 140).

IV

Na experiência desumanizante da alienação capitalista, a sensibilidade encontra-se empobrecida, reduzida à percepção do mundo em critérios de mera utilidade. “Para o *homem faminto* não existe a *forma humana* da comida, mas somente a sua *existência abstrata como alimento* [...]; o *comerciante* de minerais vê apenas o *valor mercantil*, mas não a *beleza* e a natureza peculiar do mineral; ele não tem *sentido mineralógico* algum” (Marx, 2004, p. 110, grifo nosso).

Mas, se o ser humano é um ser *integral*, que “se apropria de sua essência” como “homem total” (Marx, 2004, p. 108), é evidente a correlação existente entre seus sentidos e suas demais faculdades, inclusive, o raciocínio, a consciência. Como esclarece Mészáros, são as interconexões dos sentidos entre si e com as demais capacidades humanas “que tornam possível o sentido da beleza” (Mészáros, 2010, p. 185), através do qual, como dito anteriormente, o ser humano cria seu mundo e seus modos de consciência, isto é, se humaniza.

Assim, não apenas a sensibilidade mutilada pela alienação capitalista representa um esfacelamento das potencialidades humanas, como ela também afeta a forma pela qual moldamos nossa concepção de mundo. Quer dizer, as experiências estranhadas da corporeidade, das próprias necessidades e da sensibilidade, evidentemente impõem uma incontornável deformação também na forma pela qual o indivíduo pode entender e elaborar sua situação e a de seu mundo, também podendo conceber estratégias para sua eventual transformação. Crescentemente engolfados no pântano de uma realidade hostil, fruto da radicalização da lógica capitalista representada pelo neoliberalismo (Santos, 2021), parece-nos cada vez mais difícil transcender nossa facticidade histórica e superar a “barreira invisível” que nos confina ao “realismo capitalista” (Fisher, 2023, p. 33) em direção a novas formas de vida e de pensamento. Dito de outro modo, a sensibilidade tosca promovida pela concepção pragmática e utilitarista através da qual vemos nosso mundo, a natureza e, por conseguinte, nós mesmos, parece concorrer de modo decisivo na formação de um indivíduo incapaz de *imaginar* um outro modo de sentir e experienciar o mundo, de produzir sua própria vida, isto é, comprometendo, desde o âmago, sua própria liberdade.

Em suas *Cartas para a educação estética*, Friedrich Schiller explicava que a faculdade que permite ao ser humano “ser aquilo que ele deve ser”, ou seja, *ser livre*, é precisamente a imaginação. “Nas asas da imaginação”, dizia o filósofo, “o homem abandona os limites estreitos do presente, em que o encerra a mera animalidade, para empenhar-se por um futuro ilimitado” (Schiller, 2002, p. 121). Contudo, vivemos a escalada de uma sociedade *espetacularizada*, na qual, porém, de modo mais perverso do que na era do capitalismo industrial analisado por Guy Débord, transitamos entre imagens fragmentárias, fugazes, simulacros do real (Santos, 2021, p. 130-131). Essas imagens são continuamente despejadas sobre seres tornados crescentemente passivos e estritamente contemplativos (Lukács, 2003, p. 204), o que, dentre outras coisas, resulta na mitigação quase que absoluta de nosso caráter criativo.

Resta, então, um questionamento óbvio: é possível nos desvencilharmos dessas amarras? Sim, na medida em que a supressão de nossa

imaginação – ou a captura dela para fins capitalistas – jamais é completa, tal como bem nota Herbert Marcuse.

Em *Eros e civilização*, Marcuse exaltava a metapsicologia de Freud por “reinvestir os direitos da imaginação (*Phantasia*)” (Marcuse, 1986, p. 128)¹. Isso porque, segundo a teoria freudiana, a imaginação permitiria ao indivíduo reconciliar-se com sua integridade psíquica, inexoravelmente desfeita pela emergência do princípio de realidade e consequente assunção do ego². Assim, oriunda da estrutura mais arcaica de nossa psique, a imaginação, de acordo com Freud, representaria a sobrevivência da unidade psíquica original, desfeita pela emergência do *principium individuationis*. Portanto, embora reprimida pelo ego, jamais deixaria de “retornar” – como, de resto, os conteúdos inconscientes de modo geral –, por exemplo, e acima de tudo, pela sublimação artística.

Entretanto, não é apenas no registro dessa sobrevivência do passado que a imaginação opera e sobre a qual se sustenta, ela também possui seu valor de verdade quando *projeta o futuro*. Como esclarece Marcuse, “as formas de liberdade que invoca pretendem emancipar a *realidade* histórica. Na sua recusa em aceitar como finais as limitações impostas à liberdade e à felicidade pelo princípio de realidade, na sua recusa em esquecer o que *pode ser*, reside a função crítica da fantasia” (Marcuse, 1986, p. 132)³.

¹ O diagnóstico é o mesmo feito por André Breton: “Ao que parece, foi um puro acaso que recentemente trouxe à luz uma parte do mundo intelectual, a meu ver, a mais importante, e da qual se afetava não querer saber. Agradeça-se isso às descobertas de Freud. Com a fé nestas descobertas desenha-se afinal uma corrente de opinião, graças à qual o explorador humano poderá levar mais longe suas investigações, pois que autorizado a não ter só em conta as realidades sumárias. Talvez esteja a imaginação a ponto de retomar seus direitos” (Breton, 1985, p. 40).

² “A fantasia desempenha uma função das mais decisivas na estrutura mental total: liga as mais profundas camadas do inconsciente aos mais elevados produtos da consciência (arte), o sonho com a realidade; preserva os arquétipos do gênero, as perpétuas mas reprimidas ideias da memória coletiva e individual, as imagens tabu da liberdade” (Marcuse, 1986, p. 126).

³ Nessa mesma linha, André Breton, no primeiro manifesto surrealista, já anunciava: “Reduzir a imaginação à servidão, fosse mesmo o caso de ganhar o que vulgarmente se chama a felicidade, é rejeitar o que haja, no fundo, de suprema justiça. Só a imaginação

A nosso ver, é justamente a função crítica da fantasia, ou da imaginação, que se trata de fazer emergir. Diante de sua redução aos estreitos limites da lógica capitalista, uma reabilitação da imaginação, desde o aprimoramento de uma nova sensibilidade, se põe como tarefa urgente, tanto quanto a concepção de uma nova racionalidade social. Para Marx (2004, p. 109, grifo nosso), com efeito, a superação do estranhamento histórico, da lógica da propriedade privada capitalista, representaria, em última instância, “a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos”, isto é, a efetivação de nossa *liberdade*. Nesse ponto, o filósofo aproxima-se da intuição do já mencionado Schiller, para quem a libertação humana das condições inumanas também exigia “uma revolução total em toda sua maneira de sentir” (Schiller, 2002, p. 135), quer dizer, uma “educação estética” que permitisse ao ser humano superar a época em que, fadado a apenas sofrer a “coação da necessidade”, o mundo lhe aparece como destino (Schiller, 2002, p. 119)⁴.

E, se essa (re)educação estética também se alinha no horizonte emancipatório reclamado por Marx (Mészáros, 2010, p. 191), assim como sugeria Schiller, é a *arte* quem pode prioritariamente desempenhar essa tarefa, despertando novos sentidos, ampliando nossa autoconsciência sobre nós e sobre o mundo e, assim, deflacionar o estranhamento e abrir novos horizontes para nossa existência.

me dá contas do que pode ser, e é bastante para suspender por um instante a interdição do terrível” (Breton, 1985, p. 35).

- ⁴ “O homem, como sabemos, não é exclusivamente matéria nem exclusivamente espírito. A beleza, portanto, enquanto consumação de sua humanidade, não pode ser exclusiva e meramente vida, como quiseram observadores argutos que se ativeram excessivamente ao testemunho da experiência e para onde também gostaria de rebaixá-la o gosto de época; nem pode ser mera forma, como julgaram sábios especulativos, demasiado distantes da experiência, e artistas filosofantes, que se deixaram conduzir em excesso pelas necessidades da arte para explicá-la: ela é objeto comum de ambos os impulsos, ou seja, do impulso lúdico. Este nome é plenamente justificado pela linguagem corrente, que costuma chamar jogo tudo aquilo que, não sendo subjetiva nem objetivamente contingente, ainda assim não constrange nem interior nem exteriormente. Se o espírito encontra, ao intuir o belo, um feliz meio-termo entre a lei e a necessidade, é justamente porque se divide entre os dois, furtando-se à coerção de um e de outro” (Schiller, 2002, p. 78-79).

Para Marx, a arte, enquanto produto mais elevado do nosso espírito, representa a consagração em nível mais elevado de todas as nossas potencialidades humanas. Trata-se, com efeito, de “uma atividade ao mesmo tempo *autorreveladora e autoplasmadora do homem*” (Konder, 2009, p. 162), meio privilegiado através do qual nossa sensibilidade se aprimora, se enriquece, se humaniza. Como aponta Leandro Konder, é possível afirmar que

[...] as fugas e cantatas de Bach, o Requiem de Mozart e os quartetos de Beethoven, por exemplo, trouxeram aos homens um conhecimento mais aprofundado das potencialidades de seus respectivos ouvidos e, com isso, contribuíram para o desenvolvimento de uma audição especificamente humana (Konder, 2009, p. 162).

Isso significa dizer que a arte é um modo de ação, uma práxis, que ao despertar nossos sentidos, ao enriquecê-los e humanizá-los, ajuda-nos também a compreender a nós mesmos e ao mundo que, ao fim e ao cabo, é nossa construção.

Como Marx e Engels observaram há muito tempo, a arte é uma forma de consciência social – uma forma peculiar de consciência social, que tem o potencial de despertar nas pessoas tocadas por ela um impulso para transformar criativamente as condições opressivas que as cercam. A arte pode funcionar como sensibilizadora e catalisadora, impelindo as pessoas a se envolverem em movimentos organizados que buscam provocar mudanças sociais radicais. A arte é especial por sua capacidade de influenciar tanto sentimentos como conhecimento (Davis, 2017, p. 166)⁵.

⁵ Ainda Davis: “A arte progressista pode ajudar as pessoas a aprender não apenas sobre as forças objetivas em ação na sociedade em que vivem, mas também sobre o caráter

Claro que o autoconhecimento que a arte proporciona não ocorre sobre as mesmas bases daquele tipo de conhecimento engendrado, por exemplo, pela filosofia e pela ciência (Konder, 2009, p. 163-164), cujos conteúdos são formados por conceitos e leis universais. A obra de arte também exprime o universal, o *real*, mas o faz através de sua singularidade (Vásquez, 2011, p. 108-109). Assim, se, por um lado, ela pode ser enquadrada dentro das formas de consciência que perfazem a “superestrutura ideológica” de uma sociedade, por outro, mister é constatar sua autonomia relativa, que, como bem indica Marcuse, se manifesta na forma artística (Marcuse, 1977, p. 21). Por isso, o realismo que Marx privilegia em arte não poderia ser confundido com um preguiçoso exercício de mimesis, porquanto o próprio da arte é exatamente ser um espaço de liberdade e criação, de autonomia – daí, inclusive, o estreito vínculo entre sensibilidade e imaginação⁶. Como explica Vásquez (2011, p. 100):

Quando o artista entra em contato com a realidade, não a toma para copiá-la, mas, sim, para se apropriar dela, convertendo-a em suporte de uma significação humana. Apropriar-se esteticamente da realidade é integrá-la num mundo humano; fazer com que perca sua realidade em si, transformá-la até fazer dela uma realidade humanizada. O que, em nome do realismo, se limita a copiar ou a imitar o real não é nem realismo, nem arte. O verdadeiro realis-

intensamente social de suas vidas interiores. Em última análise, ela pode incitar as pessoas no sentido da emancipação social” (Davis, 2017, p. 166).

⁶ Eis o motivo pelo qual Walter Benjamin, por exemplo, à diferença de Lukács, poderia saudar o surrealismo por cultivar, de maneira inédita, um conceito radical de liberdade, incontornável para qualquer pensamento acerca das possibilidades de emancipação humana (Benjamin, 2012).

mo é sempre transformação do real e criação de uma nova realidade^{7,8}.

Contudo, o artista, tanto quanto qualquer outro indivíduo, não está descolado das determinações próprias de sua época, logo, dos constrangimentos e das contradições inerentes ao nosso modo de viver, como aqueles apontados ao longo deste texto acerca da alienação e da percepção embrutecida do mundo que ela promove⁹. Por exemplo, embora possa ter a sensibilidade a florada para alguma forma de manifestação estética, o artista também é um trabalhador. É também produtor de um valor de troca, isto é, a venda de seu produto artístico é a fonte de seu sustento e, portanto, é igualmente uma condição de possibilidade de criação de novas obras. Assim, encontra-se, também ele, submetido às amarras da mercantilização da arte promovidas pela indústria cultural (Adorno; Horkheimer, 2006).

De fato, a arte, tornada entretenimento pelo mercado, precisa ser vendável. Para tanto, como explicam os autores da *Dialética do esclarecimento*, ela deve ser esvaziada de um conteúdo revelador da riqueza de nossos sentidos humanizados, porquanto a fruição artística requer sem-

⁷ “A arte empenha-se na percepção de mundo que aliena os indivíduos e sua atuação funcionais na sociedade - está comprometida numa emancipação da sensibilidade, da imaginação e da razão em todas as esferas da subjetividade e da objetividade. A transformação estética torna-se um veículo de reconhecimento e acusação. Entretanto, essa realização pressupõe um grau de autonomia que desvia a arte do poder mistificador do dado concreto e a liberta para a expressão de sua própria verdade. Enquanto o homem e a natureza não existirem numa sociedade livre, as suas potencialidades reprimidas e distorcidas só podem ser representadas numa forma *alienante*. O mundo da arte é o de outro *Princípio de Realidade*, de alienação - e só como alienação é que a arte cumpre uma função *cognitiva*: comunica verdades não comunicáveis noutra linguagem, *contradiz*” (Marcuse, 1977, p. 22).

⁸ É o que, na visão de Marx, torna um autor como Shakespeare exemplar, na medida em que soube exprimir de modo ímpar as contradições inerentes aos dramas humanos (Marx, 2011, p. 100 *apud* Lukács, 2016, p. 206).

⁹ “Na criação artística, manifestam-se íntima e indestrutivelmente mesclados elementos de raízes psicológicas e elementos de raízes sociais, mesmo porque não existe uma psicologia individual em que não estejam presentes fatores sociais e não existe um status social ao qual não corresponda um estado de espírito, um determinado quadro psicológico próprio” (Konder, 2009, p. 161).

pre um comprometimento, um engajamento daquele que aprecia a obra de arte e se permite deixar sensibilizar por ela. Para isso, é preciso não apenas uma iniciação ao próprio domínio da arte, mas, igualmente, é preciso tempo disponível. Em um mundo atravessado por uma lógica utilitarista, no qual todos estamos convocados à produtividade permanente, sem a qual nossa própria sobrevivência encontra-se ameaçada, tal fruição torna-se privilégio de poucos. Em consonância com essa dinâmica acelerada e pragmática da existência, a indústria cultural esvazia o potencial crítico da arte – crítico, inclusive, das parcas condições de gozo estético para a maioria da população – e, tornando-a entretenimento, promove formas esteticamente repetitivas e homogêneas, conteúdos de assimilação imediata e sem esforços, produzidos sob os auspícios da velha consigna bíblica: “Nada de novo sob o sol”.

Ora, resta nítido como a arte capturada pela lógica mercantil da indústria cultural, ainda mais reforçada em tempos de capitalismo neoliberal, tende a reforçar o rebaixamento e o empobrecimento de nossa sensibilidade, comprometendo sua função de promoção de autoconhecimento e vedando nossas possibilidades de conceber e imaginar outras potências e modos de produzir a vida virtualmente inscritos na realidade humana presente.

No entanto, como dito, a repressão de nossa liberdade imaginativa por aquilo que, em termos freudianos, se convencionou chamar de “princípio de realidade” – isto é, as exigências de sobrevivência em um estado determinado pela alienação social e reforçado pelo rebaixamento da arte ao entretenimento – jamais é definitiva. Aquilo que é recalçado sempre se manifesta novamente, seja no plano individual, seja no plano do gênero humano. Assim, mesmo eivado pelas contradições de seu tempo, o artista é aquele indivíduo capaz de, inclusive sem intenção explícita ou consciente, encontrar brechas na dominação estrutural do capital e no atolamento na areia movediça do “realismo capitalista”. A título de ilustração, tome-se o que ocorreu no gênero musical *blues*, conforme explica Angela Davis (2017, p. 167):

De todas as formas de arte historicamente associadas à cultura afro-americana, a música atuou como a principal catalisadora no despertar da consciência social da comunidade. Durante o período da escravidão, as pessoas negras foram vítimas de uma estratégia deliberada de genocídio cultural, que proibiu praticamente todos os costumes africanos, com exceção da música. Se escravas e escravos receberam permissão para cantar enquanto labutavam nos campos e para incorporar a música em seus rituais religiosos, isso se deu porque a escravocracia não conseguiu apreender a função social da música em geral e, em particular, seu papel central em todos os aspectos da vida na sociedade africana ocidental. Em consequência disso, o povo negro foi capaz de criar com sua música uma comunidade estética de resistência que, por sua vez, encorajou e nutriu uma comunidade política de luta ativa pela liberdade.

De fato, o trabalho de Davis (1999) revela que, por trás da aparência de simplicidade estética formal¹⁰ e de um lirismo calcado em temas como amor, sexo e relações afetivas em geral – logo, aparentemente apartados de uma dimensão política –, o *blues* criou um sentido de comunidade para a *black working-class* no período imediatamente posterior ao fim da escravidão nos Estados Unidos.

¹⁰ Na verdade, há toda uma série de questões formais do *blues* que não se limitam ao estabelecimento de um parâmetro estético peculiar, mas que denotam também questões políticas subjacentes. Por exemplo, a conformação de sua célula fundamental, a chamada *blue note*, que, tensionando a escala diatônica tradicional, pode ser lida como “uma resistência étnica”, uma “recusa do negro de aderir estritamente à tonalidade europeia” (Muggiati, 1995, p. 12), valendo-se, para isso, de uma sobreposição da escala pentatônica africana sobre aquela. A execução vocal, cuja raiz remete à “tradição do *griot* africano, uma espécie de mistura de menestrel medieval e do cantor de sinagoga, um músico que através da voz exercia uma função social e até religiosa nas tribos da costa ocidental da África, de onde vieram os escravos para a América” (Muggiati, 1995, p. 11). No caso das cantoras, sua performance ainda revelava a necessidade de combater o privilégio conferido aos homens em terrenos como o amor, o desejo sexual e o trabalho (Davis, 1999).

A filósofa elenca, em particular no *blues* cantado por mulheres, uma série de elementos que ajudam a compreender esse fenômeno. Por exemplo, influenciado pelos *spirituals*, uma das manifestações musicais religiosas dos escravizados africanos, o *blues* consolida o uso de estrofes em um esquema A-A-B que, através da dinâmica de repetição de versos, facilita a fixação de valores, aspirações e mesmo de conhecimentos necessários à luta pela libertação contra as condições de vida de então¹¹.

Em outra seara, embora lidasse com temas “privados”, mesmo um tema como a sexualidade, por exemplo, pouco era tratado em termos exclusivamente individuais. Pelo contrário: embora narrasse a experiência do ou da compositora e/ou intérprete, o sexo era preferencialmente “representado como uma experiência compartilhada que é socialmente produzida” (Davis, 1999, p. 91).

É importante ressaltar, neste momento, que não se trata de sujeitar a arte a uma dimensão política qualquer, tampouco, substituir a segunda pela primeira. Com efeito, o que torna a arte capaz de colaborar no processo de emancipação da alienação capitalista, sua dimensão política – em sentido lato – é sua legalidade própria, aquilo que Marcuse denominou de “dimensão estética”.

O potencial político da arte baseia-se apenas na sua própria dimensão estética. A sua relação com a *práxis* é inexoravelmente indireta, mediatizada e frustrante. Quanto mais imediatamente política for a obra de arte, mais ela reduz o poder de afastamento e os objetivos radicais e transcendentais de mudança. Neste sentido, pode haver mais potencial subversivo na poesia de Baudelaire e de Rimbaud que nas peças didáticas de Brecht (Marcuse, 1977, p. 14).

¹¹ Por exemplo, ainda no período da escravidão – portanto, anterior ao surgimento efetivo do *blues*, que ocorre após a abolição –, “a música religiosa da comunidade escrava representava papéis reais e instrumentais na operação da Underground Railroad e na organização de insurreições antiescravagistas” (Davis, 2017, p. 168). A transmissão desses conhecimentos práticos se dava, no melhor estilo da oralidade, pela incorporação através da repetição de versos que ensinavam, dentre outras coisas, rotas de fuga para os escravos.

É o mesmo que observa Davis acerca do universo do *blues*, quando nota que “uma canção de amor”, por exemplo, “pode ser progressista se incorporar certa sensibilidade em relação à vida de mulheres e homens da classe trabalhadora” (Davis, 2017, p. 166).

Enfim, trata-se fundamentalmente de compreender que, ao concorrer para o aprimoramento dos sentidos – o que, portanto, deveria ser a maior missão do artista –, logo, também por sua possibilidade intrínseca de fornecer novas possibilidades de perceber o mundo e imaginar novos modos de vivê-lo, a arte torna-se o *locus* privilegiado de resistência à hegemonia da visão pragmática e utilitária do mundo, preparada por séculos pelo capitalismo e consagrada em sua atual fase neoliberal – culturalmente identificada como “pós-moderna” –, cujos efeitos deletérios vão desde a dificuldade em nos visualizarmos como parte da natureza, como pertencentes a ela e por ela envolvidos – portanto, responsáveis por ela, na medida em que ela é natureza humanizada –, passando pela forma insensível, violenta física e simbolicamente, que atravessa grande parte de nossas relações sociais e interpessoais hodiernamente até a completa submissão de nossa existência na prisão do tempo presente, no sofrimento como destino, o que, finalmente, conduz crescentemente ao desencanto, ao adoecimento, à perda do sentido da vida. Numa palavra, à nossa *desumanização*.

Referências

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- BENJAMIN, W. O surrealismo. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. 8. ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 21-36.
- BRETON, A. *Manifestos do surrealismo*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DAVIS, A. *Blues legacies and black feminism*. New York: Vintage Books, 1999.
- DAVIS, A. *Mulheres, cultura e política*. São Paulo: Boitempo, 2017.

FISHER, M. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2023.

KONDER, L. *Marxismo e alienação: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, G. *Marx e Engels como historiadores da literatura*. São Paulo: Boitempo, 2016.

MARCUSE, H. *A dimensão estética*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

MARCUSE, H. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Madision: LTC, 1986.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, K. O 18 brumário de Luís Bonaparte. In: MARX, K. *A revolução antes da revolução*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009. v. 2, p. 199-336.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. 8. ed. São Paulo: Hucitec, 1991.

MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MUGGIATI, R. *Blues: da lama à fama*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 1995.

NUNES, B. *Introdução à filosofia da arte*. São Paulo: Loyola, 2016.

SANTOS, V. dos. *O indivíduo abstrato: subjetividade e estranhamento em Marx: breve ensaio de filosofia marxista*. Jundiaí: Paco Editorial, 2021.

SCHILLER, F. *A educação estética do homem: numa série de cartas*. 4. ed. São Paulo: Iluminuras, 2002.

VÁSQUEZ, A. S. *As ideias estéticas de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

CAPÍTULO 4

Ética e ontologia política na contemporaneidade: uma reflexão fenomenológica sobre o sujeito da vida democrática à luz da experiência vivida

Eloisa Benvenuti de Andrade

A tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é na verdade regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é criar um verdadeiro estado de emergência (Benjamin, 2006, p. 486, tradução nossa).

Meu comentário a respeito da relação entre ética e ontologia política na contemporaneidade articula dois pontos – que são convergentes entre si –, os quais acredito poderem qualificar esse debate na esteira de alguns trabalhos importantes, especialmente da fenomenologia existen-

cial francesa, para a análise da realidade atual. E que realidade é essa? A saber, a introjeção de uma nova governança de vida, por meio do desenvolvimento do projeto capitalista enquanto neoliberalismo, projeto esse atrelado aos valores morais do cristianismo – enquanto institucionalização da fé em modelo específico – e a resiliência do fascismo enquanto método estratégico. Para tanto, inicialmente, destaco o conceito de “experiência vivida” trabalhado no âmbito da fenomenologia existencial francesa.

Assim como Simone de Beauvoir intitula o segundo volume de *O segundo sexo* (1949) como “A experiência vivida”, dando ênfase a esse conceito, Frantz Fanon, filósofo e psiquiatra oriundo da colônia francesa da Martinica, dois anos após a publicação de Beauvoir, escreve um ensaio que será disponibilizado como livro em 1952, intitulado *Pele negra, máscaras brancas*, cujo capítulo 5, de suma importância, de acordo com o próprio autor, intitula-se “A experiência vivida do negro”. Desse modo, tal como o movimento filosófico de Beauvoir para pensar o gênero e a condição da mulher, Fanon parte da perspectiva da “experiência vivida” para refletir sobre a condição de ser negro na configuração colonial, a partir da dimensão da experiência vivida do negro, que, segundo Fanon, conduz – o negro – a um “desvio existencial” (Fanon, 2008, p. 30).

Embora seja fato consumado que o termo “*l’expérience vécue*” tenha sido introduzido no repertório francês por Merleau-Ponty, especula-se que a origem do uso e a entrada desse termo na fenomenologia existencial de Beauvoir e Fanon seja também tributário da obra do escritor e ativista negro norte-americano por direitos civis Richard Wright¹, que publica, em 1945, o relato autobiográfico *Black boy – infância e juventude de um negro americano*. Beauvoir faz referência direta a *Black boy* no segundo volume de *O segundo sexo* ao escrever que os negros que foram da África para a França também conheciam, “em si mesmos como exteriormente”, dificuldades análogas às que encontravam as mulheres (Beauvoir, 1970b, p. 467). Já Fanon cita o escritor diversas vezes em *Pele negra, máscaras brancas*, texto em que relata inclusive um encontro de Wright e Beauvoir (Fanon, 2008, p. 156).

¹ Wright nasceu no Mississippi em 1908, entretanto, passa a maior parte de sua vida em Paris, onde faleceu em 1960.

Como Beauvoir, a interlocução de Fanon se dá também com Sartre – que prefaciou seu livro *Os condenados da terra*, de 1961. No entanto, no texto de 1952, Sartre é criticado por Fanon pelo negligente tratamento dado à experiência vivida no conjunto do seu pensamento (Fanon, 2008). Outro interlocutor de Fanon é Merleau-Ponty, de quem foi aluno ao chegar na França e referência filosófica para construir sua fenomenologia conduzida pela análise do trauma psíquico colonial. É, no rastro de conceitos fundamentais, desse conjunto de pensamento, como sujeito, corpo, liberdade, alteridade e experiência vivida, que me cabe expor como a fenomenologia pode tematizar o interior do debate ético e ontológico da vida política atual.

Tal como Beauvoir, que atenta que “não se nasce mulher, [mas] torna-se mulher” por uma relação (Beauvoir, 1970a, p. 9), Fanon diz em seu texto que aquilo que se chama negro trata-se de uma experiência do colonialismo que tem como pilar intrínseco a ele a experiência do racismo. Portanto, para Fanon (2008), não se nasce negro, torna-se negro na sociedade colonial, ao passo que as práticas racistas revelam uma essencialização perversa do negro, o que, por fim, funda uma relação mítica do preto (2008). Para Fanon (2008, p. 26), “o olhar universal do humanismo exclui o negro e o conduz a uma ‘zona de não-ser’”, em que sua única possibilidade de existência será enquanto brutalizado e animalizado pelo olhar vigilante do branco, que o aprisiona na sociedade colonial e não o permite elaborar seu esquema corporal (Fanon, 2008). Sendo assim, esse olhar o impossibilita de ver a si próprio, e a essa impossibilidade de reconhecimento do sujeito negro, Fanon chama de alienação colonial. Por ela, a existência do negro enquanto sujeito está condenada à presença do sujeito branco colonizador (Fanon, 2008). Dessa maneira, para que o negro exista, é necessário vestir-lhe as máscaras brancas em todas as dimensões de sua experiência vivida, ou seja, na linguagem, na sexualidade, nos costumes, e na cultura – é necessário que ele exista em “terceira pessoa” (Fanon, 2008).

Por essa via, meu comentário a respeito da relação entre ética – enquanto dimensão concreta dada pela “experiência vivida” – e ontologia política – enquanto dimensão abstrata dada por meio da redução oriun-

da de um discurso sobre o Ser e sobre o mundo – articula os dois pontos supracitados: 1) a introjeção de uma nova governança de vida por meio do desenvolvimento do projeto capitalista enquanto neoliberalismo; 2) o atrelamento dos valores morais do cristianismo fundamentalista e do método fascista ao modo de vida neoliberal.

O primeiro ponto refere-se à operação da racionalidade neoliberal e sua dimensão antidemocrática através da implantação de dispositivos políticos liberais por meios legais, e o segundo trata-se da crescente presença ideológica do fundamentalismo cristão, que assim como o primeiro ponto levantado, representa uma nova governança de si que aniquila qualquer tipo de possibilidade de potência emancipatória de si, quer dizer, retira do indivíduo e do sujeito o horizonte de um projeto de igualdade, de um projeto de liberdade visando a emancipação humana, de justiça e progresso sociais.

Sobre esses dois pontos, portanto, convergentes, existe apenas uma diferença no segundo – enraizado na ética protestante – que tem em seu aspecto embrionário, de imediato, a pronta aceitação em esvaziar qualquer projeto ou projeção de potência emancipatória, e isso de forma consentida ideologicamente. Tais pontos atingem a todos enquanto sociedade, pois redefinem o debate público com uma desvantagem para o progresso social à medida que o sujeito é atomizado e tudo se torna da ordem do individual, por meio de uma estratégia de esvaziamento das mediações de si em nome de uma governança irrestrita de si mesmo.

São dois pontos que são um só e que se projetam de forma regressiva num solo já herdado de desigualdades, como as de raça, as de gênero e as de classe; problemas esses anteriores a essa nova forma de controle da população pela reatualização da acumulação primitiva, por meio do agenciamento das subjetividades que esgota a vida política e o próprio conceito de sociedade. Essas desigualdades amplificam a regressão empírica que representa esses nós de desigualdades, cujas imagens podem ser expressadas como violência.

Para a análise de ambos os pontos, é importante observar seu atrelamento com as políticas de Estado e sua capacidade de subjetivação e sujeição que reverberam no efeito colonizador, não limitado a um território,

mas aos próprios modos de vida e também dos corpos que as expressam. Isso quer dizer, pela redefinição do debate agora alocado na violência e na coerção do outro pelo modo de vida, onde o indivíduo assume para si uma coerção maior em nome do poder, pois o fato é que tal violência não é uma qualquer, é uma ultraviolência que tem uma mediação concreta na realidade e, portanto, não abstrata, que tem como característica ser uma violência preferencial, manifestada por meio das desigualdades supracitadas.

Em última instância, de um ponto de vista fenomenológico, o problemático na vida política da sociedade contemporânea, calcada no modelo de democracia liberal, é o sentido que damos à ideia de *sujeito*, que parece ser algo como o “eu consciente menos alguma coisa” e, nesse caso, a coisa, é o corpo. Existe um estranhamento sempre presente, apesar da minha consciência, que denuncia a expressão de uma abertura concreta que sedimenta um único campo no qual é possível o reconhecimento, quase sempre de um eu absoluto e universal, tributário apenas de uma natureza, também absoluta e universal. E o problema é: que estranhamento é esse? Dessa sedimentação provém o sentido negativo e problemático da *democracia liberal* enquanto uma *situação/ou experiência*, que, por sua vez, expressa o que chamamos, quando atrelada à ideia de sociedade, no sentido *stricto sensu*, de cultura. Esta cristaliza a sociedade enquanto sociedade civil dominada pelo *Estado* e pelo *Mercado*, que orienta os direitos fundamentais da família, a pedagogia das escolas, a organização das comunidades e regula as instituições não econômicas, sendo todos esses setores pilares fundamentais para as sociedades democráticas. Observa-se, portanto, que a ideologia do *mercado* é a mesma de lugares não produtivos, como escolas, universidades e igrejas.

Então, se hoje existe um estranhamento quanto ao funcionamento da vida em sociedade, podemos nos perguntar: como ele é e para quem ele existe? Quem é o sujeito – de direito – que sente e que sofre esse estranhamento? Como diz Merleau-Ponty a respeito das “Meditações” de Descartes: quem é o eu que medita? (Merleau-Ponty, 2006). Em última instância, quem de fato participa dessa sociedade – democrática em modelo de democracia liberal representativa – e pode viver nela e modificá-la?

Quem tem o interesse de modificá-la? Parece-me que a resposta por um esforço ético a essas questões trazem algumas ambiguidades, na medida em que a vida política passa tanto pelo ganho de privilégios, como pela perda de direitos, expressando, desse modo, uma ontologia não indireta, mas negativa. Em que medida a crise da sociedade contemporânea é a crise do que historicamente se considera como sujeito ou como o humano na democracia liberal? Qual a relação possível entre as funções das instituições pré-moldadas e, como diria Foucault, de uma existência ética?

Nas ruas, antes e após a pandemia mundial da covid-19 é possível aferir o que o filósofo camaronês Achille Mbembe chama de “necropolítica” e sua íntima relação com o neoliberalismo. No atual estágio do capitalismo, é possível ver ser produzida uma população que não vai ser absorvida pelo trabalho e que precisa ser gerida: são as centenas de pessoas em situação de rua, os corpos não identificados nos necrotérios, os corpos mal ou não armazenados nos cemitérios. Disso emerge o “necroestado”, responsável pela organização e gestão da morte, no qual parte dos indivíduos que constituem a população não são reconhecidos enquanto sujeitos. Sua característica é a gestão da sobrevida e o que, por sua vez, é produzido por ela, lugar em que a sentença de Mbembe, ao entoar Elias Canetti em seu texto *Necropolítica*, se faz real e aparece em seu sentido mais radical, tributária de uma certa ambiguidade: “O grau mais baixo da sobrevivência é matar” (Mbembe, 2016, p. 142). Contudo, afinal, qual o sujeito de tal premissa?

Dessa situação, acredito, é impelido um certo alargamento do diagnóstico foucaultiano acerca do modelo neoliberal enquanto partido: por um lado, a liberdade dos sujeitos, e por outro, a luta pela soberania. Mas tem mais coisa aí: um limite na análise do qual os sociólogos franceses Dardot e Laval não se furtaram e que, em conjunto com a obra de Mbembe, nos traz um incômodo mais profundo. Pois, essa cisão, que se regula de forma mais complexa, na verdade, parece atravessar ao menos três camadas: a disciplinar (das instituições), a biopolítica (dos corpos) e a necropolítica (da gestão da morte).

Para Dardot e Laval, existe um limite de análise acerca da real dimensão do neoliberalismo, pois ele viabiliza os meios para se manter por

tendências autoritárias e absolutistas operando uma desativação do jogo democrático (Dardot; Laval, 2016). Dessa forma, os direitos concebidos para a construção da cidadania irrestrita – portanto, não regulada – e historicamente construídos, “como consequência da democracia política, como a proteção social, a igualdade e a universalidade, são questionados pela concepção consumista do serviço público” (Dardot; Laval, 2016, p. 1) por um sujeito para o qual a sociedade não deve nada (Dardot; Laval, 2016, p. 374).

Diante disso, o mercado não é mais o ambiente natural no qual o objeto mercador circula. É um processo regulado que utiliza motivações psicológicas e competências específicas (Dardot; Laval, 2016, p. 139), que tem no quadro jurídico a compensação da incerteza inerente à situação do indivíduo dentro de uma ordem espontânea, tal como a ordem do mercado (Dardot; Laval, 2016, p. 175). Daí a importância da ação coercitiva do Estado na sociedade civil ao cuidar da punição das infrações cometidas contra as regras de conduta: “garantir a segurança dos agentes econômicos é a verdadeira justificação do monopólio do uso da coerção que se encontra nas mãos do Estado” (Dardot; Laval, 2016, p. 175).

Conforme Dardot e Laval, disso se sucede a originalidade do neoliberalismo: a criação de um conjunto de regras jurídicas que definem não apenas um novo regime de acumulação, mas uma nova ideia de sociedade. Para os sociólogos, o capitalismo não é um modo de produção econômico cuja lógica segue uma lei natural, mas um complexo econômico-jurídico que admite uma multiplicidade de formas concretas. Dessa forma, é possível, por meio dos mecanismos jurídicos, ressignificar o sistema capitalista de modo a conformá-lo à sociedade da lógica neoliberal. Paralelo a isso, temos o efeito do neoliberalismo na produção da subjetividade contemporânea, ou seja, do modo de vida em que o neoliberalismo não é apenas um novo regime de acumulação de capital, ele é responsável pela criação de novos tipos de relações sociais que modela uma nova forma de existência (Dardot; Laval, 2016, p. 14). Ordena, assim, as relações sociais segundo o modelo do mercado e obriga a justificar desigualdades cada vez mais obscenas que mudam o indivíduo, o qual é solicitado a conceber a si mesmo e a se comportar como a empresa de si mesmo (Dardot; Laval, 2016, p. 14-15).

Nesse contexto, Dardot e Laval (2016, p. 325) lembram quando Margaret Thatcher (1981) expressou o objetivo de produzir um novo sujeito ao afirmar que “A economia é o método. O objetivo é mudar a alma”. Em outra de suas máximas, em uma entrevista histórica no ano de 1987, a ex-primeira ministra afirma que “Essa coisa de sociedade não existe, existem indivíduos, pessoas e famílias”, concluindo-se, portanto, que existe o que se compreende como mulher, como homem e aqueles que potencialmente atendem a formação da família. Todo o resto é perversidade impeditiva do capitalismo popular, é corpo subalterno.

Diante disso, de forma um pouco abrupta, talvez seja possível inferir o uso dos dispositivos coloniais da racionalidade neoliberal germinada pelo liberalismo, enquanto ele próprio, um projeto colonial, expressa um duplo problema: a colonização dos territórios e, conseqüentemente, dos corpos. O que nos interessa aqui, aquém de atentar para a problemática da racionalidade neoliberal como forma de sujeição e subjetivação moral, é desmembrar um pouco do que foi feito deste “outro”, do colonizado.

Para Fanon, como dito de início, em *Pele negra, máscaras brancas*, “o olhar universal do humanismo exclui o negro, o conduz a uma ‘zona de não-ser’” (Fanon, 2008, p. 26), em que sua única possibilidade de existência será enquanto brutalizado e animalizado pelo olhar vigilante do branco que o aprisiona na sociedade colonial e não o permite elaborar seu esquema corporal (Fanon, 2008). Sendo assim, tal olhar, o impossibilita de ver a si próprio, e a essa impossibilidade de reconhecimento do sujeito negro, Fanon chama de alienação colonial. Por ela, a existência do negro enquanto sujeito está condenada a presença do sujeito branco colonizador (Fanon, 2008). Sendo assim, para que o negro exista, lhe foi necessário vestir as máscaras brancas em todas as dimensões de sua experiência vivida, ou seja, na linguagem, na sexualidade, nos costumes, e na cultura, dessa forma existindo em terceira pessoa (Fanon, 2008). Nesse sentido, a raça é, portanto, para Fanon, uma invenção do colonialismo e está agregada à experiência histórica dele, sendo necessária a investigação da experiência de sofrimento e das conseqüências dessa experiência traumatizante da psique do *ser* corpo racializado.

Nessa esteira, pode ser considerado aqueles que estão perdendo seus direitos sem nenhuma condição de exercer deveres no cárcere, no necrotério, na calçada, no albergue, na escola sucateada, nos hospitais precarizados, quer dizer, aqueles cujos corpos são racializados? Quem está sendo exterminado, tendo o direito à terra, à casa, à história, negados? Como ser o empresário de sucesso? Ou mesmo a identidade exótica? Como ser autenticamente o único responsável por si mesmo? Como ser empático, solidário, democrático?

A ideia de sujeito, que atenta Fanon, trata-se de uma conquista racializada. E, a essa construção, atribui-se a escravidão como condição do humanismo europeu que se pretende universal, “o colonialismo – como regime de verdade totalizante – não se configuraria como a exceção ou a antítese ao humanismo, mas, sim como expressão de sua plena efetivação” (Faustino, 2018, p. 156). Todavia, funda-se um “complexo inato” (Fanon, 2008, p. 108) no sujeito negro do qual é necessário buscar a emancipação.

Por essa reflexão crítica, Fanon oferta uma perspectiva de liberdade, reabilitada também no pensamento de Simone de Beauvoir. Para Fanon, a liberdade é o “que há de mais humano no homem” (Fanon, 2008, p. 184), e sua ideia na história do pensamento ocidental não abarca o preto, pelo contrário, a saída da condição do preto enquanto outro abalaria toda a estrutura do pensamento edificada desde a modernidade.

Já Simone de Beauvoir parte de uma premissa convergente, a de que a mulher é o Outro, pois ela “determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (Beauvoir, 1970a, p. 10). Assim, a mulher se conhece e se escolhe, não tal como existe para si, mas tal qual o homem a define, seu ser-para-os-homens é um dos elementos essenciais de sua condição concreta (Beauvoir, 1970a, p. 81-177). A sujeição da mulher à espécie e os limites de suas capacidades individuais são fatos de extrema importância – o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo.

A condição de vassalagem, segundo Beauvoir, reside no fato de que não é permitido à mulher fazer o que quer que seja e, assim, é através do narcisismo, do amor e da religião que ela expressa seu ser, mas nisso não

há autenticidade, pois ela não é ainda senhora de si. Por isso, é fundamental que à mulher seja garantida a liberdade, para que, enfim como sujeito, ela possa retornar à instância ética do concreto e se indagar “o que posso me tornar?”, sem que seja necessário enfrentar a questão ontológica abstrata “o que é uma mulher?”, pois a liberdade não é absoluta, é construída em sociedade.

Seguindo novamente com Fanon, o lugar do negro é o de coisa inessencial, enquanto um outro que se representa por um outro de si (Fanon, 2008, p. 122), enquanto o homem branco europeu representa o lugar da razão e, por conseguinte, o humano. Para o autor, eis aí uma clássica mistificação promovida pela cultura ocidental e encampada pelo pensamento francês: o sujeito reduzido à razão, que conduz, por sua vez, o branco à expressão universal do ser humano. Sendo uma mistificação, se inventa o que se chama “negro” a partir da consequência da imaginação colonial. Tal invenção o condena então a se reconhecer na “situação” colonial, que o torna o objeto e que implica em consequências objetivas (Fanon, 2008, p. 84) e subjetivas (Fanon, 2008, p. 74) observadas na experiência vivida de ser negro, mas que também conduz o branco à alienação de sua humanidade. Diz Fanon:

[...] e os indivíduos deixam de se reconhecer mutuamente como reciprocamente humanos para ver a si e ao outro por meio da lente distorcida do colonialismo. A fantasmagórica e hierárquica contraposição binária entre Branco x Negro é assumida por ambos como identidades fixas e essenciais, moldando de forma empobrecedora a percepção de si e do mundo (Faustino, 2018, p. 154).

Desse modo, “tanto a pretensa europeização da razão ou do sujeito, quanto a objetificação reificada do negro – ou não branco/ocidental/europeu –, são expressões deste mesmo processo de racialização” (Faustino, 2018, p. 154). Por isso, Fanon oferece uma crítica tanto à ontologia, como à epistemologia da filosofia francesa, trazendo, como Beauvoir, a dimensão social e histórica para se pensar a *situação* existencial, a partir do concreto, de *ser no mundo* dentro de suas especificidades em que emerge o

que se chama humano e sujeito. Para tanto, propõe como método a “sociogenia” (Fanon, 2008, p. 28) para pensar o narcisismo promovido pela alienação colonial, que faz com que o sujeito não apareça enquanto corpo, e que a humanidade, dessa forma, seja definida em absoluto por meio do processo civilizatório que forja estruturas sociais, tais como a religião, o Estado, a própria cultura e desumaniza o *outro* do humano, que só existe enquanto corpo, que tem doado a ele uma essência, o irracional a ser domesticado. Fanon (2008, p. 120) escreve: “[...] a meu irracional, opunham o racional. A meu racional, o ‘verdadeiro racional’. Eu sempre recomeçava um jogo previamente perdido”. Pela sociogenia, Fanon quer atentar então que, ao contrário dos processos bioquímicos, a sociedade, “não escapa à influência humana. É pelo homem que a Sociedade chega ao ser” e, sendo assim, o “prognóstico está nas mãos daqueles que quiserem sacudir as raízes contaminadas do edifício” (Fanon, 2008, p. 28).

A proposta de Fanon, diante dessa dialética levada às últimas consequências, será a de libertar a humanidade, pois, pela liberdade, tanto opressor como oprimido de fato se tornarão humanos. Para isso, é importante para Fanon que se discuta essa ontologia de forma historicizada, para que seja possível a desalienação, a identificação da zona de não-ser na qual vários indivíduos foram alocados e, enfim, a emancipação humana. Sua preocupação, tal como posta pelo existencialismo e pela fenomenologia francesa contemporânea, é pensar o Ser numa perspectiva existencial e, assim, tal como Beauvoir, por uma radical análise ética da condição dos diversos indivíduos no mundo. O filósofo jamaicano Lewis R. Gordon escreve em seu prefácio a *Pele negra, máscaras brancas* sobre a importância do diagnóstico fanoniano:

A liberdade requer um mundo de outros. Mas o que acontece quando os outros não nos oferecem reconhecimento? Um dos desafios instigantes de Fanon para o mundo moderno aparece aqui. Na maioria das discussões sobre racismo e colonialismo, há uma crítica da alteridade, da possibilidade de tornar-se o Outro. Fanon, entretanto, argumenta que o racismo força um grupo de pessoas a sair da relação dialética entre o Eu e o Outro, uma relação que é a base da vida éti-

ca. A consequência é que quase tudo é permitido contra tais pessoas, e, como a violenta história do racismo e da escravidão revela, tal licença é frequentemente aceita com um zelo sádico. A luta contra o racismo anti-negro não é, portanto, contra ser o Outro. É uma luta para entrar na dialética do Eu e do Outro (Fanon, 2008, p. 16).

Desse modo, a própria condição enquanto indivíduo no mundo é uma condição específica à medida que sua particularidade é atravessada antes pela essência da raça atribuída de forma compulsória e perversa. Na dialética do Eu e do Outro, o que está posto ao racializado é ser o outro do outro, o outro de si mesmo, ele existe no âmbito da falta. Nesse sentido, para Fanon, o colonialismo coloca uma realidade distinta da sociedade burguesa tradicional o que faz com que, na colônia, a dialética esteja inviabilizada. Diz Fanon (2008, p. 180): “Há, na base da dialética hegeliana, uma reciprocidade absoluta que precisa ser colocada em evidência”. No entanto, é importante destacar que essa posição será revista em seus outros escritos, em que a reciprocidade da dialética não sofrerá interdição e a reestruturação do mundo pela práxis tornará possível superar os efeitos da colonização e do colonialismo por meio da ação revolucionária.

O fato é que o diagnóstico é que a raça é um simulacro que traz perversidade ao corpo racializado e foi produzida para significar exclusão, embrutecimento e degradação: um corpo de exploração (Fanon, 2008, p. 40). Não sendo um ser, um sujeito, o negro tem sua humanidade negada, e nos processos sociais seu corpo é um corpo de exclusão marcado como “alvo preferido do Estado” (Maia, 2018, p. 1) e do seu aparato coercitivo.

Eis aqui um ponto fundamental de diferença com o diagnóstico de Dardot e Laval acerca da racionalidade neoliberal. Para eles, a emergência dessa “diferença” – o não branco – não mostra saída alguma à medida que o neoliberalismo busca explorá-la, fazendo da diferença *marketing*, neutralizando politicamente sua expressão e integrando-a ao mercado por dispositivos sutis. Mas será mesmo? Na sociedade democrática que estamos construindo, o mercado não irá se sobressair aos corpos? Ou caminhará mais numa perspectiva de cidadania regulada? Ou de fato são

estratégias locais de mitigação de qualquer projeto civilizatório para encampar a violência concreta? Violência essa sustentada pela oportuna convergência entre a racionalidade do neoliberalismo e o moralismo do fundamentalismo cristão para a governança de si? A violência da ideologia fundamentalista, embutida contra os indivíduos anteriormente citados, atrelada ao Estado e cuja política criminaliza a possibilidade de expressão vital e autêntica, atinge particularmente as mulheres negras e o feminino. Isso acaba por impor uma cultura moralista contra o aborto, legisla sobre o corpo da mulher, a condena ao trabalho doméstico e à maternidade solitária – seja pelo abandono social ou pelo genocídio da juventude negra –, a condena pela política de abstinência sexual, que responsabiliza as mulheres e naturaliza o estupro e o abuso, pelo salário inferior, pelo medo, pela impossibilidade de se reconhecer e se autorreferenciar. Há uma ambiguidade sutil entre o que é tomado como produto exótico no neoliberalismo e o que é assimilado enquanto diferença na democracia liberal. No Brasil, mulheres negras foram as que mais morreram de covid-19 em relação a qualquer grupo na base do mercado de trabalho².

Bem-sucedidos os dispositivos coloniais, como diz Fanon, tudo se refere ao branco, e a negação do outro passa a ser estruturante para a sobrevivência do “Um” – o não subalternizado, o não racializado, o não desumanizado, aquele cuja existência é reconhecida como ser humano. Pessoas negras morreram quase duas vezes mais de covid-19 do que pessoas brancas no Itaim Bibi – bairro nobre de SP – em 2021. Pinheiros, bairro de classe média alta, com pouca privação, possuiu 64,5 vezes mais leitos de unidades de terapia intensiva (UTIs) do que São Miguel Paulista, distrito do extremo leste de São Paulo, local de alta privação e alta demanda de pessoas em situação de vulnerabilidade³. No Brasil, como resultado das eleições de 2018, em 2019 apenas 15% das mulheres estavam no legislativo, e em 2022 apenas 17,7%. As mulheres negras passaram de 17% para

² Ver: <https://jornal.usp.br/ciencias/mulheres-negras-tem-maior-mortalidade-por-covid-19-do-que-restante-da-populacao/>.

³ Ver: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/09/13/populacao-negra-morreu-17-vezes-a-mais-de-covid-19-do-que-populacao-branca-no-itaim-bibi-em-2021-diz-pesquisa.ghtml>.

apenas 32%; tínhamos 1 mulher indígena em 2018 e 4 em 2022, enquanto, nesse mesmo ano, apenas duas representantes trans⁴.

O fato é que a grande maioria das mulheres estão sustentando exclusivamente sozinhas suas casas. Desse modo, se existe luta constante por representatividade e melhores condições para as mulheres, essa mesma reivindicação denuncia a ultraviolência cotidiana e sistemática, principalmente às mulheres negras e pessoas trans, cuja maior bandeira ainda é manterem-se vivas⁵. Parece que o *marketing* do identitarismo no capital não chega para essas pessoas, tampouco qualquer dispositivo que vise neutralizar politicamente esses corpos. Pelo contrário, o que se busca é o extermínio literal, mais que o extermínio da “alma”, é a extinção de corpos e da própria ideia de sociedade para determinados indivíduos.

Então, se falarmos em vida em sociedade na democracia liberal, quem está incluído e quem está excluído da vida política e da constituição das instituições? Quem é tomado como sujeito por ela? Quem participa efetivamente delas? Quem a construiu e tem responsabilidade sobre elas? Quais formas de vida contemplamos e estão contempladas? Do que depende a autonomia e identidade de um sujeito? Quem é o humano? Qual experiência vivida que conta?

Parece que há algo ainda mais perverso na racionalidade neoliberal, no empresário de si mesmo, que se não desvelado, não garantirá nem a saída da crise da sociedade, nem a construção da vida democrática, e ficaremos na ordem do espanto.

Concluindo, é nesse sentido que destaco a importância da análise fenomenológica existencial por meio do pensamento de Simone de Beauvoir e Frantz Fanon, principalmente pelo sentido ético dado pelos autores às ideias de liberdade e alteridade que tematizam de forma inédita o conceito de experiência vivida, muito caro à fenomenologia. Fanon e Beauvoir demarcam um ponto crucial para a perspectiva fenomenológica existencial: a diferença entre o relato da experiência própria do sujeito e

⁴ Ver: <https://www.camara.leg.br/noticias/911406-bancada-feminina-aumenta-18-e-tem-2-representantes-trans/>.

⁵ Ver: <https://oglobo.globo.com/brasil/noticia/2023/01/brasil-e-o-pais-que-mais-mata-pessoas-trans-pelo-14o-ano-consecutivo-diz-relatorio.ghtml>.

a possibilidade do indivíduo de buscar por uma experiência autêntica enquanto sujeito. Como conclui Beauvoir na primeira parte de *O segundo sexo*, intitulada “Fatos e mitos”, acerca da misoginia empreendida pela história, enquanto outro, a mulher é também “outra e não ela mesma, outra e não o que dela é esperado” (Beauvoir, 1970a, p. 242). Desse modo, Beauvoir traz a questão do gênero como uma especificidade da experiência da mulher no mundo, experiência que está calcada na alienação da sua concretude, e ela aparece então como o outro do homem, como falta a si mesma e enquanto indivíduo na história. Por meio da questão da racialização e da alienação colonial, Fanon mostra que a auto-universalização do sujeito enquanto branco racializa o outro, fazendo com que o negro se reconheça como um não semelhante a si mesmo e experiencie um desvio existencial. Tal processo de essencialização atribuído ao indivíduo de cor negra torna-o não representante do gênero humano, pois a universalidade humana compreendida à luz do racismo antinegro e narcisismo colonial restringe a categoria de humano ao branco, europeu e ocidental. Tais experiências revelam o mundo imaginário do conhecimento e conceitos fundamentais alicerçados por ele – liberdade, alteridade, corpo, experiência, política etc. – como construídos à luz de um humanismo seletivo que provoca consequências tanto sociais, como ontológicas e epistêmicas. É preciso, portanto, avaliar o valor mítico presente nos discursos sobre o mundo, levado a cabo na história, na filosofia e muitas vezes na própria fenomenologia, que estaria ainda no âmbito da abstração do concreto, o que impede a tarefa primeira de retornar às coisas mesmas, expor as contradições e revelar e incluir as convergências e diferenças do mundo da vida.

Referências

BEAUVOIR, S. *O Segundo Sexo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970a. v. 1.

BEAUVOIR, S. *O Segundo Sexo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970b. v. 2.

BENJAMIN, W. Sul concetto di storia. In: BENJAMIN, W. *Opere completa VII, Scritti 1938-1940*: a cura di Enrico Ganni e Hellmut Riediger. Torino: Ed. Giulio Einaudi, 2006.

DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.

FAUSTINO, D. Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. *SER Social*, Brasília, DF, v. 20, n. 42, p. 148-163, 2018.

MAIA, I. Crítica da crítica da Razão Negra. *LavraPalavra*, [s. l.], 18 dez. 2018. Disponível em: https://lavrpalavra.com/2018/12/18/critica-da-critica-da-razao-negra/#_ftn4. Acesso em: 13 mar. 2023.

MBEMBE, A. *A Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, A. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 122-151, 2016.

MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CRÍTICA E SOCIEDADE

Parte 3

CAPÍTULO 5

O que é criticado quando se critica a pobreza? Em busca dos sentidos de uma experiência social negativa

Hélio Alexandre da Silva

A função da teoria crítica torna-se clara se o teórico e a sua atividade específica são considerados em unidade dinâmica com a classe dominada, de tal modo que a exposição das contradições sociais não seja meramente uma expressão da situação histórica concreta, mas também um fator que estimula e que transforma (Horkheimer, 1975, p. 144).

Introdução

O objeto central deste capítulo é iniciar uma análise dos sentidos da pobreza tomada enquanto experiência social negativa e um fenômeno

social multidimensional¹. Mais especificamente, trata-se de explorar uma tensão que pode ser exposta nos seguintes termos: a multidimensionalidade da pobreza convive com uma tendência cristalizada em torno de um movimento predominante de aproximação entre *pobreza e mínimo*. Pretendo apresentar índices dessa cristalização – os quais estão presentes em parte dos trabalhos mais influentes que investigam a pobreza –, o que permitirá explorar a hipótese segundo a qual a compressão desse fenômeno social tem se sedimentado em torno de horizontes que limitam a crítica social. Assim, na parte final, pretendo apresentar as linhas gerais de argumentos, ainda iniciais, que buscam mostrar que a naturalização da compreensão da pobreza a partir de uma relação íntima com o mínimo tem sido traduzida nos termos de um rebaixamento da crítica. Pensar a pobreza nesses termos é um passo na direção de considerar as complexidades das dinâmicas sociais de onde ela emerge, mas é também uma forma de perseguir um dos aspectos mais comuns do pensamento crítico – ao menos desde Hegel, embora autores como Foucault² afirmem que esse aspecto já aparecia em Kant –, que é a necessidade de se construir uma análise e compreensão das tendências do tempo presente.

Desde já, é preciso destacar que “a maneira pela qual a pobreza é habitualmente definida pelas ciências sociais e a imagem dela que predomina na sociedade se influenciam reciprocamente” (Rego; Pinzani, 2013, p. 27), por isso analisar algumas formulações teóricas acerca desse fenômeno social é um modo de compreender como a “imagem social da pobreza” tem sido traduzida por um conjunto relevante de análises produzidas pelas *poverty theories*. Contudo, a análise proposta aqui deve ser vista como um esforço de consideração de dimensões, por assim dizer, objetivas da pobreza, isto é, trata-se de uma abordagem que pretende apresentar indícios que abririam caminho para uma consideração teórica capaz de mobilizar um sentido de pobreza mais crítico. No entanto, e isso é fundamental, será preciso também se perguntar pelos obstáculos que

¹ Trabalhos como *Mulheres negras, pobreza e racismo* (2021), de Maria Cristina de Souza e *Pobreza e Cidadania* (2013), de Vera da Silva Telles são testemunhos da ampliação dessa multidimensionalidade.

² Ver *Qu'est-ce que les Lumières?* (Foucault 1994).

impedem que ainda prevaleça um sentido sistematicamente articulado com o mínimo, embora os conflitos e contradições que compõem as dinâmicas concretas da estrutura social ofereçam condições para uma compreensão mais crítica da pobreza. Essa dimensão, por assim dizer, mais subjetiva, isto é, que se pergunta pelos obstáculos que impedem que os sofrimentos causados pelos diversos níveis de pobreza abram caminho para a construção, particularmente entre as pessoas pobres, de uma auto-compreensão capaz de contribuir para a construção de um sentido mais crítico acerca desse fenômeno social, ainda é algo a ser investigado e que, infelizmente, não poderei apresentar aqui³.

Vale destacar ainda, a título introdutório, que em seu discurso de posse no Instituto de Pesquisa Social, em 1931, Max Horkheimer lembrava que estavam superadas, no pensamento crítico em particular, considerações segundo as quais o trabalho filosófico devesse se distanciar da “pesquisa particular”. O desenvolvimento das ciências, as humanas inclusive, já teria feito com que a “contínua interpenetração e desenvolvimento dialéticos entre teoria filosófica e a prática da ciência particular” tivesse se tornado um horizonte incontornável para o trabalho crítico. Nesse sentido, a filosofia social⁴ “deve estar em condições de solicitar e animar as pesquisas particulares”, mas deve também, ao mesmo tempo, “ser suficientemente aberta para se deixar [...] influenciar e transformar pelo progresso dos estudos concretos” (Horkheimer, 1999, p. 128). Essa é uma forma de apresentar o espírito mais amplo que guiará este capítulo.

O pano de fundo de um fenômeno social

Para lidar com o problema propriamente dito, é preciso destacar que a industrialização crescente que marcou o início do capitalismo foi

³ Para uma apresentação inicial dessa dimensão do problema, ver, *Sufrimento social como dimensão da pobreza* (2022).

⁴ Para uma consideração do social a partir de uma abordagem que reúna, a um só tempo, uma visada filosófica e um horizonte crítico ao capitalismo, vale conferir “Uma abordagem filosófica do capitalismo é possível? Limites e possibilidades de renovação da Filosofia Social contemporânea” (Pereira, 2018).

decisiva para que “os trabalhadores fossem assimilados aos pobres”. As condições de moradia, de saúde, a família numerosa, traços comportamentais e a aparência física foram alguns dos elementos que rapidamente tornaram indistinguíveis pobres e trabalhadores⁵ (Geremek, 1997, p. 233). Nesse sentido, ao apresentar algumas consequências trazidas pelo capitalismo nascente, Marx destaca, em seus *Manuscritos econômicos filosóficos*, que os níveis salariais praticados tendem a ser sempre muito baixos proporcionalmente à riqueza produzida. Por isso, habitualmente, o salário de um trabalhador é “compatível com a simples humanidade”, de modo que sua vida torna-se semelhante a uma “existência animal”⁶ (Marx, 2004, p. 24). Isso faz com que, no mais das vezes, ele seja tratado como simples “animal de trabalho” ou mesmo como “besta reduzida às mais estritas necessidades corporais” (Marx, 2004, p. 31).

A razão pela qual apresento essas observações é menos porque elas servem como ponto de partida para pôr em debate elementos de antropologia filosófica ou uma concepção específica de vida boa, e mais porque elas ajudam a construir intuições capazes de ilustrar a tendência comum, presente nas chamadas *poverty theories*, de simbiose negativa entre pobreza e mínimo. Tal proximidade pode ser associada àquele tipo de experiência que Marx chamou de “existência animal”. Essa forma de vida não apenas reduz trabalhadoras e trabalhadores a meros animais de trabalho, nos termos de Marx, como também elege como fim, praticamente exclusivo, a busca pela garantia de necessidades corporais e de sobrevivência imediata. Tem-se aqui um exemplo do movimento de aproximação teórica entre trabalhador(a) e pobre, mas também entre pobreza e mínimo.

Essas aproximações ganham maior relevância na medida em que se consideram alguns resultados apresentados por recentes pesquisas sobre os níveis atuais de riqueza social. O ano de 2019 testemunhou, de acordo com

⁵ Aqui convém ressaltar que “a pobreza como fenômeno de massa” surge apenas com o fim do período medieval e a transição para as sociedades capitalistas, em que as “estruturas agrárias” cederam espaço para estruturas “industriais” (Geremek, 1997, p. 11).

⁶ Uma elaboração recente sobre os contornos mais estruturantes dessa reflexão, em Marx e em parte do marxismo, pode ser encontrada em *O indivíduo abstrato: subjetividade e estranhamento em Marx* (Santos, 2021, p. 47).

o *Relatório Global* produzido pelo *Credit Suisse Research Institute*, um nível recorde da riqueza mundial⁷. Mais precisamente, o relatório afirma que “A riqueza global aumentou 2,6% [em 2019] e atingiu US\$ 360 trilhões, enquanto a riqueza por adulto bateu um novo recorde de US\$ 70.850, ficando 1,2% acima do nível observado em meados de 2018” (Crédit Suisse, 2020, p. 2). Esses dados tornam-se mais decisivos quando aproximados às observações trazidas pelo trabalho recente de Thomas Piketty. De acordo com o economista francês, o período que abrange 1980 e 2020 mostra um crescimento das desigualdades, capitaneado por uma “ideologia neoproprietarista particularmente radical” (Piketty, 2020, p. 32)⁸. Se, na média dos países ricos, houve um acréscimo no poder de compra dos pobres, das classes médias e dos ricos, é, no entanto, notável a desigualdade desse crescimento. Em números: os 50% mais pobres tiveram um crescimento do poder de compra na ordem de algo que varia entre 60 e 120%; ao mesmo tempo, o 1% mais rico experimentou um crescimento de algo entre 80 e 240%. Ainda que o intervalo da estimativa careça de precisão (60-120; 80-240), é possível afirmar que “as desigualdades da distribuição mundial de rendimentos diminuíram entre o baixo e o médio, porém cresceram entre o médio e o alto”. Esse cenário pode ser corroborado na medida em que Piketty (2020) mostra que, entre 1980 e 2018, os 50% mais pobres captaram 12% do crescimento, ao passo que o 1% do topo social acumulou 27% do crescimento produzido no mesmo período. Vale lembrar que ancorar-se nos resultados de trabalhos como esses não é apenas uma forma de evitar deslocar a análise para um “cenário imaginário” ou projetar idealmente um determinado estado de coisas desejável. Mais do que isso, eles permitem apontar para potenciais que podem iluminar, de modo mais concreto e preciso, o problema que nos ocupa.

⁷ A previsão é que esse crescimento bata novos recordes: “Projeta-se que a riqueza global aumentará 27% nos próximos cinco anos, chegando a US\$ 459 trilhões até 2024” Ver: https://www.cshg.com.br/publico/conteudo/global_wealth_report_201910.

⁸ Para um resumo dos principais argumentos de Piketty. Ver *Capital et idéologie* de Thomas Piketty - *Ainda é mais fácil pensar no fim do mundo que no fim do capitalismo?* (2020).

De todo modo, dois aspectos me interessam nos resultados apresentados tanto pelo Relatório Global quanto pelo trabalho de Piketty: o primeiro é que, respeitado o intervalo de tempo dos últimos quarenta anos, o crescimento econômico tem sido um fato, especialmente nos países mais desenvolvidos; o segundo é que esse crescimento caminhou ao lado de uma tendência à diminuição das assim chamadas “camadas médias” em favor da ampliação do distanciamento entre dois extremos compostos por um grupo cada vez menor, dos mais ricos, e outro cada vez maior, dos mais pobres⁹. Uma das conclusões óbvias retirada desse cenário é que o nível de vida comum seria mais alto para ampla maioria das pessoas, para os mais pobres em particular, se o acesso à riqueza não fosse brutalmente desigual.

Contudo, não vou discutir os contornos mais precisos desse possível novo “nível de vida comum”, tampouco vou seguir a trilha das teorias da redistribuição. O que importa é tentar entender, em um momento em que a riqueza global nunca foi tão grande, as consequências da tendência à naturalização do sentido predominante de pobreza como algo ligado ao mínimo, especialmente em uma sociedade que caminha, no últimos quarenta anos, à polarização extrema quando o assunto é o acesso ao que está socialmente disponível. Mas, antes disso, é preciso apresentar, ainda que de modo não exaustivo, alguns trabalhos que partem de abordagens distintas, mas que parecem convergir na tendência comum que aproxima pobreza e mínimo.

⁹ Essa tendência, já presente enquanto crítica nos textos de Marx, tem sido observada por autores de diferentes filiações teóricas. Nesse sentido, vale destacar o termo “*Brasilification*” utilizado, entre outros autores, pelo romancista canadense Douglas Coupland nos anos 1990 para sinalizar o processo de encolhimento das chamadas classes médias (Coupland, 1994). No Brasil, o termo foi mobilizado por Paulo Arantes em textos publicados na virada do século XX para o XXI e recentemente republicados no livro *A fratura brasileira do mundo*. Ver também, *No Society: La fin de la classe moyenne occidentale* (2018).

Pobreza relativa, pobreza absoluta e as garantias mínimas

Uma quantidade espantosa de contribuições teóricas, nas mais diversas áreas do saber, tem se dedicado ao estudo da pobreza enquanto fenômeno social. Abordagens dos mais diferentes matizes têm preenchido esse campo de pesquisa; algumas, de forma mais direta, trazem o tema para o centro de suas análises, outras, de forma indireta, lidam com a pobreza de maneira articulada a outros temas. Há os que se ocupam da pobreza enquanto privação de um padrão de vida comum (Townsend, 1979, 1987); outros voltam suas análises para centralidade da dimensão econômica (Lipton, 1988), ou para a relação com os direitos humanos (Pogge, 2002); há quem construa uma abordagem mais preocupada com uma concepção ética (Dieterlen, 2006); e há quem foque no contexto social de cada sociedade particular (Paugam, 2013), entre tantas outras¹⁰. Por ser um fenômeno social multidimensional, os esforços de aproximação teórica quase sempre optam, deliberadamente ou não, por iluminar um determinado aspecto da pobreza em detrimento de outros. Em uma das inúmeras tentativas de síntese já realizadas a esse respeito, Mojca Novak destaca uma distinção geográfica, ao afirmar que uma das abordagens globalmente mais comuns tem sido tratar a pobreza como “falta de recursos”. No entanto, quando considerados os trabalhos realizados na América Latina, a tendência é de considerar a pobreza em termos de “falta de necessidades básicas” (Novak, 1996, p. 58-59). Por isso, vale retomar, ainda que de forma apenas ilustrativa, alguns desses esforços teóricos.

Se deslocarmos a atenção para pesquisas realizadas na Europa, o trabalho intitulado *Poverty in the United Kingdom*, de Peter Townsend, produzido no final da década de 70 do século passado, é um marco. Ele é resultado de um esforço monumental de sistematização de uma pesquisa conjunta sobre a pobreza no Reino Unido. Com intuito de “mostrar a extensão da pobreza [...] e oferecer explicações sobre sua existência”, o autor afirma que sua abordagem pretende lidar tanto com a “estrutura social” quanto com as “minorias pobres” que existem no interior dessa estrutura

¹⁰ Ver também *Synthesis of poverty line definitions* (1985).

(Townsend, 1979, p. 17-18). É preciso, insiste ele, reunir esforços na direção de desenvolver uma definição de pobreza que possa ser “aplicada em diferentes países e regiões” (Townsend, 1979, p. 40). Tendo esse objetivo, Townsend afirma que, em seu trabalho, a “pobreza pode ser definida objetivamente e aplicada consistentemente apenas nos termos de um conceito de privação relativa”. Assim, pobres seriam aqueles que acessam recursos “tão seriamente abaixo daqueles usufruídos (*commanded*) pela média” que frequentemente, em virtude dessa privação, “são excluídos dos padrões de vida, costumes e atividades comuns” (Townsend, 1979, p. 31). Assim, vale destacar esse elemento fundamental: não é qualquer nível de privação que pode ser caracterizado como pobreza, segundo o autor, mas apenas aquele que empurra os sujeitos para uma forma de vida que esteja seriamente *abaixo dos padrões* comumente aceitos por uma sociedade particular.

O economista Michael Lipton, por sua vez, percorre um caminho um pouco diferente. Em documento produzido para subsidiar discussões sobre políticas públicas que seriam desenvolvidas pelo Banco Mundial, a partir de estudos realizados na Índia e no norte da Nigéria, Lipton propôs uma análise que distinguia pobres e ultrapobres. Essa foi a divisão adotada porque, de acordo com o autor, para avaliar os padrões que sinalizavam a existência da pobreza, seria preciso “medir também as características dos pobres”. Portanto, insiste ele, “precisamos de uma medida escalar da pobreza absoluta” (Lipton, 1988, p. 8). Nesse sentido, Lipton mostra que a medida composta por “renda ou consumo por pessoa de uma família” encontra dificuldades de ser operacionalizada. Alguns problemas surgem quando, por exemplo, “duas áreas competindo por um projeto de combate à pobreza” consideram “a mesma renda por pessoa”; porém, mostram que, frequentemente, essa renda “compra” níveis bastante diferentes de atendimento às necessidades básicas”. Assim, para “preservar um indicador de pobreza escalar”, prossegue o autor, é preciso “medir o nível de renda ou de desembolso por pessoa ou unidade consumidora”, com o intuito de garantir que famílias diferentes em áreas diferentes possuam a mesma medida padrão de “necessidade básica” (Lipton, 1988, p. 8). Para lidar com essa dificuldade, Lipton propõe o seguinte critério: os ultrapob-

bres são aqueles que “gastam 80% ou mais em alimentos, mas cumprem menos de 80% dos requisitos médios de calorias para idade, sexo e grupos de atividades” (Lipton, 1988, p. 8). Do mesmo modo, os pobres são aqueles que “gastam 70% ou mais da renda com alimentos que atendem de 80 a 100% dos requisitos e dificilmente estão desnutridos, embora às vezes tenham fome” (Lipton, 1988, p. 9). Note-se que a preocupação de Lipton volta-se para a necessidade de esquadrihar os limites entre aqueles que cumprem os requisitos médios de alimentação e aqueles que convivem, em maior ou menor medida, com a fome.

A preocupação de Thomas Pogge (2002, p. 6), em especial no seu *World Poverty and Human Rights*, é assumidamente com o que chama de “pobreza extrema” – *severe poverty*. Ele se pergunta por que, apesar do reconhecido crescimento da riqueza mundial, ainda persistem legiões de pessoas que apenas sobrevivem “um dia após o outro” (Pogge, 2002, p. 13). Procurando investigar os problemas morais que emergem das experiências mais profundas de pobreza, ele afirma que os “muito pobres”, ou aqueles sobre os quais os efeitos da “pobreza extrema” são mais evidentes, podem ser descritos como os que lidam com a “falta de acesso seguro às mínimas exigências da existência humana”. Segundo ele, essas exigências são “comida e água confiáveis, vestimenta, abrigo, cuidados médicos básicos e educação básica”. Essa definição, que o próprio autor reconhece ser “limitada e absoluta”, corresponde, segundo ele, àquela adotada pelo Banco Mundial como “linha internacional da pobreza” (Pogge, 2006, p. 34-35). Uma das formas de compreender o esforço de Pogge, portanto, é reconhecer sua busca pela construção de uma medida absoluta capaz de fornecer mecanismos teóricos que possam lidar com a necessidade de garantir as exigências mínimas para vida humana.

Ao partir de um pano de fundo que “leva a sério a ideia de igualdade”, Paulette Dieterlen (2006, p. 16-17) conduz seu trabalho, que privilegia as experiências mexicanas, na direção da construção de uma “concepção ética da pobreza”. Para tanto, ela afirma que ser pobre é “não ter determinados recursos econômicos”, mas também significa invariavelmente possuir “baixa autoestima” e ter pouco “respeito próprio”. De todo modo, a autora deixa claro, em seu livro *La pobreza: un estudio filosófico*, que

sua intenção foi “explicar certas ideias que surgem quando falamos de pobreza e, mais particularmente, de pobreza extrema” (Dieterlen, 2006, p. 15-16). A preocupação com a garantia do mínimo atravessa todo o seu trabalho, sempre procurando mobilizar uma literatura que reúna condições de produzir um “pacote de necessidades que devem ser satisfeitas” (Dieterlen, 2006, p. 178) e, com isso, torne possível “dar uma solução ao problema da pobreza extrema” (Dieterlen, 2006, p. 117). A natureza dessa solução torna-se mais clara quando a autora afirma que, reconhecida a extrema dificuldade desse debate, é preciso, no entanto, que esse “pacote de necessidades” – que deve ser garantido – possa ser pensado “independentemente das diferenças e das especificidades de cada cultura” (Dieterlen, 2006, p. 178). Uma das dimensões de destaque desse trabalho é sua busca por um arranjo teórico que dê conta da exigência de satisfação de necessidades básicas que independam de particularidades sociais e culturais.

Finalmente, é com olhos voltados para o modo com que a pobreza se manifesta, primordialmente na Europa, que Serge Paugam dirige seu trabalho. Procurando se apoiar em pesquisas comparativas, ele apresenta, em seu *Les formes élémentaires de la pauvreté*, uma análise do que entende ser as formas da pobreza. Nesse sentido, ele destaca três modelos: a pobreza integrada, a pobreza marginal e a pobreza desqualificada (*la pauvreté disqualifiante*). Das três formas de pobreza, a terceira é certamente aquela que mais se assemelha ao uso que quero destacar aqui como tendência recorrente, isto é, aquele de aproximação entre pobreza e mínimo. Segundo o autor, a pobreza desqualificada descreve a experiência de “degradação do nível de vida” e de “marginalização” que resulta em uma “situação de extrema pobreza no limite da ruptura social”. Esse cenário, insiste ele, alimenta um “processo de desqualificação social” que desnuda a condição frágil da “integração social” (Paugam, 2013, p. 181). Assim, o extremo, porque implica ruptura, da marginalização articulado com a desqualificação social é um dos aspectos estruturantes que caracterizam a experiência da pobreza tal como apresentado no trabalho desse autor.

Reunidas em conjunto, essas observações poderiam ser sintetizadas nos seguintes termos: com Townsend, o esforço gira em torno de mostrar que a privação que caracteriza a pobreza é aquela que reduz os

pobres a um padrão abaixo da média cristalizada em cada sociedade. Para Lipton, a saída está na resolução da equação gastos familiares x alimentação adequada. Por isso, de acordo com ele, pobres são os que gastam 70% ou mais da renda familiar com alimentos e podem conviver com a fome, embora não sejam marcados exclusivamente por isso. Pogge, por sua vez, encontra pobres lá onde não estão garantidas as “mínimas exigências da existência humana”, tais como acesso a comida, água, vestimenta, abrigo, cuidados médicos básicos e educação básica. Garantir um pacote de “necessidades que devem ser satisfeitas”, independentemente das especificidades culturais, é uma forma de superar a pobreza extrema, de acordo com Dieterlen. No que lhe concerne, Serge Paugam destaca como uma das três formas de enxergar a pobreza aquele tipo de experiência social que produz desqualificação social. Segundo ele, fenômenos como marginalização e degradação da vida são dimensões que surgem a partir dessa desqualificação. Numa palavra, padrão abaixo da média, fome, falta de água, comida, cuidados médicos, necessidades mínimas insatisfeitas e formas de desqualificação social são algumas das características que, segundo os autores em questão, ajudam a compor o cenário de pobreza. De todo modo, eles não parecem fugir à tendência reconhecida por Dieterlen (2006, p. 129), segundo a qual “os métodos para medir a pobreza têm sido estabelecidos para detectar aquilo que é minimamente aceitável” – o mínimo de integração social, o mínimo de consideração ética, o mínimo de alimentação, ou seja, o mínimo das necessidades consideradas por cada constelação teórica como básicas.

É preciso notar, contudo, que há virtudes nesse movimento teórico que pretende dar conta da multidimensionalidade da pobreza. Vale destacar que “o conceito de pobreza não permaneceu [completamente] inalterado no decurso do tempo”. A complexificação do fenômeno exigiu um esforço de compreensão teórica capaz de considerar algumas “particularidades dos países altamente industrializados” e seu desenvolvimento científico correspondente (Costa, 1984, p. 275). Grande parte dessas abordagens também carrega o mérito de, por um lado, evitar uma análise moralizante e paternalista, que enxerga o pobre exclusivamente como objeto de caridade; por outro, de contornar uma visão funcionalista, que

vê a pobreza preponderantemente como um obstáculo que impede o progresso social. Nesse sentido, uma forma comum de reunir esses trabalhos é dividi-los em duas grandes constelações: a primeira é aquela composta por esforços que se articulam em torno da garantia de *critérios absolutos* a partir dos quais seja possível conceber os níveis de pobreza; a segunda é aquela composta por teorias que se articulam em torno de *critérios relativos*, em que as dinâmicas sociais e econômicas ocupam o centro a partir do qual se concebem os níveis de pobreza. Em outras palavras, é possível distinguir as abordagens sobre a pobreza entre aquelas que partilham de um conceito absoluto e aquelas que partilham de um conceito relativo¹¹.

A constelação mais afeita a uma noção absoluta de pobreza guia-se majoritariamente pelo estabelecimento de critérios de distinção entre pobreza e aquilo que está abaixo da linha da pobreza que, comumente, se descreve como pobreza extrema, miserabilidade ou indigência. Parte importante do debate nesse campo se ocupa da definição e explicitação de uma cesta de exigências mínimas – saúde, educação, alimentação, habitação, tempo livre, liberdade¹² –, cujo conteúdo varia de acordo com a vertente teórica e o momento histórico vivido. O mesmo se passa com a constelação teórica mais afeita a uma noção relativa de pobreza; no mais das vezes, ela também se guia pela garantia das condições mínimas. Porém, nesse caso, costuma-se considerar como pobres os “x” por cento mais desfavorecidos da população. Nesse sentido, pobres são aqueles que compõem os mais baixos estratos sociais ou, ainda, aqueles que sofrem com maior nível de privação. Numa palavra, são os que orbitam em torno do mínimo.

Esse esforço de síntese pretende ilustrar a tendência presente nas *poverty theories* que se ocupa com aqueles cuja condição de habitação é

¹¹ Para uma consideração mais detalhada da construção histórica e normativa do conceito de pobreza, ver *Vai trabalhar vagabundo: retórica anti-pobre e aspectos normativos de uma teoria da pobreza* (2017).

¹² É esse o caminho apresentado por Sen, quando afirma que, para afastar a pobreza e “promover a capacidade geral de uma pessoa”, é preciso garantir algumas formas de liberdade (que ele também chama de direito e/ou oportunidades). São elas: liberdades políticas; facilidades econômicas; oportunidades sociais; garantias de transparência e segurança protetora (Sen, 2000, p. 25).

orientada pelo mínimo (casas menores e distantes dos principais pontos da cidade); a condição de alimentação é orientada pelo mínimo (come-se apenas o que é possível comer e não o que se quer comer; compra-se invariavelmente os produtos mais baratos e de menor qualidade); a condição de saúde é orientada pelo mínimo (busca de tratamento dentário é algo incomum; privilegia-se o uso de remédios de menor custo e não sua eficácia no tratamento; procura-se a medicação e não a prevenção ou acompanhamento médico de longo prazo); a educação é orientada pelo mínimo (pouco tempo de estudos formais, que se voltam primordialmente para a inserção no mercado de trabalho; privilegiam-se, quando muito, as habilidades de ler e escrever e as operações matemáticas fundamentais); o tempo livre é o mínimo para recuperação igualmente mínima da força física necessária para o desempenho máximo do trabalho etc.

Nota-se, portanto, que a possível tensão entre a constelação que reúne os esforços teóricos em torno de uma concepção de pobreza a partir de uma abordagem absoluta e aquela que parte de uma abordagem relativa tendem a ter, como síntese comum, um horizonte normativo marcado pela aproximação entre pobreza e mínimo, ainda que esse mínimo possa conter mais ou menos exigências. Se essa síntese estiver correta, o que se verifica é um movimento de aceitação, não necessariamente explícito, de que a superação da pobreza pode ser alcançada quando se garante esse estágio mínimo. Nesse caso, o elemento variável seria apenas o que deve conter na “cesta de mínimos”.

Frente a esse cenário, uma das questões possíveis é aquela que se pergunta por que o sentido predominante de pobreza deve ser este? (Commission of the European Communities, 1981, p. 8)¹³. Um esforço de compreensão crítica desse fenômeno social não seria capaz de explorar sentidos mais complexos? Menos que responder essa questão de modo definitivo, o que deve ser destacado aqui é que a tendência de associar

¹³ O relatório do Conselho de Ministros da *Commission of the European Communities*, produzido no começo dos anos 80 do século XX, adotou uma definição de pobreza segundo a qual pobres seriam aqueles “indivíduos ou famílias” cujos recursos são tão escassos que os excluem do modo de vida mínimo aceitável do Estado [...] em que vivem” (Commission of the European Communities, 1981, p. 8, grifo nosso).

pobreza e mínimo cria uma outra tendência, qual seja, a de puxar para baixo o conteúdo crítico presente nas análises teóricas sobre esse fenômeno social. É isso que mostra, por exemplo, o diagnóstico presente na análise de Vivian Ugá sobre as medidas de combate a pobreza apresentadas pelo Banco Mundial. Segundo ela, o padrão de vida mínimo defendido por ele “deve ser avaliado pelo consumo”. Isso significa que o que deve ser garantido é a capacidade de honrar com “a despesa necessária para que se adquira um padrão mínimo de nutrição e outras necessidades básicas”, entre elas “uma quantia que permita a participação da pessoa na vida cotidiana da sociedade”. Assim, prossegue Ugá, “*trata-se de calcular um valor mínimo para cada país* (ou região) [...]”. Aqueles que tiverem uma renda inferior a esse valor poderão ser considerados pobres¹⁴ e, portanto, sem condições de viver minimamente bem” (Ugá, 2004, p. 58, grifo nosso).

Essa tendência, seguida pelo Banco Mundial, de garantir um “padrão mínimo” contrasta com o nível de riqueza mundial apresentado por pesquisas recentes, como aquelas que estão no início deste texto. Se considerarmos apenas a dimensão econômica do problema é possível afirmar que, em 2019, por exemplo, conforme relatório sobre a riqueza global¹⁵, a riqueza por adulto alcançou um novo recorde, superando em 1,2% o acumulado em 2018. Diante de um cenário dessa natureza, parece pouco consistente o esforço de atribuir, para pobreza, um sentido que seja construído em termos de mínimo. Insistir nessa direção pode ter como efeito a sedimentação de um sentido particular e restrito que pode trazer como resultado a reposição, em outro nível, da forma de opressão nuclear que se pretendia criticar. Compreender a pobreza como um fenômeno social

¹⁴ O que Ugá propõe como alternativa à concepção de pobreza adotada pelo Banco Mundial é pensá-la pelo prisma da “cidadania social”, por isso, ela ressalta: “A cidadania social, em sua essência, sempre esteve relacionada à garantia de direitos e não com programas compensatórios. Ela pressupõe um pacto social realizado pela sociedade como um todo, a partir do que se define que o Estado deve garantir uma proteção social – por meio dos direitos sociais – a todos os cidadãos, independentemente de sua renda, simplesmente pelo fato de serem cidadãos. A cidadania social requer, desse modo, que exista um mínimo de solidariedade, induzida pela necessidade de solução dos conflitos sociais, e um sentimento de responsabilidade da sociedade para com a vida de cada um de seus membros” (Ugá, 2004, p. 61).

¹⁵ Ver: https://www.cshg.com.br/publico/conteudo/global_wealth_report_201910.

que se constrói predominantemente em torno do mínimo sempre correrá o risco, especialmente quando mobilizada como intuição para construção de políticas públicas, de coagular a crítica. Em outras palavras, esse sentido guiado pelo mínimo não apenas desconsidera a multidimensionalidade da pobreza, como também contribui para reduzir as exigências de sua superação aos termos que dificilmente se distinguem daquilo que Marx um dia chamou de “existência animal”. Nesse caso, superar a pobreza frequentemente traduz-se por superar necessidades mínimas que são, quase sempre, aquelas de natureza estritamente corporais.

Pensar a pobreza nesses termos pode ser uma forma de reproduzir opressão lá onde se pretendia fazer crítica social. Quando se enxerga a pobreza como um fenômeno social ligado aos mínimos, sem se perguntar pelos limites dessa concepção, corre-se o risco de avalizar “uma norma dominante no interior de uma ordem social existente”. Compreensões dessa natureza podem contribuir para que a abordagem do fenômeno em questão se torne rapidamente prescritiva, sem antes investigar os desdobramentos possíveis vindos da complexidade das dinâmicas sociais envolvidas. Assim, “admitida como norma, essa forma [sentido] não é mais questionada, ela é naturalizada e inacessível à crítica”. O resultado desse tipo de compreensão é que a própria crítica é impedida de mostrar que o sentido dominante “pode constituir, ele mesmo, um obstáculo” (Fischbach, 2009, p. 150-151).

É com esse espírito que compreendo os limites da aproximação entre pobreza e mínimo. Compreender a pobreza como uma experiência social negativa que se constrói em torno do mínimo tende a reduzir a complexidade da própria compreensão e, portanto, procedimentos teóricos dessa natureza tendem a estabelecer uma fronteira que neutraliza a capacidade crítica de explorar as estruturas mais profundas que sustentam o próprio objeto de análise. Com isso, pouco a pouco, perde-se de vista que a pobreza é fruto de uma forma específica de opressão. Se esse fenômeno social for sinônimo da falta de acesso ao mínimo ou ao básico, então um dos pressupostos estruturantes é de que a garantia desse mínimo é condição suficiente para superar a pobreza. Se for assim, todo o esforço crítico passa a se orientar pelo debate sobre qual é o mínimo aceitável. Essa ten-

dência, convém observar, pode ser vista no interior da compreensão mobilizada pelo historiador alemão Reinhart Koselleck e que, no Brasil, foi recuperada por autores como Paulo Arantes, que apontam para o que eles chamam de era das “expectativas decrescentes” que comprime a crítica. Assim, quando pretende-se compreender a pobreza, não seria de se esperar outra coisa a não ser o fortalecimento de uma tendência predominante que compreende esse fenômeno social em torno do mínimo¹⁶.

Com isso, a convivência entre aqueles que têm acesso a toda riqueza socialmente disponível e aqueles que têm acesso ao mínimo tende a ser desconsiderada como um fenômeno social passível de crítica e passa, ainda que quase nunca de forma explícita, a ser considerada quase como um componente natural do cenário social. Do ponto de vista da teoria, essa tendência torna-se um obstáculo que impede que o debate avance na direção da crítica à própria forma social que produz e legitima a existência dos que têm acesso a tudo e dos que têm acesso ao mínimo. Embora esse seja um aspecto do problema que merece ser investigado com mais cuidado e precisão, o que não poderemos fazer aqui, talvez seja possível indicar provisoriamente que a aproximação entre pobreza e mínimo tende a legitimar o cenário em que o 1% tem acesso a tudo e os 99% cada vez mais orbitam em torno do mínimo. Entretanto, se, de fato, considerar a pobreza nesses termos comprime seu potencial crítico, haveria forma de descomprimi-lo? Também aqui não será possível oferecer uma resposta para essa questão, mas tão somente os contornos mais gerais de um mapa que possa indicar um caminho que se pretende mais promissor em termos de crítica social, isto é, um caminho que possa reorientar o sentido da crítica à pobreza tomada como forma específica de experiência social negativa.

Ampliando os sentidos da pobreza

Em um dos inúmeros esforços para estabelecer o estado da arte dos estudos sobre pobreza, Else Øyen afirma que os trabalhos comparativos geralmente conduzem para um determinado caminho, ao passo que as investigações centradas nos problemas exclusivamente nacionais con-

¹⁶ Ver *O novo tempo do mundo* (2014).

duzem a outro. Do mesmo modo, a adoção de parâmetros construídos em países desenvolvidos para investigar o fenômeno da pobreza nos países em desenvolvimento tende a produzir novos obstáculos. A soma dessas dificuldades, insiste Øyen, testemunha que tanto os pesquisadores quanto os responsáveis por elaborar políticas públicas sentem que as divergências teóricas sobre a pobreza parecem “não levar a lugar algum”. Esse diagnóstico o conduz à conclusão de que boa parte dessas dificuldades reside precisamente na “falta de filosofia como anteparo para as medidas de pobreza e para os conceitos e teorias que as acompanham” (Øyen, 1996, p. 3)¹⁷.

Tendo em vista a provocação de Øyen, é possível insistir que, ainda que talvez não exista o que a gente possa chamar propriamente de “filosofia da pobreza”, aos menos é possível identificar um sentido que predomina em parte importante das compreensões teóricas sobre esse fenômeno social. Esse sentido tende a enxergar pobreza apenas ali onde a vida é, conforme destacou Marx (2004, p. 24, grifo nosso), “compatível [...] com uma existência animal”. Aqui, ganha centralidade a postulação de Marx que afirma que o trabalhador se sente, embora não seja, “livre e ativo” quando desempenha tarefas que contribuem para a garantia da reprodução de suas “funções animais”, tais como “comer, beber, procriar”, porém,

¹⁷ Na mesma direção, Pinzani (2017, p. 348) ressalta que “os filósofos em geral - em particular os filósofos políticos - seguem desinteressando-se do tema, talvez por considerá-lo pouco suscetível de uma abordagem filosófica, ou por estarem convencidos de que suas propostas normativas [...] acabariam naturalmente por oferecer uma resposta também ao problema da pobreza”. Seja como for, segue ele, “procurar-se-á em vão estudos ou páginas dedicadas especificamente à pobreza na obra de John Rawls, Michael Walzer, Charles Taylor, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel ou outros filósofos políticos contemporâneos de renome”. Vale ressaltar, contudo, que nos últimos anos têm surgido trabalhos em língua portuguesa que procuram situar o debate sobre a pobreza no interior da obra de autores clássicos da filosofia. Nesse sentido, vale mencionar, entre outros, Euler (2013); Correia (2016); Novelli (2018) e Silva (2019). Entretanto, embora não tenha sido objeto exaustivo de investigação por parte dos autores mais proeminentes da tradição filosófica, Ugá afirma que “o tratamento das mazelas sociais contemporâneas a partir do conceito de ‘pobreza’ [...] por mais que se esforce em assumir um caráter puramente ‘técnico’, pressupõe, sim, uma filosofia ou uma visão de mundo social específica” (Ugá, 2011, p. 289). De todo modo, talvez não se trate exatamente da falta de uma abordagem filosófica, mas de uma abordagem crítica capaz de captar elementos estruturais que ajudem a apontar os limites de um determinado modo dominante de pensar a pobreza.

“quanto às suas funções humanas, ele se sente [embora não seja] como animal”. Assim, “o animal se torna humano e o humano se torna animal” (Marx, 2004, p. 83). Ainda que reconheça que comer, beber e procriar também sejam funções das mulheres e dos homens, ele afirma que, quando estão separadas das demais atividades humanas, tais funções se modificam. O que Marx ajuda a compreender aqui é que guiar-se pela garantia da manutenção de certas “funções” elementares (mínimas) não é mais que garantir às mulheres e homens algumas características “animais”.

Contudo, enquanto fenômeno social, a experiência da pobreza produz obstáculos que a reunião da riqueza social – concreta e abstrata – disponível atualmente seria capaz de contornar. Nesse sentido, é possível afirmar, como ressalta Franck Fischbach, que se a Filosofia social não quiser renunciar ao seu “título de Filosofia”, ela deve seguir um caminho que pode ser encontrado nos textos de Marx que, ao desenvolver sua análise crítica do capitalismo, partia de uma abordagem que apontava tanto para o núcleo da forma social capitalista, quanto para seu caráter propriamente contraditório. Para o autor de *O capital*, os conceitos de mercadoria e de valor designam esse núcleo da forma social capitalista. O conceito de mercadoria, que é ao mesmo tempo “sensível” e “suprassensível”, e o de trabalho, que sob a égide do capital é ao mesmo tempo “abstrato” e “vivo”, designa a tensão inerente ao sistema (Fischbach, 2009, p. 148-149). Esse é também o caminho a partir do qual acredito ser possível compreender a pobreza. Enquanto experiência social negativa, ela deve permitir tanto a compreensão de um fenômeno social quanto a abertura para o horizonte de uma tendência crítica capaz de propor uma consideração da pobreza a partir de um olhar que tenda a romper a órbita do mínimo. A partir desse quadro teórico, penso ser possível reposicionar o sentido de pobreza, tornando-o mais complexo, isto é, buscando recuperar seu caráter multidimensional, na medida em que se distancia de uma espécie de domínio quase exclusivo das experiências extremas de privação. Um esforço dessa natureza pode ter a virtude de avançar em uma crítica capaz de devolver, para o centro do debate, questões estruturais que considerem o cenário de contradição entre o crescimento, praticamente simultâneo, da riqueza social e das desigualdades sociais.

Penso que são vários os motivos que permitem esse reposicionamento. Talvez um dos mais convincentes seja que, muito embora se possa afirmar que o atual nível da riqueza social disponível é tão alto que a expectativa de vida média de uma criança que nasce no continente africano hoje é maior do que aquela de uma criança que viveu em Londres no século XIX¹⁸ (Deaton, 2017, p. 11), se alarga o abismo entre aqueles que acessam sem limites a riqueza social e aqueles que lutam para garantir o mínimo. Um esforço de compreensão crítica da pobreza talvez seja melhor direcionado a partir da consideração das transformações, especialmente em termos de produção de bens e desenvolvimento de tecnologia, que marcaram o último período. Nesse sentido, enquanto experiência social negativa¹⁹, a pobreza é mais que a falta do mínimo, ela parece ter mais a ver com a negação do acesso ao que está socialmente disponível. Quanto mais distante de acessar a riqueza social, mais pobre. Quando essa negação alcança níveis que ameaçam diretamente a sobrevivência, como falta de acesso mínimo a alimentação e moradia, o que se tem é uma vida animal, ou talvez mais apropriadamente, barbárie. A riqueza socialmente produzida e as desigualdades que ainda persistem exigem que se complexifique o sentido mais amplo de pobreza. Em outras palavras, pobreza pode ser considerada como a *negação, em algum nível, do acesso*²⁰ *àquilo que está socialmente disponível, desde que a universalização do acesso não invia-*

¹⁸ "Que anticlímax coxo!" diria Marx (2013, p. 727): "Se os extremos da pobreza não diminuíram, eles aumentaram, já que aumentaram os extremos da riqueza".

¹⁹ Uma das formas de situar esse modo de olhar para o problema é notar que "a teoria crítica se distingue das teorias liberais e da justiça pelo fato que o estado de 'negatividade social' resultante da deformação dos potenciais racionais correspondem menos a uma violação dos princípios de justiça social e mais a infração das condições de uma 'vida boa e bem sucedida' (Voirol, 2008, p. 27).

²⁰ Considerar a "igualdade de acesso" como um aspecto central de uma reflexão sobre a pobreza é algo que o economista indiano Srinivasan também propõe, particularmente em *Poverty: some measurements problems* (1977). Entretanto, Srinivasan não desenvolve a noção para além da exigência de um conjunto de necessidades que ele julga serem imprescindíveis para superação da pobreza, a saber, facilitar acesso a educação, auxílio médico e oportunidades de trabalho (Srinivasan, 1977, p. 2). Nesse sentido, ele ainda se mantém às voltas com o horizonte do mínimo que está consubstanciado na garantia do acesso a esses três aspectos.

*bilize ou enfraqueça o convívio social, mas contribua para o florescimento individual e coletivo*²¹. Vale notar que, enquanto fenômeno social, a pobreza não se expressa de outro modo que não seja enquanto uma experiência negativa. Porém, e ao mesmo tempo, essa experiência não reduz, necessariamente, o sujeito pobre a um estado de passividade e submissão completa às diferentes formas de opressão e sofrimento impostos pela pobreza. É nesse sentido que não se deve perder de vista a “afirmação da imanência da política no social como espaço de clivagem e fundamentalmente conflituoso” (Fischbach, 2009, p. 12)²².

Uma análise que seja guiada pela busca de um sentido mais crítico de pobreza pede um comportamento teórico semelhante ao que Fischbach recupera quando se refere à alienação: “A questão da vida alienada [e da pobreza] exige não tomar a vida individual como cenário determinante [...], na medida em que a experiência da alienação [e da pobreza] ou da não realização de si reenvia o indivíduo para as condições históricas, sociais e coletivas de sua existência: [...] O discurso sobre a vida alienada [pobre] ou não realizada reencontra imediatamente as condições exteriores ao indivíduo que o restringe a levar uma vida vivida como limitada (*limitée*) ou circunscrita (*bornée*), impotente (*impuissante*) e mutilada. A tal ponto que mesmo as condições internas, notadamente de ordem psíquica, que podem ser mencionadas a título de elementos explicativos de uma vida alienada [pobre], são condições que reenviam, por seu turno, ao contexto familiar e social no qual o indivíduo foi de fato impelido a se formar” (Fischbach, 2009, p. 14-15).

²¹ Vale destacar, mais uma vez, que Peter Townsend, em sua obra *Poverty in the United Kingdom* (1979), pensa a pobreza em termos de *privação relativa*: “A pobreza pode ser definida objetivamente e aplicada consistentemente apenas em termos do conceito de *privação relativa*” (Townsend, 1979, p. 31). Tal definição pode conviver com a proposta que apresento aqui. No entanto, há uma diferença que não nega o que Townsend apresenta, mas acresce um elemento que julgo central para construir uma noção crítica de pobreza: a superação dessa “privação relativa” não reside no incentivo à posse de garantias mínimas ou necessidades básicas de acordo com o padrão de alguma sociedade particular, mas na garantia de acesso ao que está socialmente disponível.

²² Sobre esse aspecto, conferir também Honneth (2008, p. 159).

Um outro aspecto que não pode ser ignorado aqui é que afirmar que a pobreza pode ser entendida como experiência negativa ou, em termos mais concretos, como falta de acesso, em alguma medida, àquilo que está socialmente disponível, não significa, em nenhuma hipótese, que o combate à pobreza passe pelo incentivo ao consumo e ao acúmulo de propriedade e bens, como automóveis, para nos prendermos a um exemplo emblemático e comum. Isso porque a universalização do acesso a bens dessa natureza não significará a ampliação das possibilidades de florescimento individuais e coletivos. O contrário é mais provável, isto é, pode representar, a médio e longo prazo, um obstáculo, na medida em que o aumento de automóveis traz um incontornável passivo ambiental²³ e urbano. Por isso a necessidade de destacar, como forma de combater a pobreza, não a dimensão da posse, mas do acesso. Dito de outro modo, trata-se menos de possuir e mais de acessar. Assim, um sentido mais crítico de pobreza pode não tomar a dimensão econômica (riqueza concreta) como seu aspecto primordial, muito embora certamente esse seja um horizonte incontornável quando se pensa a pobreza.

Compreendida nesses termos, a análise deverá tomar a direção da ampliação do foco social a partir de onde esse fenômeno se origina. Se o sujeito é incapaz de acessar aquilo que está socialmente disponível, essa incapacidade não pode ser entendida simplesmente como uma limitação individual²⁴, mas como denúncia da inaptidão da atual forma social de tornar comum o acesso àquilo que ela produz. Assim, para além do fato

²³ Aqui reside outro desdobramento que não será analisado nesse momento, mas que possui adesão íntima ao problema que esse capítulo pretende apresentar. Compreender os limites dos recursos naturais disponíveis para a vida humana é uma dimensão cada vez mais central também quando se trata da pobreza. Esse aspecto se torna ainda mais relevante quando se nota que "As populações *mais pobres* serão as primeiras a sofrer as consequências funestas do aquecimento global" (Dardot; Laval, 2018, p.13, grifo nosso). Sobre esse tema vale conferir também: *Capitalismo e colapso ambiental* (2016).

²⁴ Como é o caso, segundo Ugá, das políticas propostas pelo Banco Mundial, o qual divide os indivíduos em dois grupos: os incapazes e os competitivos. Pobre seria o indivíduo incapaz; por isso o papel das políticas de combate à pobreza formuladas pelo Banco teriam como horizonte transformar o indivíduo incapaz em alguém capaz e competitivo (Ugá, 2004, p. 60).

de que, em quase toda descrição da pobreza está implicada a “necessidade moral” de que “algo deve ser feito” (Gordon; Spicker, 1999, p. 57), vale sempre ressaltar que “o sentido [compreensão crítica] não deve ser buscado na reprodução da sociedade atual, mas na sua transformação” (Horkheimer, 1975, p. 146), a partir das experiências construídas pela dinâmica social do presente.

Nesse sentido, se a pobreza é falta de acesso ao que está socialmente disponível, ela é também uma experiência de negação de expectativas de vida boa alimentada por cada indivíduo. Assim, compreender criticamente o campo social a partir de onde se experiencia a pobreza em toda sua complexidade imediata exige da filosofia social uma abordagem “totalizante e imanente” (Fischbach, 2009, 147), no sentido de que a crítica deve assumir, de modo reflexivo, sua participação no mundo social em que ela surge e toma por objeto. Essa participação, no entanto, deve iluminar, na dinâmica da realidade existente, um movimento capaz de abolir seus obstáculos a partir de seu próprio interior (Fischbach, 2009, p. 145). Perguntar-se por um sentido mais crítico de pobreza, no registro da filosofia social, significa perguntar-se pelo que poderia ou deveria ser uma forma de vida humana “não pobre”, realizada ou “bem sucedida”:

Certamente, essa pergunta carrega um questionamento de tipo ético, mas ela não *começa* por uma questão dessa natureza: ela encontra seu ponto de partida nas formas e experiências de vida que são vividas pelos próprios agentes como não realizadas, alienadas, degradadas e mutiladas, e procura identificar nos contextos social e histórico dessas formas de vida as condições que as fazem formas malsucedidas ao ponto, frequentemente, de tornarem-se intoleráveis e de suscitar protesto e revolta (Fischbach, 2009, p. 15).

Isso significa, entre outras coisas, que é preciso investigar os obstáculos que impedem que a pobreza seja compreendida, especialmente pelos mais pobres, em um sentido que escape da órbita do mínimo. Dito de outro modo, isso significa que a crítica não deve se apoiar em elementos abstratamente isolados, mas orientar-se pelo núcleo da sociedade que analisa para, a um só tempo, compreendê-la e ancorar-se nela com intuito de formar um ponto de vista crítico (Fischbach, 2009, p. 147). Nesses ter-

mos, a questão não é exclusivamente a de saber se a crítica é imanente do ponto de vista de seus princípios normativos, e sim do ponto de vista das dinâmicas práticas que irrigam esses princípios e os modos com que eles operam. Essa forma de conduzir a crítica se orienta por um esforço de reposicionamento da relação entre filosofia social e ciências sociais, de tal modo que “a crítica teórica [que] exprime as dinâmicas críticas que emergem da experiência social” ganhe outra vez o centro da filosofia tal como pensada por Horkheimer na década de 30 (Dufour; Fichbach; Renault, 2012).

Considerações finais

É preciso ressaltar que este capítulo apresenta formulações, perguntas e problemas que pretendem mapear os caminhos mais estruturais de um programa de pesquisa futuro que tenha a pobreza como objeto central de análise. Entre outras coisas, isso ajuda a compreender o caráter ainda introdutório que apresenta teses e hipóteses que, naturalmente, merecem um tratamento teórico e um cuidado analítico que não pode ser esgotado aqui. É nesse sentido que o objetivo, anunciado na introdução, foi de iniciar uma análise que se pergunte pelos sentidos da pobreza, tendo em vista a construção de uma crítica ao seu sentido predominante. Assim, conforme procurei apresentar, a pobreza pensada como algo que orbita em torno do mínimo mostra-se como uma tendência. No entanto, o atendimento de necessidades básicas ou condições mínimas – casa, comida, saúde, educação, cultura, tempo livre etc –, que desconsideram o nível da riqueza socialmente produzida e disponível, não é condição suficiente para superar a pobreza. No mais das vezes, o movimento representado pelo esforço explícito de garantir o mínimo para muitos frequentemente opera como justificativa implícita que legitima a posse do máximo para poucos. O quadro apresentado por Piketty e as pesquisas sobre riqueza global mencionadas no início deste texto oferecem subsídios para melhor compreender esse movimento, ainda que seja preciso ampliar o escopo da investigação na direção de incluir o resultado de outros trabalhos.

Sob o argumento de voltar-se para a compreensão das dinâmicas implicadas nas experiências de privação mais profundas, corre-se o risco

de construir análises que reduzem seu sentido predominante às expectativas de superação da barbárie lá onde se poderiam enxergar sentidos mais críticos²⁵. Aqui, vale ressaltar novamente, há a necessidade de se perguntar pelos obstáculos que, apesar das condições objetivas de privação e de sofrimento, permitem que ainda prevaleça, tanto no âmbito teórico quanto no debate público mais amplo, um sentido de pobreza com baixa densidade crítica. Em outras palavras, em uma análise que ainda precisa ser feita, é preciso investigar a dimensão subjetiva da pobreza que, apesar das condições objetivas, ainda reproduz, em grande medida, um sentido de pobreza ligado ao mínimo.

Ainda se poderá levantar a questão se uma concepção de pobreza, tal como a que é apresentada aqui, não estaria presa à armadilha comum de confundir pobreza com desigualdade. Diante de objeções dessa natureza, seria preciso relembrar o que Thomas Piketty aponta como tendência dos últimos 40 anos. Segundo o que ele apresenta em *Capital e ideologia*, a riqueza tem sido acumulada nas mãos de um grupo cada vez mais restrito, e as tradicionais classes médias têm se distanciado do topo e se aproximado cada vez mais da base da pirâmide social, reforçando uma compreensão relativamente comum no pensamento crítico que vem ao menos desde Marx. O quadro, portanto, é de tendência à hiperconcentração nas mãos de poucos e à privação cada vez maior para muitos. Com um cenário desses, qual a capacidade crítica de uma concepção de pobreza normativamente orientada pelo mínimo?

Não se pode negar que a busca por critérios mínimos de humanidade, dignidade, satisfação de necessidades básicas ou promoção das liberdades individuais constituem elementos extremamente relevantes para compreensão da pobreza. É preciso reconhecer o valor desses esforços teóricos na medida em que eles ajudam a evidenciar aqueles que mais

²⁵ Sobre esse aspecto, vale destacar o que diz Chantal Mouffe que, mesmo não pertencendo exatamente à mesma tradição teórica mobilizada aqui, nos ajuda quando destaca que: “É sempre por meio de lutas políticas que se constrói o sentido das noções políticas fundamentais — e o confronto sobre sua significação é uma dimensão crucial da luta hegemônica” (Mouffe, 2020, grifo nosso). Ver: https://outraspalavras.net/movimentoserebeldias/chantalmouffe-nao-subestime-o-populismo-de-esquerda/?fbclid=IwAR22_7Gvff0CNtC468kXgLQOhzmBUbY6fWeCHZjymwEmo8PbgJwNk9cYq7A.

sofrem com a falta de acesso ao que está socialmente disponível, ou seja, os mais pobres. Entretanto, abordagens dessa natureza são incapazes de lidar com a realidade, que marca as sociedades do início do século XXI, que reúnem, ao mesmo tempo, duas tendências: crescimento global e concentração de riquezas. Em uma realidade em que recordes de riqueza têm sido alcançados ano após ano, não parece razoável enxergar a pobreza apenas lá onde a experiência de vida do pobre gira em torno da satisfação das “estritas necessidades corporais”, tal como apontou Marx. Assim, no mais das vezes, quando se critica a pobreza, o que tem sido criticado é a falta do mínimo. Como consequência, a multidimensionalidade que caracteriza esse fenômeno social passa a ser enxergada de modo unidimensional, cujo resultado é um empobrecimento do sentido de pobreza que, quase sempre, está ligado também a um rebaixamento das exigências de sua superação.

Contudo, vale ressaltar, considerar a pobreza como falta de acesso ao que está socialmente disponível, desde que esse acesso não se torne um obstáculo, pode ser uma forma de construir um sentido mais complexo para esse fenômeno social e, ao mesmo tempo, mais criticamente consequente em relação ao cenário atual do capitalismo. Assim, pensar um sentido de pobreza mais complexo não apaga a distinção entre pobreza e desigualdade, na medida em que reconhece que existem aqueles que têm e os que não têm acesso pleno ao que está disponível socialmente. Entre esses últimos existem diferenças de nível, mas a todos é negado, ainda que em proporções diferentes, o acesso ao que está socialmente disponível, havendo, portanto, desigualdade entre os que têm acesso pleno e aqueles que não têm. Entre esses últimos, que são pobres, a desigualdade reside nos níveis de falta de acesso.

Quando as tradicionais teorias da pobreza pensam esse fenômeno social, primordialmente a partir da métrica do mínimo, elas tendem a produzir alguns déficits críticos que empobrecem o próprio sentido da pobreza de tal modo que sua crítica deixa de ser, para dizer com Horkheimer, “um fator que estimula e que transforma”. Tais déficits podem ser ilustrados pelo resultado em termos concretos – como a formulação de políticas públicas – dos esforços centrados exclusivamente naqueles que vivem

próximos da privação absoluta. Se pobreza é aquilo que gira em torno da falta de acesso ao mínimo, não se deve esperar outro caminho senão que as políticas derivadas dessa concepção sejam reduzidas ao combate à barbárie – fome e desnutrição, por exemplo. Quando o sentido cristaliza-se em torno do mínimo, ele tende a contribuir com a redução relativa das expectativas e demandas sociais que podem ser atendidas por políticas públicas.

Por fim, conforme apontado no início deste capítulo, há uma influência recíproca entre o sentido de pobreza socialmente predominante e o modo com que ela é habitualmente considerada pela teoria. Por isso, como sugere Horkheimer, é preciso que a exposição das contradições sociais e dos limites teóricos sejam também fatores que estimulam e que transformam. Considerar a pobreza a partir da crítica à tendência de aproximação com o mínimo, sem desconsiderá-la enquanto experiência social negativa e multidimensional, pode ser um passo inicial nessa direção.

Referências

- ARANTES, P. *A fratura brasileira do mundo: visões do laboratório brasileiro da mundialização*. São Paulo: Editora 34, 2023.
- ARANTES, P. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- COMMISSION OF THE EUROPEAN COMMUNITIES. *Final Report from the Commission to the Council on the First Programme of Pilot Schemes and Studies to Combat Poverty*. Bruxelas: CEC, 1981.
- CORREIA, A. Política e pobreza: com Arendt, contra Arendt. *Cadernos De Ética E Filosofia Política*, São Paulo, v. 1, n. 28, p. 109-112, 2016.
- COUPLAND, D. *Geração X: contos para uma cultura acelerada*. Lisboa: Teorema, 1994.
- COSTA, A. B. Conceito de pobreza. *Estudos de economia*, Lisboa, v. 4, n. 3, p. 275-295, 1984.
- CRÉDIT SUISSE. *Global wealth report 2019*. Zurich: Switzerland, 2020.
- DEATON, A. *A grande saída: saúde, riqueza e as origens da desigualdade*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2017.

- DIETERLEN, P. *La pobreza: un estudio filosófico*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- DUFOUR, É.; FISCHBACH, F.; RENAULT, E. *Histoires et définitions de la philosophie sociale*. Grenoble: Recherches sur la philosophie et le langage, 2012.
- EULER, W. A felicidade alheia, os pobres e os mendigos na Doutrina da Virtude de Kant. *Studia kantiana*, Rio de Janeiro, n. 14, p. 160-179, 2013.
- FISCHBACH, F. *Le sens du social: les puissances de la coopération*. Québec: Lux Editeur, 2015.
- FISCHBACH, F. *Manifeste pour une philosophie sociale*. Paris: La Découverte, 2009.
- FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les Lumières?. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994. v. 4, p. 679-688.
- GEREMEK, B. *Poverty: a history*. Oxford: Blackwell, 1997.
- GORDON, D.; SPICKER, P. *The International glossary on poverty*. London: Zed Books, 1999.
- GUILLEY, C. *No Society: la fin de la classe moyenne occidentale*. Paris: Flammarion, 2018.
- HAGENAARS, A.; VAN PRAAG, B. A synthesis of poverty line definitions. *Review of Income and Wealth*, New Haven, v. 31, p. 139-154, 1985.
- HEGEL, G. W. F. *Filosofia do direito*. São Leopoldo: Unisinos: Loyola, 2010.
- HONNETH, A. La théorie critique de l'École de Francfort et la théorie de la reconnaissance. In: HONNETH, A. *La société du mépris*. Vers une nouvelle Théorie Critique. Paris: La Découverte, 2008. p. 151-180.
- HORKHEIMER, M. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais. *Praga: estudos marxistas*, São Paulo, n. 7, p. 121-132, 1999.
- HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e Teoria crítica. In: BENJAMIN, W.; HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 125-162. (Série Os Pensadores).

- LIPTON, M. *The poor and the poorest: some interim findings*. Washington, D. C.: World bank, 1988.
- MARX, K. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, K. *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- NOVAK, M. Concepts of Poverty. *In: ØYEN, E.; MILLER, S. M.; SAMAD, S. (ed.). Poverty: a global review: handbook on international poverty research*. Oslo: Scandinavian University Press, 1996. p. 47-61.
- NOVELLI, P. G. A. Os sentidos da pobreza na Fenomenologia do espírito de Hegel. *Revista Dialectus*, Fortaleza, v. 5, n. 12, p. 353-373, 2018.
- ØYEN, E. Poverty Research Rethought. *In: ØYEN, E.; MILLER, S. M.; SAMAD, S. (ed.). Poverty: a global review: handbook on international poverty research*. Oslo: Scandinavian University Press, 1996. p. 3-17.
- PAUGAM, S. *Les formes élémentaires de la pauvreté*. Paris: PUF, 2013.
- PEREIRA, L. da H. Uma abordagem filosófica do capitalismo é possível? Limites e possibilidades de renovação da Filosofia Social contemporânea. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 141, p. 789-808, 2018.
- PIKETTY, T. *Capital e ideologia*. São Paulo: Intrínseca, 2020.
- PINZANI, A. Vai trabalhar vagabundo: retórica anti-pobre e aspectos normativos de uma teoria da pobreza. *In: SILVA, H. A. (org.). Sob os olhos da crítica: reflexões sobre democracia, capitalismo e movimentos sociais*. Macapá: Ed. Unifap, 2017. p. 348-388.
- POGGE, T. Reconhecidos e violados pela lei internacional: os direitos humanos dos pobres do mundo. *Ethic@: an international journal for moral philosophy*, Florianópolis, v. 5, n. 1, p. 33-65, 2006.
- POGGE, T. *World poverty and human rights: cosmopolitan responsibilities and reforms*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- REGO, W. L.; PINZANI, A. *Vozes do Bolsa família: autonomia, dinheiro e cidadania*. São Paulo: Ed. Unesp, 2013.
- SANTOS, V. *O indivíduo abstrato: subjetividade e estranhamento em Marx*. São Paulo: Paco Editorial, 2021.

SEN, A. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SILVA, H. A. Por que razão pretendeis ser pagos às nossas expensas?: pobreza e desigualdade no Segundo discurso de Rousseau. *Cadernos De Filosofia Alemã: crítica e modernidade*, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 115-132, 2019.

SILVA, H. A. Sofrimento social como dimensão da pobreza. *Dois Pontos*, Curitiba, v. 19, n. 1, p. 33-49, 2022.

SOUZA, M. C. *Mulheres negras, pobreza e racismo*. Belo Horizonte: Letramento, 2021.

SRINIVASAN, T. N. *Poverty: some measurements problems*. New Delhi: World Bank, 1977.

TELLES, V. da S. *Pobreza e cidadania*. São Paulo: Editora 34, 2013.

TOWNSEND, P. Deprivation. *Journal of social policy*, Cambridge, v. 16, n. 2, p. 125-146, 1987.

TOWNSEND, P. *Poverty in the United Kingdom: a survey of household resources and standards of living*. Harmondsworth: Penguin Books, 1979.

TOWNSEND, P. *The concept of poverty*. London: Heinemann, 1970.

UGÁ, V. D. A categoria pobreza nas formulações de política social do Banco mundial. *Revista de sociologia e política*, Curitiba, v. 23, p. 55-62, 2004.

UGÁ, V. D. *A questão social com pobreza: crítica à conceituação neoliberal*. Curitiba: Appris, 2011.

VOIROL, O. Préface. In: HONNETH, A. *La société du mépris: vers une nouvelle théorie critique*. Paris: La Découverte, 2008, p. 9-34.

WORLD BANK. *World development report*. Washington, D. C.: World Bank, 1980.

CAPÍTULO 6

Do testemunho do sofrimento social à experiência pública de injustiças: mobilizações de catadores de materiais recicláveis em torno da desativação de um lixão

Sayonara Leal

Introdução

O sofrimento social pode ser considerado um registro afetivo propedêutico à crítica dirigida a sua(s) causa(s) e a seus efeitos na vida de quem sofre. Nesse sentido, podemos vislumbrar um potencial de acionamento de reflexividade e agência quando o sofrimento leva à experiência de injustiça percebida como tal pelo ator social, que evidencia o rompimento ou a fragilização de lastros normativos nos quais se amparavam a ordem normal de sua rotina e vivências. Assim, a experiência de injustiça social começa no “sentir” e se faz pela articulação entre sofrimento, indignação e situação pragmática designada como problemática. Disso de-

correm possibilidades de formulações coletivas de problemas públicos e sua veiculação em arenas de visibilidade e simbolização (interpretação). No entanto, certas minorias são privadas de dois recursos fundamentais para operar suas lutas por reconhecimento. Algumas delas não detêm a gramática formal, requerida para ocupação de espaços públicos deliberativos, que lhes permitiriam articular as experiências de sofrimento de seus membros de forma adequada aos seus fins interpretativos e normativos (Zamora, 2015, 2017a, 2017b, 2019). Os membros dessas minorias, em geral, carecem dos meios simbólicos, como espaços de visibilidade, para tornar suas experiências compreensíveis, aceitáveis e criticáveis, tanto para eles mesmos quanto para o resto da sociedade. Trata-se de fortes barreiras a lutas por reconhecimento (Honneth, 2003).

A escassez de espaços de simbolização, como as arenas do jornalismo, do legislativo ou do judiciário, leva a uma exclusão sistemática dessas minorias oprimidas dos lugares de produção simbólica, o que Fricker (2017) denominaria de “injustiça hermenêutica”¹. Nesse sentido, as mídias sociais digitais constituem espaços alternativos de expressão e aparição de sujeitos minoritários, nas quais também se desdobram disputas discursivas e semânticas em torno de conflitos sociais. Pelo número de usuários, as redes sociais da internet, ao darem visibilidade a problemas sociais, também publicizam omissões dos poderes públicos em relação a injustiças e reivindicações de grupos sociais.

O acesso a meios simbólicos alternativos aos espaços oficiais de comunicação pública, em nosso entendimento, também favorece a articulação de uma gramática social própria das pessoas que sofrem. Isso acontece quando constatamos a semantização de conceitos que surge das experiências e regimes praxiológicos do mundo social desses “atores frágeis”, tidos como “falantes vulneráveis”, mas que gozam de autonomia para criticar em relação aos poderes estabelecidos, porque não se benefi-

¹ Fricker (2017) discute dois tipos de injustiças epistêmicas: a testemunhal e a hermenêutica. A primeira ocorre quando os preconceitos levam um ouvinte recorrentemente, de forma estrutural-sistemática, a diminuir a credibilidade dos julgamentos e críticas de um emissor/enunciador; já a segunda corresponde a uma fase anterior em que a falta de recursos interpretativos coletivos dificulta que um sujeito compreenda suas próprias experiências, dificultando a denúncia pública de injustiças.

ciam desses e demonstram capacidade de agir ao formularem a causa de seus sofrimentos oriunda de situações de dominação (Paveau, 2017; Payet; Laforge, 2008; Tourette-Turgis; Thievenaz, 2012).

Entendemos que levar a sério a descrição do sofrimento vivido em narrativas testemunhais de quem sofre pode contribuir para tirar grupos sociais subalternizados da invisibilidade e a atribuir aos indivíduos a capacidade de reivindicar e de agir coletivamente para transformar as condições da sua existência. Nesse sentido, “a questão do testemunho está ligada a duas outras questões: àquelas de sofrimento e verdade. As demandas do testemunho nunca se impõem tão fortemente como quando o sofrimento está em jogo” (Boltanski, 2015, p. 147). Ao operarem em regime de justiça e de justificação (Boltanski, 2000), os testemunhos dão prova de sua verdade quando expõem designações do que seria justo e injusto em relação à situação problemática que ajudam a denunciar para torná-la inaceitável (Boltanski, 2009).

A proposta deste capítulo é, justamente, levar a sério problematizações produzidas por trabalhadores da reciclagem popular em suas avaliações sobre a justiça da reparação ao trabalho insalubre de triagem de rejeitos feito em um lixão e das condições acordadas com o poder público de seu encerramento. Trata-se do problema da politização tanto do sofrimento social (Herzog, 2018) como da experiência de injustiça social – e simbólica – vivenciada por “públicos frágeis”, subalternizados (Scott, 2003), em um quadro de lutas por reconhecimento social que requer capacidade e espaços para formulação de críticas, no sentido de convertê-las em demandas e ação coletiva (Honneth, 2007, 2018; Renault, 2017).

Este texto discute os dispositivos de publicização e mobilização engendrados por aqueles e aquelas que sofrem no caso empírico de catadores de materiais recicláveis, no Distrito Federal (DF), quando confrontados ao momento crítico em suas vidas que diz respeito à interdição da atividade de catação de resíduos sólidos no Aterro do Jóquei, também chamado “Lixão da Estrutural”, na cidade Estrutural. A partir do sofrimento social causado pelas incertezas de renda e reparação pelas condições de insalubridade nas quais se dava a prestação do serviço de coleta seletiva, em benefício da sustentabilidade da capital federal, esses trabalhadores da reciclagem

superaram graves injustiças hermenêuticas. Eles demonstraram capacidade para dar vazão às suas experimentações democráticas se utilizando da linguagem dos movimentos sociais para denunciar um quadro de injustiça social. Embora saibamos que o sofrimento, em seus efeitos psicossociais induzidos pela violência, pela pobreza e exclusão, pode isolar os indivíduos em sua dor e inibir ações protestatórias (Renault, 2008), no contexto da nossa pesquisa, podemos ver claramente como as abordagens da sociologia pragmática da crítica (Boltanski; Thevenot, 2020) e dos problemas públicos (Cefaï, 2017a, 2017b; Gusfield, 2014) nos permitiram dar conta do percurso lógico do deslocamento do sofrimento social para a experiência pública de injustiça de um grupo subalternizado. Isso nos forneceu chaves para uma análise de mobilizações sociais em seus objetivos contestatórios e contra-hegemônicos ao lançarmos um olhar mais atento ao experimentalismo dos catadores quando estes se beneficiam de recursos democráticos para fazer política, como a ocupação do espaço público, em passeatas e os usos das tecnologias da informação e da comunicação, como vídeos gravados com celular e disponibilizados em redes sociais da internet, como o Facebook.

Em atos protestatórios, catadores e catadoras de resíduos recicláveis, ao testemunharem em espaços públicos – físicos e digitais – seu sofrimento, questionam as relações sociais e de poder nas quais estão inseridos no quadro do processo de negociação dos termos do fechamento do Aterro do Jóquei com o poder público do Distrito Federal. Nessa perspectiva, a demanda por justiça, via reconhecimento de seu papel de agentes da coleta seletiva nas cidades da capital federal, os leva a justificar suas reivindicações e aproximá-las de um “comum”, generalizando um sentimento de desrespeito que se desloca do individual ao coletivo dos catadores, em ampla alusão aos resíduos como “bem comum”.

O texto está dividido em três seções, além desta introdução e das considerações finais. Na primeira parte, discutimos em que medida o sofrimento social pode ser entendido como âncora de uma “pedagogia emancipatória”, no seio de uma teoria da crítica imanente onde o subalterno se notabiliza como crítico social. No item seguinte, tratamos da capacidade de conversão do sofrimento em crítica social com potencial

mobilizador, tendo como pano de fundo empírico protestações de catadores em torno do fechamento do Lixão da Estrutural. E, finalmente, destacamos a capacidade de mediatização do sofrimento social, a partir da prática epistêmica do testemunho daqueles trabalhadores da reciclagem, ao usarem o aplicativo mensageiro Facebook para mobilização de seus pares, buscando aliados na opinião pública ao denunciarem o governo distrital como o grande responsável pela sua situação problemática.

A pesquisa detectou algumas tendências centrais que vêm moldando experiências de formulação de problemas públicos, no sentido de sua mediatização em arenas públicas e suas repercussões em conflitos sociais assentados no problema triplo: políticas de tratamento de resíduos sólidos, meio ambiente e justiça social em localidades específicas e suas possibilidades de solução no Brasil.

Sufrimento social como âncora de uma “pedagogia emancipatória”

As pessoas sofrem por diversos motivos, em diferentes situações consideradas problemáticas e/ou desestabilizantes. Independente das expectativas normativas em relação as instituições sociais, sofrer é condição humana fundamental. Mas, o que interessa, do ponto de vista sociológico, é interrogar: por que se sofre? Quais as causas de um sofrimento? O sofrimento social decorre do descompasso entre reivindicações normativas e constatação ou vivência do real ou, nos termos de Boltanski (2009), dos descompassos entre realidade – instituições, normas, regras – e mundo social – cotidiano das pessoas. Conectam-se, assim, realidade psicológica, o sofrimento e um elemento social (Renault, 2017). Mas qual sofrimento está contido na ideia de sofrimento social? Por exemplo,

Dizer eu ‘sofro’ significa fazer um julgamento sobre uma realidade da qual tínhamos, geralmente, uma consciência que ela transborda a consciência atual que nós admitimos, contrariamente às emoções e aos sentimentos, e nisso o sofrimento pode se comparar às paixões (Renault, 2017, p. 41).

Portanto, o sofrimento aqui é visto como o motor da crítica e da mudança social. Herzog (2018, p. 8) esclarece que

Ao entender a evitação do sofrimento como a evitação do reconhecimento errôneo, fica claro que o sofrimento de segunda ordem não é uma norma, mas sim uma multiplicidade de normas que mudam historicamente e o sofrimento produzido quando essas normas não são realizadas.

Se o sofrimento é sistêmico e tem caráter propedêutico a protestações coletivas, como ele se torna um elemento de crítica social? Honneth (2013) explica que, desde Adorno, o humano se desumaniza em função das relações sociais existentes e suas assimetrias de poder. Para entender esse processo, Adorno sugere ancorar o conhecimento nas experiências que agitam as normas que regem a vida e as formas cognitivas, isto é, que regem a experiência da crise e do sofrimento humano. Assim, “dar voz ao sofrimento é uma condição de toda verdade”, ou seja, o sofrimento como indício de fenômenos sociais, pois o indivíduo experimenta o sofrimento subjetivamente a partir da mediação da objetividade das condições sociais. Em termos adornianos, a “sociedade se torna perceptível quando dói”. No entanto, o sofrimento seria uma base não conceitual para o conhecimento, mas uma experiência corporal que constitui o próprio conceito de ser humano.

Para uma “pedagogia emancipatória”, entretanto, não é apenas necessário sofrer. É preciso haver a passagem do “mero” sofrimento para uma versão refletida do objeto que faz a pessoa sofrer. Renault (2008) tipifica duas variações de sofrimento – normal e anormal. O tipo “normal” seria o sofrimento integrado à vida, que de tanto rotinizado parece ser suportável; já o modo “anormal” diz respeito ao sofrimento que se torna insuportável, tornando muito difícil as relações consigo mesmo e o mundo, pois esse sofrimento tem caráter incapacitante.

Podemos falar também de sofrimento de primeira e segunda ordens (Herzog, 2018). Aqui, o sofrimento primário está ligado a fenômenos que não precisam necessariamente ser percebidos em termos de sofrimento, enquanto o secundário revela-se quando há a percepção do sofrimento

por quem sofre. Assim, o sofrimento social, como sofrimento de segunda ordem ou sofrimento por desrespeito – negação de reconhecimento –, depende de como um fenômeno específico de primeira ordem é percebido.

[...] o sofrimento social como fenômeno de segunda ordem não é um ponto de partida original, autêntico ou natural, mas está sempre relacionado ao quadro normativo socialmente aceito em um contexto sócio-histórico específico. Isso também significa que, embora estejamos falando do sofrimento como uma âncora pré-científica, empírica e moral para a crítica, o sofrimento social não é pré-social ou pré-discursivo. Ele está inserido em um mundo social de construção (discursiva) de reivindicações normativas (Herzog, 2018, p. 9).

A crítica imanente do sofrimento social refere-se apenas à diferença entre reivindicações e realidade, ou melhor, somente aquelas ações sociais que contradizem expectativas normativas produzem sofrimento social. No entanto, é importante pontuar que, no caso das expectativas normativas, podem surgir dois problemas relacionados a duas concepções que Honneth (2007) atribui a formas ideologizadas de perceber determinadas situações criticáveis: “ideologia de reconhecimento” e “ideologia do desrespeito”. Na primeira modalidade, temos uma situação em que deveríamos esperar sofrimento, mas esse não é percebido como desrespeito pelo ator social tal ou é racionalizado por algo como uma “falsa consciência”. A segunda forma refere-se a situações de causas de sofrimento que não encontram eco em padrões normativos legítimos e legais em democracias, como é o caso de pessoas brancas sentirem-se prejudicadas pelas ações afirmativas que “privilegiam” pessoas não brancas.

Ao tratarmos de expectativas normativas frustradas, acreditamos que elas estão em conexão direta com um “campo de experiências”, pois, tal como nos lembra Koselleck (2006), “não há um sem o outro”. Da experiência, é possível tomar expectativas e experimentações para se alcançar a reversibilidade da situação que se apresenta como intolerável, o que requer a passagem do sofrimento social para a experiência de injustiça

social que, por sua vez, exige certa reflexividade. Trata-se de uma supervalorização das experiências subjetivas dos sujeitos como instrumento fundamental para lutas por reconhecimento, mesmo quando nos questionamos sobre a capacidade crítica de atores sociais subalternizados em situações coercitivas.

Celikates (2012) observa o problema da desigualdade entre os atores sociais, em termos do seu acesso desigual à crítica, ao discutir a tese de Boltanski e Thévenot (2020) sobre os regimes de justificação operados pelas pessoas em função das suas capacidades de criticar. No entanto, constrangimentos estruturais, por um lado, não necessariamente impedem a capacidade crítica do ator social, se a tomarmos como pressuposto teórico ou premissa metodológica e não como um objeto de estudo (Campos, 2016). Mas, por outro, posições sociais desprestigiadas e desfavorecidas, inclusive hermeneuticamente, poderiam dificultar a “formalização da crítica” enquanto um dispositivo, “[...] um construto de elementos (objetos) capazes de operacionalizar algo [...] como uma ferramenta, formada por peças” (Werneck; Loretti, 2019, p. 351), cuja efetivação, a partir de um conjunto de manifestações de insatisfações, desgostos, frustrações, define uma situação como crítica. Assim, a concepção de capacidade crítica pode nos servir heurísticamente se a concebermos não como um fato de competência sociolinguística dada, mas, em termos de seus efeitos possíveis e verificáveis na performance da ação, como em cenas de protestos (coletivos).

Na próxima seção, trataremos do caso empírico da reação dos trabalhadores informais da coleta seletiva confrontados à desativação do Lixão da Estrutural, onde exerciam a atividade laboral de catação de materiais recicláveis para a sua comercialização e subsistência.

Capacidade de conversão do sofrimento em crítica social mobilizadora: protestações de catadores contra o fechamento do Lixão da Estrutural

Os movimentos em torno do fechamento do Aterro do Jóquei, na cidade da Estrutural (DF), conhecido como Lixão da Estrutural, datam

dos anos 1990, quando órgãos do poder público, como a defensoria pública e governo distrital, discutiam as condições intoleráveis de insalubridade do trabalho dos catadores de resíduos sólidos no aterro e os efeitos ambientais provocados pela decomposição de rejeitos orgânicos ali depositados, resultando em substâncias tóxicas e poluentes, como o chorume. Trata-se, assim, de um quadro de duplo registro moral de injustiças: social e ambiental. Mas, somente a partir de 2010, com a criação da Política Nacional de Resíduos Sólidos (PNRS), as ações públicas para a desativação dos lixões no país ganharam, de fato, fôlego e regulamentação, prevendo a inclusão socioprodutiva dos catadores em cooperativas de triagem de resíduos sólidos e reciclagem (Brasil, 2010).

O Lixão da Estrutural foi desativado em janeiro de 2018, mas a nossa pesquisa de campo se deu entre 2016 e 2019, tendo como objeto de investigação os atos de resistências produzidos por esses trabalhadores da reciclagem frente a um sistema de compensação social acionado pelo poder público para protegê-los das injustiças diante da desativação do aterro, onde exerciam a modalidade de “trabalho sujo” em contato direto com resíduos produzidos pela sociedade.

Esse dispositivo de compensação proposto pelo poder público se traduzia, basicamente, em uma renda mínima, paga durante a transição laboral do lixão para galpões de triagem, formação em gestão de empresas sociais de reciclagem e inserção nas cooperativas de tratamento de resíduos sólidos. Na pesquisa, em mobilizações no espaço público, dentro e fora da Estrutural, em vídeos gravados e veiculados em redes sociais digitais, verificamos as reações dos catadores àquilo que julgavam insuficiente como reparação para atender às suas necessidades existenciais e materiais. Além disso, contestavam o fato de haver limites de vagas nos galpões de triagem para a incorporação de todos os catadores cooperados. Observamos que os catadores não se posicionavam, necessariamente, contra o encerramento das suas atividades no lixão, mas sinalizavam posições ambíguas em relação à questão ambiental quando se tratava das suas experiências laborais e de sociabilidades nesse espaço, pois, ao mesmo tempo em que admitiram que a vida no aterro causava danos indelévels e de consequência direta em suas vidas – sobretudo, saúde –, argumenta-

vam que o “lixão” era sua principal fonte “segura” de renda, da qual “não se envergonhavam” e lugar onde construíram, ao longo dos anos, alguns vínculos sociais de caráter eletivo.

Essas representações do aterro da cidade Estrutural dialogam com o trabalho de Lima (2018, 2023), sobre sua pesquisa no Jardim Gramacho, no Rio de Janeiro (RJ), constatando que “Ao contrário do imaginário em torno dos lixões, que imputa a esses espaços sentidos negativos relacionados à miséria, à exclusão social e à marginalidade, o aterro de Jardim Gramacho se apresentava para os catadores como um local caracterizado menos pela escassez e mais pela fartura” (Lima, 2018, p. 156). Nesse caso, reconhecer o caráter polissêmico do que chamamos “lixão” implica admitir a inexistência de um problema social, *a priori*, para os catadores, e sim de uma nova interpretação de velhas questões sociais que agora se constituem em problema para um público que se pergunta sobre a justiça da adoção de medidas socioambientais para proteção à “natureza”, sem a priorização de seus direitos sociais.

Enfocamos, assim, como as incertezas engendradas pelo fechamento do aterro a céu aberto no DF levam à configuração de uma situação problemática, a partir da qual esses trabalhadores formulam um problema público – a insuficiência da reparação –, demonstrando suas capacidades de simbolizar experiências de injustiça social que levaram a ações coletivas em reação ao aparato que visava expiar uma situação de precariedades materiais e desrepeitos. A experiência, nesse sentido, é ponto de partida da reflexão, porque, potencialmente, produz consciência e conhecimento e possibilita a produção de uma experiência modificada, o que torna visível o nosso interesse pelo conceito de (in)capacidade de criticar e agir. Trata-se não do sentido de uma capacidade que decorreria da responsabilidade do ator como indivíduo – ser “capaz” de formular e expressar crítica –, mas no sentido do que torna possível, limitante ou constrangedor no ambiente social dos atores, a mobilização de críticas, criação de cenas de ação e de dispositivos de resistências e mobilizações, explorando quais elementos do seu meio podem torná-los incapazes de criticar e agir (Leal, 2019).

Renault (2017) adverte sobre as dificuldades que podemos encontrar em transformar uma experiência de injustiça em demandas políticas coletivas e o quanto essas podem levar a um forte ressentimento em relação à política institucionalizada². No entanto, no caso dos catadores mobilizados, levados em consideração neste estudo, a experiência de injustiça instrui um modelo de crítica social capaz de descrever o sofrimento social, assumindo uma forma política.

Então, nos chamou a atenção a maneira de vivenciar a injustiça social no caso dos catadores e traduzi-la em imagens e sons (vídeos) como engendramento de um dispositivo de denúncia pública, sensibilização e mobilização coletiva. O nosso percurso foi guiado pela seguinte questão: como o sentimento de injustiça dos catadores de materiais recicláveis frente ao fechamento do Lixão da Estrutural aciona o processo que leva do sofrimento social, passando pela experiência social negativa à reivindicação política em termos de justiça?

Interessamo-nos pela passagem do sofrimento de primeira ordem – sofrimentos suportáveis pelos catadores na labuta no lixão – para o de segunda ordem – sofrimento insuportável causado pelo fechamento iminente do aterro –, quando os catadores demonstram capacidade de conversão do sofrimento em crítica social mobilizadora, impulsionados pela busca de reconhecimento como cidadãos de direitos, aliando “política da piedade” à “política da justiça” (Boltanski, 1993).

A teoria do reconhecimento de Honneth³ exprime uma promissora construção teórica para pensarmos em uma pedagogia da emancipação a

² Renault (2017) ainda adverte que os movimentos sociais que alimentam o populismo autoritário ou as formas antipolíticas de protesto são formas de luta contra a experiência de desprezo social, que por meio de uma restauração religiosa da autoestima fornece uma ilustração às vezes trágica.

³ Honneth (2013) observa que as lutas em repúdio à negação de reconhecimento (reificação) se sustentam em apoios normativos para elaboração do conteúdo da demanda de estima social, que visa a compensação de desapontamentos em larga escala em uma esfera de ação e por meio de reparação do desrespeito, muitas vezes, em outra. Nesse sentido, o autor afirma que cada vez mais membros da sociedade dependem de vias compensatórias, não públicas, para a aquisição de autorrespeito. Assim, cada vez menos pessoas podem reivindicar um reconhecimento intersubjetivamente compartilhado para suas aspirações e performances, o que corrobora com o processo de dessimbo-

partir de registros afetivos como o sentimento de indignação proveniente de sofrimento enquanto fonte motivacional, moralmente mediada, do descontentamento e resistência social (Honneth, 2003), que é capaz de, conseqüentemente, estimular indivíduos para a entrada em grupos políticos e movimentos contestatórios. Isso porque, para Honneth (2018), as experiências morais se inflamam devido a um dano daquilo que podemos observar como as expectativas morais dos sujeitos desenvolvidas durante a socialização individual, ou seja, ferimentos no “*moral point of view*” das pessoas (Honneth, 2018).

A leitura de Honneth, em vários textos, nos estimula a adotar o reconhecimento como categoria ética empírica devido a sua utilidade heurística para traduzir o sentimento de desrespeito e mal-estar social a partir de uma fundamentação empiricamente informada do aspecto normativo da crítica social, cujo elemento pré-científico de emancipação já se encontra presente na realidade social. Isso significa que nos interessamos pela possibilidade de encontrar um elemento imanente à própria realidade social que dá sustentação não só à crítica teórica, mas representa em si um momento de possível transcendência intramundana, ou em outros termos, um potencial de provocar mudanças e a emancipação da sociedade, sem desprezar o trabalho reflexivo e intelectual do crítico teórico (Celikates, 2012; Honneth, 2018).

Assim, em Honneth, não apenas localizamos o elemento pré-científico de emancipação nos sentimentos de desrespeito social, mas também, e a partir de uma perspectiva voltada para o conflito, nos reencontramos com o pressuposto da teoria crítica, segundo o qual dentro de uma sociedade já existem elementos que possibilitam a presença de críticas prático-morais. Estas podem ser operadas pelas pessoas que sofrem e se tornam críticas da realidade institucional ancoradas no sofrimento anormal ou de segunda ordem.

No entanto, a capacidade de conversão do sofrimento social em crítica social mobilizadora reabre o debate sobre a capacidade delibera-

lização da experiência de injustiça e de institucionalização do individualismo, coibindo lutas sociais que têm nos aprendizados coletivos uma fonte e um recurso cognitivo e político para sua legitimação.

tiva e de justificação dos atores sociais sofrendo uma injustiça. O paradigma da capacidade proposto por Sen postula, justamente, o direito ao acesso a algumas *capabilities* como condição de acionamento de alguns funcionamentos considerados relevantes para uma pessoa (Sen, 2008). Na verdade, o que está em jogo na proposta de Sen, em função das avaliações das situações, é uma nova definição da justiça social centrada na concepção de direitos a certas capacidades. Sen leva a sério a relação entre renda baixa, privações intrinsecamente relevantes determinadas instrumentalmente pelas quais um indivíduo é submetido, oportunidades reais para promover seus objetivos de vida e os funcionamentos realizados no percurso de sua vida social – o que uma pessoa realmente faz.

Como observam Genard e Cantelli (2008), Amartya Sen, a partir do conceito de capacidade, repensa a responsabilidade do Estado em relação às desigualdades e avança na reflexão sobre o papel do poder público em garantir ao cidadão condições de aquisição e manutenção de disposições subjetivas não necessariamente asseguradas pelos direitos sociais (Leal, 2019).

Nesse sentido, a justiça social não pode ser pensada apenas pela garantia de liberdades substantivas, mas se deve priorizar também aquelas formais para o alcance real da capacidade individual. Esta, na verdade, traduz-se em forte vetor de diferenças entre os indivíduos, enfatizando precariedades, o que pode gerar incapacidades de lidar em contextos de diferentes provações. Nessa direção, as capacidades aparecem em dois registros pragmáticos conexos: como potencialidades às vezes frágeis, mas sempre mobilizáveis e diversificadas segundo os indivíduos e as situações (Genard; Cantelli, 2008), e enquanto poder facultado ao ator associado a competências, em termos de saberes (Boltanski, 2000).

A capacidade figuraria como autonomia, “capacidade-autonomia” (Genard; Cantelli, 2008), permitindo a mobilização de recursos pessoais ou ambientais para agir, inclusive de forma não prevista pelos enquadramentos normativos/institucionais, completando, assim, ao nosso ver, o sentido seniano capacidade-liberdades que oportunizam escolhas de vida “que se tem razão para valorizar”. Em outros termos, a composição capacidade-autonomia e capacidade-liberdades forma uma base informacional que aponta para a oferta justa de condições de se desfrutar de liberdades

substantivas e formais de maneira mais equitativamente distribuídas na sociedade, evitando privações que comprometem funcionamentos que os indivíduos consideram relevantes para uma vida minimamente digna (Leal, 2019).

As desigualdades sociais, como sabemos, levam também a desigualdades de capacidades, gerando uma estratificação onde aqueles que são categorizados como pobres, desprovidos de recursos considerados relevantes para se fazer o que se quer, se encontram privados de direitos, liberdades das quais dispõem os outros. Disso decorre a essencialidade da intervenção estatal, mediante dispositivos de políticas sociais, na vida de quem sofre em função de injustiças sociais de caráter distributivo. Como postula Genard (2007), cada um é “potencialmente capaz” mesmo com o pouco que se oferece, em termos de chances de acesso aos bens e serviços, porque esses conferem, revelam e atualizam capacidades. Provenhe-se, assim, poder enquanto “ter a possibilidade de”, ou seja, o cidadão deve ter a possibilidade de acessar bens e serviços que asseguram sua dignidade, o que mais adiante será compreendido como “ser capaz” (Genard, 2007).

O sentimento de incapacidade de subsistência dos catadores diante do fechamento do lixão é um dos detonadores do sofrimento social e da indignação no qual se ancora a crítica dirigida às condições de implementação da PNRS no DF, como veremos na próxima seção.

Da mediatização do sofrimento social ao testemunho da experiência pública de injustiça: uso do Facebook para mobilização dos catadores

As políticas de tratamento dos resíduos sólidos que levam à desativação dos lixões para atividades da catação e reforçam a política da reciclagem popular mediante uma lógica inclusiva dos catadores prevêem um compromisso⁴ entre razão sanitária, ecológica e econômica e entre justiça social e ambiental, o que significa estabelecer convenções e engajamentos

⁴ “Trata-se, então, de estudar a possibilidade de se chegar a acordos justificáveis sob os imperativos e constrangimentos de uma pluralidade de princípios de concórdia disponíveis, sem escapar à dificuldade, reconhecendo um relativismo dos valores e atribuindo

para a continuidade do humano orientado para um certo bem (Boltanski; Thevenot, 2020). Nesses termos, firmar um compromisso (Nachi, 2004) requer a suspensão, mesmo que episódica, de conflitos para viabilização de um acordo que leve a sério a complexidade moral e política dos danos causados ao meio ambiente, à saúde pública aliadas a questões sociais. Embora a legitimidade da ação pública de fazer os lixões esteja assentada em uma moral sanitária e ecológica, segundo diretrizes globais de mitigação de danos ambientais, com o fechamento dos aterros, o envolvimento dos catadores no debate sobre a sua inclusão social na economia do tratamento e comercialização de resíduos sólidos se torna incontornável para qualquer compromisso justo.

O problema aqui evocado não é tanto a racionalização da gestão de resíduos, mas a confiança excessiva na arquitetura de uma política pública, como se sua legitimidade racional/legal – de cunho técnico e científico – não se confrontasse localmente com condições objetivas não favoráveis a sua implementação. Assim, a legitimidade dos protestos públicos dos catadores está na reivindicação do reconhecimento da sua humanidade e da sua agência na coleta seletiva, o que forma a sua identidade de agente da reciclagem popular, mediante a prática paradoxal de um “trabalho sujo” (Hugues, 1962). Trata-se de um tipo de atividade laboral marcada pela estigmatização de uma atividade insalubre e visibilizada a partir do registro moral do “nojo”, do “sujo”, mas que, ao mesmo tempo, é politizada como trabalho necessário à vida cidadina aquilo que somente o catador faz: “limpar a nossa sujeira”.

Essa percepção paradoxal do trabalhador da reciclagem popular e da maneira como ele/ela pode ser visto pelos “outros” forma a base da fenomenologia do “ser catador”, que se constrói e se reforça no discurso sobre si, cuja narratividade recobre uma lógica de autoformação em uma situação pragmaticamente crítica de crise. Consciente de sua própria historicidade, o catador vê a si ao perceber seus pares da catação, pois “Toda identidade se constitui progressivamente graças a um trabalho discursivo pelo qual o indivíduo vem a se dotar de uma representação unitária e

esses princípios a pessoas ou grupos de pessoas preenchidos por eles exclusivamente” (Boltanski; Thevenot, 2020, p. 340).

coerente de si” (Martuccelli, 2002, p. 367). O trabalho narrativo sobre si em testemunhos autorais se faz, nos termos de Ricoeur (2014), entre *ipse* (coerência) e a *mesmice* (permanência), uma vez que a construção da identidade pessoal a partir do modelo narrativo de identidade se assenta na necessidade de um agente atribuir a si uma ação realizada, ou seja, um quem à ação, uma agência no mundo no qual transita. Desse modo,

A identidade aparece assim como inseparável de uma estrutura normativa, graças a qual a compreensão de si é uma interpretação que encontra no recito, entre outros símbolos e signos, uma mediação privilegiada... [assim] Através do recito, a identidade é aquilo que é presumido de resistir à mudança (Martuccelli, 2002, p. 369).

Tomados por um sentimento identitário, os catadores manifestam as suas críticas quando confrontados às incongruências entre a política pública e as condições de efetivação do dispositivo de compensação. Trata-se da problematização do equilíbrio entre direitos sociais e proteção socioambiental na condução da PNRS e do acionamento das capacidades desses trabalhadores em se constituírem em um público afetado pelas falhas de negociações com o poder público acerca das condições de fechamento do lixão e continuidade de suas experiências como agentes da coleta seletiva em cooperativas. Tais empreendimentos sociais envolvem adaptação a procedimentos deliberativos, típicos de gestões compartilhadas e de demonstração de saberes tecno-ecológicos, comuns à atividade de reciclagem.

Nosso objetivo nesta última seção do texto é tratar, a partir dos espaços onde se manifestaram de forma mais organizada, as reações dos catadores ao fechamento do lixão, jogando luz sobre: 1) a simbolização do sofrimento social enquanto *trouble* pessoal para constatação de uma experiência de injustiça como problema que concerne a um público e 2) a desindividualização do problema pessoal passando para atos de mobilização em busca da solução para a situação de injustiça experimentada por esses trabalhadores. Esses dois movimentos são considerados complementares, pois ambos fazem parte do processo de elaboração do

problema público proveniente do fechamento do lixão e sua deflagração como experiência de injustiça pelos coletores de resíduos.

Nesse contexto, os testemunhos identitários narrados corroboram para suas lutas por reconhecimento enquanto agentes populares da coleta seletiva, já que, para operacionalização prática de suas expressividades críticas, os catadores adotam dispositivos próprios de mobilização e de denúncias públicas, como a veiculação de suas indignações em vídeos amadores publicados em redes sociais da internet.

Cotejamos e analisamos dados audiovisuais com base na identificação de momentos críticos para os coletores de materiais recicláveis relacionadas ao fechamento do Aterro do Jóquei. Acessamos vídeos apoiados em imagens e palavras faladas gravadas com uso de celular e disponibilizadas na rede social Facebook, particularmente, na página de uma liderança do movimento distrital de trabalhadores da coleta seletiva, o qual identificamos, no sentido blumeriano, como “agitador” das mobilizações sociais (Blumer, 1939), enquanto difusores da “inquietação social”, o ex-catador, Daniel⁵. Antes e depois da desativação do Lixão da Estrutural, grupos de catadores mobilizaram técnicas narrativas que possibilitaram a partilha de experiências individuais e o desenvolvimento de uma atitude que definimos como “experimentalista”, os testemunhos, os quais assumem também a forma de uma prática epistêmica. Assim, acessamos 15 vídeos feitos por e com catadores da Estrutural, no período entre 2014 e 2018, que nos chamaram atenção enquanto evidências audiovisuais convincentes de atividades expressivas de narrativas autorais usadas em pesquisas das ciências sociais (Loizos, 2005; Rose, 2005). Observamos, então, conceitos e fatos narrados pelos catadores em modalidade discursiva de testemunhos e denúncia pública sobre injustiças das quais se sentiam vítimas, além de termos buscado regularidades e padrões evidentes de marcadores de situações problemáticas para esses trabalhadores – fome, desemprego, violência.

⁵ Essa página foi selecionada porque serviu como canal de exibições de vídeos produzidos pelos e com catadores de materiais recicláveis, a maioria feita no lócus de sua atividade laboral.

Ao exercerem a modalidade do “expressivismo do self” (Allard; Vandenberghe, 2003), os catadores exprimem publicamente um sofrimento enquanto um trabalho afetivo-epistêmico, porque é revelador da capacidade de traduzir em conceitos e expressões semióticas, sentimentos morais – ódio, indignação, ressentimento. O expressivismo veiculado em uma mídia significa

O momento de articulação progressiva de uma situação indeterminada que se torna aqui particularmente evidente, pois, nas práticas do testemunho, não se trata apenas de tornar os ‘fatos’ visíveis ao público, mas também de lhes dar um novo significado, ou seja, de articular as situações vividas, passadas e apresentar, conjuntamente, a partir dos relatos das vítimas, elaborando relatos e produzindo categorias capazes de dar conta do sofrimento nessas situações sociais. O testemunho mostra, uma segunda vez, o modo como uma prática epistêmica – mas também expressiva, estética, emocional, etc (Zamora, 2019, p. 97).

As atitudes testemunhais tornam visíveis eventos traumáticos e lhes confere valor normativo, utilizando os recursos expressivos à disposição das vítimas diretas e indiretas de injustiças (Diaz, 2012). As “formas de testemunho” (Dodier; Barbot, 2019) podem revelar as justificativas nos relatos de experiências negativas de pessoas envolvidas em problemas públicos, evidenciando o que consideram justo ou injusto e o que deve ser feito para mitigar e/ou reparar as aflições e os prejuízos causados por medida judicial, como o fechamento de um aterro onde pessoas trabalham para o sustento individual e de sua família.

Entendemos o ato de testemunhar como um mecanismo de comprometimento/engajamento de um indivíduo perante seus semelhantes diante de uma causa. Testemunhar é um ato cognitivo-afetivo que se apoia no sofrimento e na realidade de sua verdade (Boltanski, 2015). Nesses termos, o testemunho diz respeito à demonstração do caráter real do sofrimento daqueles que sofrem, contribuindo, a partir de provas exis-

tenciais e epistemicamente localizadas, para a robustez do conhecimento sobre uma situação-problema.

Desse modo, atos testemunhais viabilizam a articulação de uma perspectiva comum sobre os fatos e sua avaliação normativa configura uma prática epistêmica. No trabalho de Diaz (2012), o testemunho coloca em prática o “*storytelling*”: as pessoas que sofreram “contam histórias” na esfera pública. Trata-se de uma forma de habilidade de comunicação capaz de neutralizar os efeitos da exclusão política, pois permite que aqueles que não dominam as técnicas da “argumentação racional”, em termos habermasianos, se expressem publicamente e contribuam substancialmente para a discussão política. Do ponto de vista dos benefícios epistêmicos relacionados ao testemunho, acreditamos que ele mostra como a narratividade promove formas de cooperação epistêmica particularmente interessantes para o propósito de articular a verdade da experiência negativa compartilhada dos efeitos previstos do fechamento do aterro para os catadores.

A narratividade de experiências negativas é uma forma de prática epistêmica com duplo potencial contra-hegemônico; a saber, por um lado, se refere à capacidade de gerar perspectivas questionadoras das relações de poder, por outro, à capacidade de “socializar” a prática política, reforçando o papel da intersubjetividade na formação dos objetivos individuais.

Em sociedades tecnologizadas como as nossas, o uso das redes sociais digitais pode servir como instrumento de divulgação de narrativas descentradas, em relação a relatos oficiais, porque articulam experiências de sofrimento social e expectativas de direitos a partir de recitos autorais e identitários. A ocupação da esfera pública digital por “públicos frágeis” enquanto grupos oprimidos, normalmente, submetidos a injustiças hermenêuticas, oportuniza a constituição de “espaços de confiança cognitiva”, onde pessoas que sofrem injustiças epistêmicas (Fricker, 2017) podem expressar legitimamente suas preocupações, seus sofrimentos e, em geral, sua perspectiva (Zamora, 2019). Participar de um lócus de confiança cognitiva facilitaria a livre troca de experiências individuais, uma vez que os grupos mobilizados podem ser capazes de gerar novos recursos

simbólicos que superam as lacunas existentes no recurso hermenêutico compartilhado (Zamora, 2017a). Fricker (2017) considera ser essa a condição necessária para a formação de recursos hermenêuticos, os quais habilitam a palavra de indivíduos, em geral, alvos de preconceitos, combatendo, assim, “injustiças epistêmicas testemunhais e hermenêuticas”⁶, pois leva grupos minoritários a reagirem a dispositivos tidos como injustos e opressores, desde que acompanhada de operações de investigação coletiva levada a cabo pelos reclamantes. Isso permite que testemunhos emitidos por grupos historicamente desprovidos de poder social possam alterar a forma e o conteúdo do debate público, fazendo uso, de forma narrativa, da prova experiencial como objeto comprobatório da “verdade” de uma situação.

Imagens veiculadas no Facebook do corpo do catador que transita entre resíduos secos e orgânicos, respirando a fetidez da insalubridade no lixão, são recursos que corroboram para credibilidade epistêmica da denúncia. Trata-se, fundamentalmente, de provas irrefutáveis da resignação desse indivíduo ao trabalho sujo, tão estigmatizado e precário quanto necessário para a sobrevivência desse trabalhador e para o conjunto de uma sociedade onde é falho o aparato de coleta seletiva e limpeza urbana.

Os testemunhos de sofrimento social revestidos de crítica, na rede social digital, conformam um tipo de prática epistêmica que deriva, a nosso ver, do poder de desreificação da comunicação se utilizando da *web*. Podemos apenas formular aqui a ideia de que as tecnologias digitais possibilitam operações investigativas voltadas para a descrição e avaliação normativa de situações problemáticas de sofrimento social, já que “[...] as práticas epistêmicas são um motor de inovação e cooperação política, o que contribui para o aprofundamento da democracia” (Zamora, 2019, p. 101).

A midiáticação do testemunho do sofrimento social experimentado pelos catadores é revelador de uma prática epistêmica promissora de ocupação da esfera pública (digital), contribuindo para a força do movimento social enquanto uma “comunidade de investigação”, à medida que a narrativa de histórias vividas com seu caráter esclarecedor do por quê da

⁶ “Injusticias epistémicas testimoniales y hermenéuticas” (Fricker, 2017, p. 12).

indignação fortalece a mobilização em torno da reparação da experiência de injustiça social.

O aparato de análise dos vídeos cotejados é constituído pelo método da análise do discurso crítico, nos termos de Herzog (2016a, 2016b, 2018). Nesse sentido, enfatizamos como o fechamento do lixão da Estrutural e o dispositivo compensatório contradizem as expectativas normativas dos catadores. Assim, consideramos: a) as reivindicações desses trabalhadores, com o propósito de tornar visíveis a relação entre experiências laborais e expectativas normativas dos catadores no quadro do sofrimento social politizado por esses trabalhadores; e b) as consequências da manutenção das incertezas em torno das condições do fechamento do lixão e seus nexos com regimes de incapacidades tidas como fontes de sofrimento.

No Quadro 1 a seguir, trazemos falas dos catadores que tratam das causas de suas inquietações no contexto dos movimentos pelo fechamento do Lixão da Estrutural. Os testemunhos dizem muito sobre as suas experiências de injustiça como forma refletida de um sofrimento anormal que provoca a denúncia de uma situação problemática, com escassez de coleta seletiva, portanto de resíduos sólidos e incertezas sobre os galpões de triagem, prometidos pelo governo distrital, mas não instalados, mesmo com a iminência do fechamento do aterro. Apresentamos um quadro onde vídeos individuais publicados no Facebook fazem parte de uma estratégia de sensibilização do público, inclusive do poder estatal, acerca de um sofrimento comum, capaz de associar as distintas políticas da piedade e da justiça (Boltanski, 1993).

Procedemos à transcrição dos testemunhos dos catadores atuantes no Aterro do Jóquei em duas colunas. Classificamos os conteúdos segundo as dimensões visual – cenário dos testemunhos – e verbal – expressões verbalizadas. A unidade de análise foi a fala desses trabalhadores e a escolha do material se deu em função do quadro teórico adotado que se apoia em teorias sociais que atentam para a capacidade crítica de atores sociais em momentos críticos e suas possibilidades de oferecer um registro epistêmico e hermenêutico sobre as situações problemáticas nas quais estão enredados.

Quadro 1 – Vídeos com catadores atuantes no Lixão da Estrutural no período anterior à desativação

Dimensão visual	Dimensão verbal
<p>Catadora Madalena está na frente da casa dela e um colega catador a aborda sobre o fechamento do lixão e grava o seu testemunho com o celular (registro 16 de janeiro de 2017).</p>	<p><i>Ei, governador, meu nome é xxxx, eu moro na Estrutural, desde do dia 11 de junho de 1970. Foi quando abriu o Lixão da Estrutural, onde eu trabalho. Eu vivo disso. Olha aqui as minhas latas [mostra uma bacia cheia de latas de alumínio de bebidas. Ela fala alto e se emociona]. E, se o senhor tirar o lixo, vai ter muita gente morrendo de fome e vai ter muito assalto na Estrutural, governador. Como o senhor faz uma coisa dessa com nós? Não pode fechar o lixão, porque se o senhor fechar o lixão a gente vai morrer tudo de fome. Olha, eu tenho filho pra criar, um bocado de netos sem pai. Eu tenho como criar meus filhos com o Lixão da Estrutural, mas se o senhor fechar, vai ter guerra, vai ter muita fome e ninguém vai vender mais na Estrutural. E a gente vai viver de que, governador? Olha aqui as minhas latinhas. Pela amor de Deus, governador, não tira o lixo. De que vou criar meus filhos? De que vou criar os meus netos?</i></p>
<p>Catador, Anderson, faz o seu testemunho no lixão, em horário de seu trabalho, e é filmado por um colega (registro feito em 10 de janeiro de 2017).</p>	<p><i>Governador, meu nome é xxxx. Vai prejudicar muitas pessoas que não têm trabalho aí.</i></p>

Dimensão visual	Dimensão verbal
<p>Catador maduro, João, que faz o seu testemunho no Lixão, em horário de seu trabalho, e é filmado por um colega (registro feito em 19 de janeiro de 2017).</p>	<p><i>Quem fala é xxxx. A gente trabalha aqui de dia para comer de noite. Agradeço ao governo. E tiraram nosso pão daqui de dentro. Tiraram tudinho. A gente tá aqui morrendo de fome. O lixão não está dando mais nada. Não tenho mais um centavo no bolso. Meus filhos estão passando fome [o catador se refere à escassez de acesso a material reciclável no lixão, antes de seu fechamento].</i></p>
<p>Catador, Daniel, que faz o seu testemunho no lixão e ele mesmo se filma (registro feito em 10 de janeiro de 2017).</p>	<p><i>Governador, nós catadores de materiais recicláveis conclamamos o senhor para que não feche o Lixão da Estrutural sem a inclusão dos catadores.</i></p>
<p>Catador, Daniel, faz entrevistas com catadores no lixão, em horário de trabalho, e pede os seus testemunhos sobre a coleta seletiva na cidade e o fechamento do lixão (registro feito em 10 de janeiro de 2017, na véspera da abertura do Aterro Sanitário de Samambaia).</p>	<p>Catador 1: <i>A gente vai morrer de fome!!!</i> Catador 2: <i>Rapaz, o governo vai ter que dar um jeito para essas famílias [que vivem do Lixão], porque do jeito que está, não tem como ficar. Tinha promovido a construção de galpões e botar material para o povo?</i> Catador 1: <i>Ele [governador] vai tirar o emprego de muita gente aqui.</i> Catador 2: <i>Ele vai acabar com a cidade, porque a cidade é movida por esse lixo aqui... se eles tirarem a gente daqui estamos ferrados todo mundo. Olha o que chega na coleta seletiva, é caco de vidro, resíduo hospitalar. Meu Deus do céu. Isto é a coleta seletiva.</i> Catadora 3: <i>[Com o fechamento do lixão], se os presídios já tá cheio, vai ficar mais cheio ainda. Vai todo mundo roubar e aí vamo todo mundo preso!!! Vamos viver do quê???</i></p>

Dimensão visual	Dimensão verbal
<p>Catadora, Maria, faz o seu testemunho no lixão, em horário de seu trabalho, e é filmado por um colega (registro feito em 10 de janeiro de 2017).</p>	<p><i>Governador Rollemberg, meu nome é xxxx. E moro na Chácara Santa Luzia, na Estrutural. Eu trabalho aqui há dez anos e eu lhe faço um apelo, eu lhe peço, não feche o lixão, sem primeiro a nossa inclusão. Eu tenho sete filhos, de 14 anos a 0 ano. Tenha piedade da gente. Não faça isso com a gente, governador. Veja o nosso lado também e não só o lado do senhor. Suba aqui em cima do lixão para o senhor ver o nosso trabalho, o nosso serviço, como é que a gente faz aqui. Agora o senhor que fechar o lixão, governador. Eu faço um apelo para o senhor, não faça isso com a gente!!! [A catadora se emociona e interrompe o depoimento].</i></p>
<p>Catador, Daniel, faz entrevistas com duas catadores no Lixão, em horário de trabalho, e pede os seus testemunhos sobre a coleta seletiva na cidade e o fechamento do lixão (registro feito em 13 de dezembro de 2016).</p>	<p>Catadora 1: <i>Veja como é as coisa. Tamos aqui desde as 7h da manhã. Somente agora, chegou o primeiro coletor e ainda não é o nosso. E, às vezes, a gente nem pega a coleta aqui... e nós estamos aqui. O pátio está aí, sem nada e a coleta nada, desde de 7h da manhã. Isto é justo? Não é.</i></p> <p>Catadora 2: <i>Aí nós fica aqui, sem material, sem fazer nada e não podemos ir embora, porque a qualquer hora a coleta pode chegar. Cadê as coleta do DF? E a coleta quando vem, não é coleta, mas muita lavagem, cocô, mato... essas coisas. Chega muito material hospitalar na coleta seletiva. A gente chama o pessoal lá embaixo, eles vêm, olha, filma, tira foto e tudo. [Com o fechamento do Aterro], vamos ficar sem emprego, outros roubando e a gente passando necessidade. Quem paga aluguel, paga água, paga luz e cadê o que a gente comer???</i></p> <p>Catadora 1: <i>E a coleta não vem e eles não resolvem nada!!</i></p>

Fonte: elaboração própria.

Os vídeos repertoriados mostram que o engajamento no espaço público não é da ordem da deliberação ou da argumentação, mas da emoção, simpatia e empatia. Como atesta Boltanski (1993), o elemento da piedade pode influenciar na política, assim como na emergência do espaço público democrático. Trata-se, sobretudo, de se mobilizar em torno de causas de sofrimento as quais cidadãos e agentes públicos podem estar indiferentes e para as quais são alertados, no sentido não de atrair benfeitorias, mas justiça via políticas públicas. Dessa maneira, testemunhar sobre causas de um sofrimento em um vídeo permite que a partilha de um “processo desumanizante, por natureza” adquira uma “dimensão humana”, ultrapassando a barreira espacial, remetendo ao fenômeno do “sofrimento à distância” (Boltanski, 2015). Podemos dizer que os testemunhos dos catadores anteriormente transcritos oferecem um incremento dramático à denúncia pública de injustiças ao veicularem preocupações – desemprego, falta de renda, aumento da criminalidade, fome – trazidas com o fechamento do lixão sem a inclusão socioprodutiva da categoria em galpões de triagem. O efeito primário é o compartilhamento do que se quer denunciar, em imagens e sons, dirigindo mensagens protestatórias ao Estado, também visando a opinião pública.

De acordo com Boltanski (2015), quando o testemunho retira a sua força do sofrimento, temos um apelo ao compromisso que, no caso empírico aqui discutido, significa a ênfase dada pelos catadores à responsabilização do governo distrital pela sua situação, exigindo do poder público o comprometimento com a sua causa: “Governador, nós catadores de materiais recicláveis, conclamamos o senhor para que não feche o Lixão da Estrutural sem a inclusão dos catadores”. Os testemunhos videogravados também tiram a sua robustez da “verdade” do conteúdo do seu sofrimento a partir da prova existencial de suas condições duras e insalubres de trabalho no lixão, tal como testemunhamos nas imagens dos vídeos, embasando a crítica em “tom acusatório” (Misse; Werneck, 2012), também identificada na estrutura da denúncia pública (Boltanski, 2000), dos catadores ao poder público e as suas justificações. Esses atos testemunhais lembram aos catadores preocupados ou apreensivos de que não estão sós, mas conectados àqueles que sofrem no mesmo mundo social, formando uma “comum” experiência de injustiça.

Percebemos que a gramática gerada por esses atores em confronto com o poder público se afina ao discurso das lutas sociais atuais nutridas por expectativas de justiça social e ambiental que estruturam as experiências de injustiças vivenciadas por trabalhadores da reciclagem no Brasil e em outros países, se convertendo em demandas políticas. Trata-se de um percurso de reconhecimento que vai da percepção de uma situação problemática, em função de uma perturbação da “vida normal”, passando pelo reconhecimento de si como agente da coleta seletiva e pela experiência de injustiça social, chegando a demandas por reparação/inclusão socioprodutiva.

[...] o interesse da abordagem em termos de reconhecimento reside, portanto, no fato de permitir que a dimensão qualitativa e referencial da linguagem do protesto seja incluída nessas definições de justiça. Trata-se, então, de apresentar como injustiças um conjunto de fenômenos que aparecem espontaneamente como tais a quem os vivencia, mas que dificilmente se exprimem a partir das definições usuais de justiça (Renault, 2017, p. 20).

Deduzimos que o conjunto de enunciações testemunhais do Quadro 1 se refere a tentativas dos catadores de transformarem a sua experiência de injustiça em dispositivos específicos de mudança de uma ordem social particular atravessada por um desrespeito: o não reconhecimento das suas atividades socioprofissionais como agentes da coleta seletiva e da reciclagem popular.

Esses testemunhos são desenvolvidos a partir de dois registros adotados para a análise do discurso crítico dos catadores em seus esforços de comunicação e interações quando se posicionam contra o fechamento do lixão, sem coleta seletiva adequada, sem galpões de triagem equipados para a atividade de reciclagem e oposições ao dispositivo de compensação: a) testemunhos *normativo-afetivos* – modos homogêneos de justificativa que expressam os objetivos políticos almejados pelos catadores que sofrem a injustiça social e b) testemunhos *conceituais* – identificação de conceitos que sustentam a lógica de sua gramática de protesto a partir da

injustiça vivida, levando em conta suas demandas de reconhecimento do poder público e da sociedade (Renault, 2017).

A partir dos elementos afetivos (indignação), normativos (novas regras para acesso a resíduos sólidos) e conceituais (gramática do reconhecimento) percebidos nas falas dos catadores nos vídeos examinados, identificamos dois apoios experienciais fundamentais que constituem a força epistêmica dos testemunhos repertoriados. O primeiro é que os catadores verbalizam que convivem com precariedades em suas vidas, pois faz parte da sua trajetória laboral, mas, no caso da catação, as condições de trabalho no lixão envolvem várias modalidades de risco – saúde, segurança, acesso a direitos. Esses trabalhadores, portanto, reconhecem as condições problemáticas de sua subsistência, mas essas se deteriorariam ainda mais no pós-fechamento do lixão, mediante fome, desemprego e violências, os conduzindo a um “sofrimento anormal”. O segundo apoio é que, ao mesmo tempo, eles se dão conta de que os movimentos pelo fechamento do lixão significam o fim de arranjos estabelecidos há décadas com o poder público para viabilização do ilegalismo da prática da catação no Aterro do Jóquei em condições insalubres. Logo, esses trabalhadores percebem que a adoção de medidas de compensação à situação de incertezas, com o fim da atividade econômica no Aterro, os levaria a um processo político de problematização da catação diante da insuficiência dos recursos materiais para compensar suas perdas em termos de rendimentos fora do lixão. Constrói-se, assim, uma crítica acusatória consistente de responsabilização do governo distrital pelo não cumprimento de condição fundamental para garantia da sua subsistência antes e depois da desativação do Aterro, o déficit da coleta seletiva no Distrito Federal.

Diante de uma pauta robusta, em termos de problemas sociais, os catadores definem e fortalecem certos argumentos acionando dispositivos de dramatização de suas situações ao testemunharem nos vídeos amadores, deixando claro que as perturbações individuais alcançam um grau de generalidade, tornando possível tratar de prioridades para resolução do então problema público (Cefaï, 2017a, 2017b; Gusfield, 2009) assentado no tripé inclusão social, inclusão socioproductiva e resíduo reciclável para todos.

Podemos dizer que os testemunhos performam um problema público quando ganham publicidade dentro e fora dos grupos de catadores concernidos, tornando-se um assunto que precisa ser tratado pelo poder público, envolvendo também outros setores da sociedade, como a Defensoria Pública da União, os meios oficiais de comunicação e mídias sociais na internet (Gusfield, 2009). Nesse sentido, lideranças de cooperativas de catadores e do movimento nacional da categoria se mobilizaram em várias frentes de ação para resolver o problema da inclusão socioproductiva do catador nos galpões de triagem de resíduos e a insuficiência dos auxílios concedidos pelo governo distrital a esse público.

Em relação aos dispositivos de mobilização engendrados pelos catadores, muitos foram construídos a partir do intento de postergar o fechamento do lixão enquanto todos os trabalhadores não fossem incluídos nas listas de benefícios sociais e nos galpões de reciclagem, por um lado e do outro, antes de haver um avanço da coleta seletiva no DF. Nesses termos, o alcance ao estatuto de uma arena pública passa pelo acionamento de uma variedade de formas de engajamentos ao problema, de participação na ação coletiva e envolvimento nos fóruns de negociação dos termos das medidas compensatórias – processo revelador da dimensão pedagógica desse aprender a estar juntos, a se associar, para o exercício de práticas políticas. Tudo isso passa pelas simbolizações do ser catador enquanto identidade e agência na coleta seletiva, redundando, finalmente, num processo de lutas por reconhecimento do papel desses agentes para a vida cidadina no sentido, sobretudo, do trabalho socio-ambiental que realizam.

Observamos que acionamentos identitários apoiados no “ser catador” favoreceram actâncias dos catadores quando esses justificam seu desacordo com o atropelo da “lógica cívico-ambientalista” em relação a uma lógica cívica de proteção social. Em outros termos, falamos do processo propedêutico à formação de uma arena pública que se apresenta permeada por tensões e performances dos atores em público, onde se manifestam conflitos socializantes, durante, por exemplo, discussões acaloradas entre os catadores e entre catadores e agentes públicos quando esses disputam o senso comum em relação ao foco do problema público decorrente do fechamento do lixão.

A gravação de vídeos amadores e a sua publicação em redes sociais digitais como experimentos de sensibilização e mobilização em torno da causa dos catadores foram seguidas de manifestações no espaço público físico na capital federal e na cidade Estrutural. Esses trabalhadores se organizaram em coletividades para atuar em cenas de protestos, como em duas audiências públicas no Palácio do Governo Distrital (Buriti), em 2017⁷, quando acionaram uma série de comportamentos e verbalizações que contribuíram a coordenação entre suas demandas e sentidos de justiça adequados à situação.

De maneira geral, os catadores entrevistados e observados em cenas de ação coletiva no Facebook testemunharam seu sentimento de exclusão cultural em relação ao acesso e à forma como eram retratados pela mídia: “A mídia não nos representa. Nós somos vistos como coitados”; “Nós não queremos que os meios de comunicação venham aqui nos filmar. Eles não são nossos aliados”. Nesse sentido, esses trabalhadores se referem a uma outra modalidade de injustiça que podemos chamar de injustiça simbólica, cultural ou hermenêutica para tratar da ausência ou invisibilidade de minorias da sociedade no espaço público midiático como também a exclusão desses grupos da apropriação de meios de comunicação (Leal, 2017). Ao entenderem a sua posição marginal na disputa discursiva em torno da legitimidade do “quem pode falar” na mídia oficial sobre políticas socioambientais, buscaram a autoria de um “pragmatismo epistemológico” (Santos, 2007), cuja justificação está no fato de suas experiências de vida lhes serem inteligíveis por via de uma epistemologia das consequências. Isso porque, no mundo social em que vivem, as consequências, percebidas como ameaças de sobrevivência, vêm antes da identificação das causas.

As narrativas testemunhais coadunam com a perspectiva de uma “política catadora”, a qual reivindica uma economia circular de resíduos e da reciclagem a partir de condições mais justas para os atores que atuam nas margens da gestão de resíduos na cidade (Lima, 2023). Na perspectiva

⁷ Nas duas ocasiões, o governo da época recebeu no saguão do Palácio do Buriti cerca de 300 catadores associados em cooperativas, mas que atuavam ainda de forma avulsa no Lixão da Estrutural.

sociotécnica, os catadores se traduzem em “elementos humanos” infraestruturais – infraestruturas pensantes – da limpeza e salubridade cidadina com suas práticas da catação, cuja essencialidade torna-se visível, como todo aparato infraestrutural, em momentos críticos (Star, 2018). Disso decorre que os testemunhos autorais cotejados neste estudo são verdadeiras identidades narradas do “ser catador”, as quais revelam “pessoas como infraestruturas corporificadas” (Lima, 2023), como “infraestruturas vitais” (Fredericks, 2014) ou “corpos laborais invisíveis” (Zhang, 2019) que tornam possível a política de tratamento de resíduos no Distrito Federal.

Considerações finais

O nosso objeto é discutido no âmbito do problema das formas segundo as quais catadores de materiais recicláveis, considerados “trabalhadores hipossuficientes”, inseridos num quadro comum de precariedades, atuam numa arena de publicização, se mobilizando para definirem uma pauta de assuntos problemáticos decorrentes de questões sociais utilizando a linguagem das lutas por reconhecimento para reverter os dispositivos compensatórios engendrados pelo governo e considerados injustos por esses atores. Em franco movimento de superação de suas desvantagens epistêmicas, esses trabalhadores acionam dispositivos próprios para lidar com as fragilidades dos vínculos associativos que engendram as ações coletivas, transitando entre regimes de capacidades de agir e de incapacidades diante da problematização formulada pelos atores concernidos pelos desdobramentos do fechamento do lixão na sua vida socioprodutiva e social.

O uso de mídias sociais digitais pelos catadores em sua luta para serem reconhecidos passa pela fabricação de vídeos amadores que veiculam denúncias e inquietações em relação a situação de injustiça experimentada com o fechamento do lixão. Esse esforço de superação da “marginalização hermenêutica” (Fricker, 2017) se dá via simbolização da experiência de injustiça que só se torna possível em função de um esforço de desindividualização do sofrimento social. Assim, apesar dos modos de organização da vida social que dificultam a partilha de experiências eticamente informadas de injustiças, de insultos, os catadores se esforçam para cole-

tivamente chegarem a uma compreensão comunicativa das experiências negativas quando organizam e/ou participam de atos de protestos contra a precarização da sua situação social. Aqui, vale lembrar o papel exercido por lideranças do mundo social dos catadores enquanto agitadores (Blumer, 1939) ou até mesmo vitimizadores (Barthe, 2017) para a constituição das cenas de simbolização/desindividualização do sofrimento social veiculadas no espaço público digital. Trata-se da mais significativa expressão de um processo de “experimentação democrática”, onde a racionalidade das ações se deve ao trabalho de investigação dos catadores, uma vez que estes reúnem provas humanas do desrespeito vivenciado pela categoria socioprofissional, exibindo-as em imagens que compõem um cenário testemunhal. Exploramos, assim, a pista da aproximação entre o vocabulário das injustiças, a fenomenologia do “ser catador” e o sofrimento social, o que nos levou a tratar da experiência de injustiça social como resultado da aproximação entre testemunhos, provas de injustiça e demanda por direitos.

Desse modo, há nitidamente uma expressividade performativa das angústias e incertezas desses atores frente aos desdobramentos do encerramento da atividade da catação de resíduos no Aterro, no sentido de salvaguardar também a sua dignidade humana em condições não muito favoráveis.

Por fim, reiteramos que os testemunhos veiculados pelos catadores na internet dizem respeito aos movimentos de passagem de problemas sociais a problema públicos, o que corresponde, em nossa análise, à passagem entre sofrimento social à experiência da injustiça social. Nesse sentido, assistimos a atos de politização tanto do sofrimento social como da identidade narrada do catador protagonizados por esses indivíduos, os quais vão identificar duas situações-problema: primeiro, a perda da atividade econômica e social como vetor de perturbação do curso “normal” de suas vidas; segundo, o descompasso entre compensação e inclusão social no quadro da política distrital de tratamento de resíduos recicláveis. As duas situações problemáticas formuladas pelos catadores, portanto, apontam para os desafios de constituição de um compromisso entre Estado e trabalhadores da reciclagem popular que dê conta da articulação entre justiça ambiental e social.

Referências

ALLARD, L.; VANDENBERGHE, F. Express yourself! Les pages perso: entre légitimation technopolitique de l'individualisme expressif et authenticité réflexive peer to peer. *Réseaux*, Paris, n. 117, p. 191-219, 2003. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-reseaux1-2003-1-page-191.htm>. Acesso: 2 dez. 2012.

BARTHE, Y. *Les retombées du passé: le paradoxe de la victime*. Paris: Le Seuil: La Couleur des idées, 2017.

BLUMER, H. Collective behavior. In: PARK, R. (ed.). *An Outline of the Principles of Sociology*. New York: Barnes and Noble, 1939. p. 221-280.

BOLTANSKI, L. A presença das pessoas ausentes. *Parágrafo*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 147-156, 2015.

BOLTANSKI, L. *De la critique: précis de sociologie de l'émancipation*. Paris: Gallimard, 2009.

BOLTANSKI, L. *El amor y la Justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires: Amrrortu, 2000.

BOLTANSKI, L. *La souffrance à distance*. Paris: Métailié, 1993.

BOLTANSKI, L.; THÉVENOT, L. *A justificação: sobre as economias da grandeza*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2020.

BRASIL. Lei nº 12.305, de 2 de agosto de 2010. Institui a Política Nacional de Resíduos Sólidos; altera a Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998; e dá outras providências. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, ano 147, n. 147, p. 3-4, 3 ago. 2010.

CAMPOS, L. A. Qual capacidade crítica? Relendo Luc Boltanski à luz de Margaret Archer. *Sociedade e Estado*, Brasília, DF, v. 31, n. 3, p. 719-740, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016.00030008>. Acesso em: 12 dez. 2021.

CEFAÏ, D. Públicos, problemas públicos, arenas públicas... O que nos ensina o pragmatismo. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v. 36, p. 187-213, 2017a. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/zdyH9SGqnWm5LwrV7MT4k9M/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 12 maio 2020.

CEFAI, D. Públicos, problemas públicos, arenas públicas... O que nos ensina o pragmatismo. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v. 36, p. 129-142, 2017b. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/cGMgGqgT94BFhsXst8Shp4L/?format=pdf>. Acesso em: 12 maio 2020.

CEFAI, D.; TERZI, C. Présentation. In: CEFAI, D.; TERZI, C. (ed.). *L'expérience des problèmes publics: perspectives pragmatistes*. Paris: Éditions de l'EHESS, 2012. p. 9-47.

CELIKATES, R. O não reconhecimento sistemático e a prática da crítica: Bourdieu, Boltanski e o papel da Teoria Crítica. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v. 93, p. 29-42, 2012. Disponível em: https://pdfs.semanticscholar.org/7ab0/7074308bbf4f623e97d614afd9b2dccc9a19.pdf_ga=2.60403309.1183432678.1639334488-849970434.1639148900. Acesso em: 10 out. 2019.

DEWEY, J. *The public and its problems*. Chicago: Swallow Press, 1927.

DIAZ, P. Dune vérité à l'autre sur les crimes du passé: le cas de Chili. In: CEFAI, D.; TERZI, C. (ed.). *L'expérience des problèmes publics: perspectives pragmatistes*. Paris: Éditions de l'EHESS, 2012. p. 321-350.

DODIER, N.; BARBOT, J. Testemunhar como vítima no tribunal: estrutura normativa do uso da palavra no seio de um dispositivo. In: SILVA C. D. et al. *Crítica e pragmatismo na sociologia: diálogos entre Brasil e França*. São Paulo. Annablume, 2018. p. 23-56.

EMERSON, R. M.; MESSINGER, S. L. The micro-politics of trouble. *Social Problems*, New York, v. 25, n. 2, p. 121-134, 1977. Disponível em: <https://doi.org/10.1525/sp.1977.25.2.03a00010>. Acesso em: 23 nov. 2015.

FREDERICKS, R. Vital infrastructures of trash in Dakar. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Durham, v. 34, n. 3, p. 532-548, 2014.

FRICKER, M. *Injusticia epistémica: el poder y la etica del conocimiento*. Barcelona: Herder, 2017.

GAUTIER, C.; LAUGIER, S. *L'ordinaire et le politique*. Paris: PUF, 2006.

GENERARD, J. L. Capacités et capacitation: une nouvelle orientation des politiques publiques? In: CANTELLI, F.; GENARD, J.-L. (ed.). *Action publique et subjectivité*. Paris: Droit et société, 2007. p. 41-64.

GENARD, J. L.; CANTELLI, F. Êtres capables et compétents: lecture anthropologique et pistes pragmatiques. *SociologieS*, Paris, 2008. Disponível em: <http://sociologies.revues.org/1943>. Acesso em: 2 out. 2015.

GUSFIELD, J. R. *La cultura de los problemas públicos: los conductores alcoholizados y el orden simbólico*. Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2014.

HERZOG, B. Discourse analysis as immanent critique: Possibilities and limits of normative critique in empirical discourse studies. *Discourse & Society*, Thousand Oaks, v. 27, n. 3, p. 278-292, 2016a.

HERZOG, B. *Discourse Analysis as Social Critique: discursive and Non-Discursive Realities in Critical Social Research*. London: Palgrave Macmillan, 2016b.

HERZOG, B. Suffering as an anchor of critique: the place of critique in critical discourse studies. *Critical Discourse Studies*, v. 15, n. 2, p. 111-122, 2018. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17405904.2017.1418402?journalCode=rlds20>. Acesso em: 9 jul. 2019.

HONNETH, A. A dinâmica social do desrespeito: para a situação de uma teoria crítica da sociedade. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 17, n. 40, p. 21-42, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2175-7984.2018v17n40p21>. Acesso em: 12 set. 2019.

HONNETH, A. Barbarizações do conflito social: lutas por reconhecimento ao início do século 21. *Civitas: revista de ciências sociais*, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 154-176, 2014. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74230601011>. Acesso em: 3 fev. 2016.

HONNETH, A. *Ce que social veut dire*. Paris: Gallimard, 2013.

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

HONNETH, A. Recognition as Ideology. In: BRINK, B.; OWEN, D. (org.). *Recognition and Power: axel honneth and the tradition of critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

HUGHES, E. Good people and dirty work. *Social Problems*, New York, v. 10, n. 1, p. 3-11, 1962.

KOSELLECK, R. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LEAL, S. Diversidade cultural e reconhecimento no quadro de políticas de comunicação e cultura no Brasil: desafios e perspectivas para concretização da Convenção da Unesco de 2005. *Política e Sociedade*, Santa Catarina, v. 16, n. 35, p. 94-131, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2175-7984.2017v16n35p94/34239>. Acesso em: 6 dez. 2018.

LEAL, S. Concepções de justiça acerca de um dispositivo de inclusão social: (in)capacidades e registros normativos segundo beneficiários do Programa Bolsa Família. In: CANTU, R.; LEAL, S.; SILVA, D.; CHARTAIN, L. (org.). *Sociologia, crítica e pragmatismo: diálogos entre França e Brasil*. Campinas: Pontes, 2019. p. 225-264.

LE BLANC, G. *Vies précaires, vies ordinaires*. Paris: Le Seuil, 2007.

LIMA, M. R. Infraestruturas residuais: colonialismos na gestão de resíduos e a política catadora. *Estudos Avançados*, Luanda, v. 37, n. 107, p. 63-82, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/ZtpsvKkcX7mJnmJs7WkVspP/?lang=pt>. Acesso em: 3 maio 2023.

LIMA, M. R. Paradoxos da formalização: a inclusão social dos catadores de recicláveis a partir do caso do encerramento do aterro de Jardim Gramacho (RJ). *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 50, p. 145-180, 2018. Disponível em: <http://journals.openedition.org/horizontes/1898>. Acesso: 2 maio 2019.

LOIZOS, P. Vídeo, filme e fotografias como documentos de pesquisa. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. *Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 137-158.

MARTUCCELLI, D. *Grammaires de l'individu*. Paris: Gallimard. 2002.

MISSE, M.; WERNECK, A. V. O interesse no conflito. In: MISSE, M.; WERNECK, A. V. (org.). *Conflitos de (grande) interesse: estudos sobre crimes, violências e outras disputas conflituosas*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012. v. 1, p. 7-21.

NACHI, M. The morality in/of compromise: some theoretical reflections. *Social Science Information*, London, v. 43, n. 2, p. 291-305, 2004.

PAYET, J. P.; LAFORGUE, D. Introduction. Qu'est-ce qu'un acteur faible ? Contributions à une sociologie morale et pragmatique de la reconnaissance. In: GIULIANI, F.; LAFORGUE, D.; PAYET, J-P. (dir.). *La voix des acteurs faibles: de l'indignité à la reconnaissance*. 9. ed. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2008.

PAVEAU, M.-A. Le discours des vulnérables. Proposition théorique et politique. *Cadernos De Linguagem e Sociedade*, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 135-157, 2017.

RENAULT, E. *L'expérience de l'injustice: reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris: La Découverte, 2017. Disponível em: <https://www.cairn.info/l-experience-de-l-injustice—9782707144386.htm>. Acesso em: 13 jun. 2019.

RENAULT, E. *Souffrances sociales: sociologie, psychologie et politique*. Paris: La Découverte, 2008. Disponível em: <https://www.cairn.info/souffrances-sociales—9782707154019.htm>. Acesso em: 12 abr. 2018.

RIKOEUR, P. *O si-mesmo como outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

ROSE, D. Análise de imagens em movimento. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. *Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 343-366.

SANTOS, B. de S. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 78, p. 3-46, 2007.

SCOTT, J. C. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ciudad de México: Txalaparta, 2003.

SEN, A. Éléments d'une théorie des droits humains. In: MUNCK, J.; ZIMMERMANN, B. *La liberté au prisme des capacités*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2008. p. 139-184.

STAR, S. L. L'ethnographie des infrastructures. *Tracés: revue de sciences humaines*, Lyon, v. 35, p. 187-206, 2018. Disponível em: <http://journals.openedition.org/traces/8455>. Acesso em: 14 nov. 2020.

TOURETTE-TURGIS, C.; THIEVENAZ, J. La reconnaissance du pouvoir d'agir des sujets vulnérables: un enjeu pour les sciences sociales. *Le sujet dans la cité*, Paris, n. 3, p. 139-151, 2012.

WERNECK, A.; LORETTI, P. Forma-crítica, formas da crítica: as diferentes dimensões do discurso de descontentamento. *In*: CANTU, R. S.; SILVA, D.; CHARTAIN, L. (org.). *Sociologia, crítica e pragmatismo: diálogos entre França e Brasil*. Campinas: Pontes, 2019. p. 225-264.

ZAMORA, J. S. Approfondir la démocratie avec John Dewey: pratiques épistémiques et mouvements sociaux. *Pragmata*, Milão, v. 2, p. 63-110, 2019.

ZAMORA, J. S. La lógica de la movilización: una aproximación a los movimientos por la emancipación desde John Dewey. *In*: CARUSO, G.; ZAMORA, J. S. (ed.). *Las armas de la crítica*. Barcelona: Anthropos, 2017a. p. 113-142.

ZAMORA, J. S. La réappropriation de la démocratie: vers de nouvelles formes de participation politique, *Participations*, [s. l.], v. 13, n. 3, p. 205-218, 2015.

ZAMORA, J. S. Overcoming Hermeneutical Injustice: cultural self-appropriation and the epistemic practices of the oppressed. *Journal of Speculative Philosophy*, College Township, v. 31, n. 2, p. 299-310, 2017b.

ZHANG, A. Invisible Labouring Bodies: waste work as infrastructure in China. *Made In China Journal*, Lund, v. 4, n. 2, p. 1-175, 2019. Disponível em: <https://press-files.anu.edu.au/downloads/press/n6864/pdf/book.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2022.

SOBRE OS AUTORES

Eloisa Benvenuti

Possui pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) com a pesquisa “Ética, liberdade e alteridade na filosofia de Simone de Beauvoir”. É doutora em Filosofia pela Unifesp na área de História da Filosofia, mestra em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp) na área de Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica e graduada em Filosofia também na Unesp. Além disso, é docente na Faculdade Cásper Líbero e autora do livro *Corpo e consciência: Merleau-Ponty crítico de Descartes*.

Sayonara Leal

Doutora em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB) desde 2007. Fez pós-doutoramento no Centro de Sociologia da Inovação na École des Mines de Paris, mestrado em Mudança Social na Université de Lille I e mestrado em Comunicação e Cultura pela UnB. Professora associada do Departamento de Sociologia da UnB, atua nas linhas de pesquisa “Educação, Ciência e Tecnologia” e “Política, Valores e Sociedade”. Realiza pesquisas atualmente sobre ensino de sociologia em escolas e seus nexos com propósitos democráticos da educação progressista e sobre o cooperativismo entre catadores de materiais recicláveis e seus vínculos com o socioambientalismo popular no Brasil. Membro do Grupo de Trabalho Ciência e Sociedade do Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (Clacso) e do Laboratório de Antropologia da Ciência e da Tecnologia da UnB (Lact). Bolsista Produtividade 1 E do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Helio Alexandre da Silva

Hélio Alexandre da Silva nasceu em Cássia (MG). Possui graduação e mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (Unesp) e doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Fez pós-doutoramento na École des Hautes Études en Sciences Sociales em Paris, França. Foi professor de Filosofia na Universidade do Estado da Bahia (UNEB), *campus* de Barreiras e da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) – *campus* de Vitória da Conquista. Desde 2017 é professor de Ética e Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp) – *campus* de Franca, onde também é coordenador do Programa de Pós-Graduação em Planejamento e Análise em Políticas Públicas e professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – *campus* de Marília. É autor de *As paixões humanas em Thomas Hobbes*, editado em 2009 pela Cultura Acadêmica; organizou *Sob os olhos da crítica: reflexões sobre democracia, capitalismo e movimentos sociais*, editado em 2017 pela Edunifap; e *Sonhos e resistências: MTST e os testemunhos da luta popular urbana*, editado em 2023 pela Autonomia Literária.

Leonardo da Hora

Leonardo da Hora nasceu em Salvador (BA). Realizou estudos de Filosofia na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), na École Normale Supérieure de Paris e na Sorbonne, tendo concluído o seu doutorado na Université de Paris-Nanterre. No pós-doutorado, foi pesquisador visitante na Université de Paris-Nanterre, na França, e na The Pennsylvania State University, nos Estados Unidos. Desde 2017 é professor do departamento e da pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Paulo Eduardo Bodziak

Paulo Eduardo Bodziak nasceu em Curitiba, onde graduou-se em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). É doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) com a tese “Em defesa do pensamento: modernidade e crítica às ciências sociais em Hannah Arendt”. Docente desde 2017, hoje é professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

Vinícius dos Santos

Vinícius dos Santos nasceu em São Carlos (SP), onde inicialmente graduou-se como bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), onde também obteve os títulos de mestre e doutor em Filosofia. Possui ainda licenciatura em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano. Foi professor na Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp) – *campus* Franca – e, desde 2016, é docente adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), sendo também membro permanente de seu Programa de Pós-Graduação. É autor de *O indivíduo abstrato – subjetividade e estranhamento em Marx*, lançado em 2021 pela Paco Editorial.

Formato: 16 x 23 cm
Fontes: Tiempos Text, Roboto e TheAliens
Miolo: Papel Alta Alvura 75 g/m²
Capa: Cartão Supremo 300 g/m²
Impressão: Gráfica 3
Tiragem: 300 exemplares

Os organizadores deste livro são igualmente criadores do Seminário Permanente de Filosofia, Crítica e Sociedade, iniciativa inaugurada em 2021 durante a pandemia da covid-19, ainda de forma virtual, que agora materializa com esta publicação os seus resultados mais importantes. Todos são professores de Filosofia em universidades públicas brasileiras: Hélio Alexandre da Silva é professor da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp), Paulo Bodziak é professor da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e Leonardo da Hora e Vinícius dos Santos são professores da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

O mérito principal deste volume é o de colocar no centro da reflexão filosófica a noção de experiência social negativa. Insatisfeitos com explicações exclusivamente estruturais e sistêmicas das chamadas patologias sociais, autoras e autores focam – a partir de diferentes abordagens metodológicas – na questão do que a sociedade faz concretamente em relação às pessoas que fazem parte dela. A essa diversidade de abordagens e de marcos teóricos corresponde a riqueza das temáticas analisadas, cujo resultado é um livro que oferece uma visão panorâmica sobre os debates teóricos ligados à noção de experiência social negativa e, ao mesmo tempo, apresenta exemplos concretos da maneira na qual a filosofia social pode dar conta de fenômenos como a discriminação racial e de gênero ou a pobreza, elaborando um diagnóstico social capaz de servir como uma base para uma política transformadora e realmente emancipatória.

Texto escrito por Alessandro Pinzani, professor de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

