



Cartografias da Crítica: Fundamentos, Potencialidades e Limites

Fascículo 1. Abaixo do asfalto está a praia:
Reflexões sobre o legado da Escola de Frankfurt
Seyla Benhabib

ISSN: 2596-2566

Cadernos do Ateliê. Vol.1, n. 4, fascículo 1 de 2019

<https://atelièdehumanidades.com/cadernos-do-atelie/>



Plano de convergência

Cartografias da Crítica: Fundamentos, Potencialidades e Limites

Em 2017, dávamos início ao Projeto Cartografias da Crítica no núcleo de pesquisa SOCIOFILO, com atividades no Blog do Sociofilo. Ele se propunha a (re)pensar a (teoria) crítica em seus fundamentos, potencialidades e limites, realizando uma genealogia das constelações de crítica e fazendo uma cartografia das teorias e pesquisas críticas.

Sendo liderado por Alberto Luis Cordeiro de Farias & André Magnelli, o Cartografias passou a ter como locus central o Ateliê de Humanidades e integrou, como co-coordenador, o professor Felipe Maia (UFJF). Iniciamos com grande alegria, agora em 2019, a segunda fase do Cartografias, trazendo a público um novo projeto, o nosso primeiro livro e uma série de publicações no Cadernos do Ateliê.

Como estreia, publicamos, no primeiro fascículo, o excelente texto de uma das principais teóricas da atualidade, Seyla Benhabib (Universidade de Yale). Agradecemos fortemente à Benhabib e à Boston Review pela gentil autorização da publicação.

**Fascículo 1. Abaixo do asfalto está a praia:
Reflexões sobre o legado da Escola de Frankfurt**

Seyla Benhabib

Apresentação

Alberto Luis Cordeiro de Farias

Felipe Maia G. da Silva

Seyla Benhabib (1950 -) é uma das mais importantes teóricas críticas contemporâneas. Como tal, insere-se na tradição de pensamento crítico que teve início nos anos 20 em Frankfurt, trabalhando sobretudo com os temas da teoria democrática e questões de teoria social.

Turca de ascendência judaica (judia sefardita), radica nos EUA, onde é *Eugene Mayer Professor of Political Science and Philosophy* na Universidade de Yale, tendo sido ainda diretora do programa de *Ethics, Politics, and Economics* de 2002 a 2008.

Seu trabalho em filosofia política e teoria social, com ênfase nos estudos de gênero, baseia-se na teoria crítica e na teoria política feminista. São conhecidos seus estudos sobre Hannah Arendt e Jürgen Habermas. Dentre seus principais trabalhos, destacam-se: *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times* (2011); *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt* (2010); *Another*

Cosmopolitanism (2006); *The Rights of Others* (2004); *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (2003); *The Claims of Culture* (2002); *Democracy and Difference* (1996); *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (1992); *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory* (1986).

Uma boa síntese da obra de Benhabib é oferecida por Rodrigo Cordero (2014):

o problema que orientou seu trabalho por mais de três décadas consiste em como reconciliar os princípios universais da liberdade e dos direitos humanos com o caráter historicamente contingente, culturalmente heterogêneo e socialmente situado de nossa existência em comum. No contexto dos desafios e problemas de uma sociedade globalizada e multicultural, o trabalho de Benhabib busca lidar de uma nova forma com o dilema que inquieta o projeto de uma teoria crítica da sociedade desde suas origens na filosofia de Hegel: por um lado, como articular as aspirações de autonomia e emancipação dos sujeitos sem apelar para princípios transcendentais cuja validade seja independente das situações e processos sociopolíticos concretos; e, por outro lado, como reconhecer a pluralidade dos modos de ser e da vida humana sem excluir *a priori* a referência a normas gerais ou a critérios universais que transcendem

os contextos espaço-temporais particulares em que a ação humana se inscreve e se desenvolve.¹

A solução dessas questões passa, em Benhabib, pela elaboração de uma crítica da “metafísica do Iluminismo” e pelo enfrentamento do legado da teoria crítica do século XX, o que não pode ser realizada sem uma reavaliação dos fundamentos teóricos e normativos da própria tradição da teoria crítica.

Um momento mais conhecido desse trabalho é a sua leitura de Karl-Otto Apel e de Jürgen Habermas, centralmente a ideia de uma pragmática-universal que propõe uma posição universalista pós-metafísica que se distancia de concepções substancialistas de razão, substituindo-as por um conceito de racionalidade comunicativa. Trata-se de uma leitura com fins sistemáticos, que será incorporada pela autora em suas formulações teóricas mais amplas.

O texto que ora apresentamos ao público, porém, faz parte de outro momento menos conhecido desse trabalho autorreflexivo de Benhabib, se a considerarmos como parte da

¹ CORDERO, Rodrigo (2013/2014). El cosmopolitismo crítico de Seyla Benhabib. Introducción a la conferencia de Seyla Benhabib “The Future of Democratic Sovereignty and Transnational Law”.

tradição referida. Nele, como indicado no próprio título, a autora faz um balanço do legado frankfurtiano à luz dos dilemas do pensamento crítico do tempo presente. De maneira clara e objetiva, Benhabib sintetiza tópicos e questões que, acreditamos, devem orientar a investigação genealógica da teoria crítica do século XX, tais como a investigação acerca das transformações do conceito de crítica na passagem do pensamento kantiano e neokantiano para a teoria crítica hegelomarxista no século XX, ou a reflexão sobre as formas de mediação entre crítica e crise. Nesse sentido, seu projeto se aproxima, juntamente com autores como Amy Allen e George Steinmetz, do nosso esforço empreendido no *Cartografias da Crítica*, uma vez que todos nós convergimos para uma defesa do *caráter plural da noção de crítica*, bem como da *necessidade de sua articulação com uma teoria da crise*.

Abaixo do asfalto está a praia: Reflexões sobre o legado da Escola de Frankfurt

*Seyla Benhabib*¹

Maio de 1968 marcou o despertar político de minha geração. Naquela época, estando no terceiro ano do *American College* para garotas em Istambul, eu sentia os ventos revolucionários por ser uma jovem mulher judia em uma sociedade predominantemente muçulmana, e por causa do antiamericanismo precipitado pela Guerra do Vietnã. Fotos de ataques com napalm em crianças e adultos vietnamitas circulavam entre nós durante a hora do almoço. E quando a Sexta Frota de navios

¹ [Nota do Editor (N.E.)] Uma versão deste ensaio foi preparada para uma conferência internacional sobre emancipação na Universidade Humboldt de Berlim em 25 de maio de 2018. Foi originalmente publicado na *Boston Review* em 9 de outubro de 2018. Agradecemos fortemente a Seyla Benhabib e à *Boston Review* por pela gentil autorização da publicação. A tradução foi feita por Felipe Maia G. da Silva, com revisão e edição de André Magnelli. Para torná-lo mais acessível ao público não iniciado, inserimos algumas informações em colchetes e na forma de hiperlink.

americanos agendou uma visita a Istambul, e muitos namorados, parentes e outros foram detidos pela polícia, nosso sentimento de desapontamento político e de oposição às políticas americanas cresceu.

Vivendo em Istambul, nós sabíamos que o mundo político mais amplo estava pegando fogo. Tanques soviéticos esmagavam o movimento reformista de Praga de Alexander Dubcek e o experimento do “socialismo com uma face humana”. Estudantes construía barricadas em Paris e confrontavam a polícia. E o movimento da contracultura nos Estados Unidos desafiava as hipocrisias do decoro burguês. O continuado conflito Israel - Palestina era pessoalmente devastador: eu temia pela continuidade da existência de Israel depois da guerra de 1967, ao mesmo tempo em que sentia indignação moral e dor pela opressão e ocupação da Arábia palestina.

Maio de 1968 viu nossa revolta contra o conformismo opressivo da *Pax Americana* do pós-guerra. Nós tínhamos esperança de nos libertar do espírito do consumismo, das algemas do patriarcado, da família burguesa, do nacionalismo, do militarismo e muito mais. Nenhuma tradição

teórica capturou melhor as aspirações que eu compartilhava com muitos contemporâneos tão bem quanto a teoria crítica da Escola de Frankfurt. Minha jornada intelectual de Istambul a Frankfurt começou com *O homem unidimensional* (1964) de [Herbert Marcuse \[1898-1979\]](#), que eu li naquela primavera fatídica.²

A teoria crítica da Escola de Frankfurt era uma *combinação* de reflexão filosófica e pesquisa social científica, nascida em reação à catástrofe europeia do último século: a falha das classes trabalhadoras europeias em resistir à emergência do fascismo (com exceção das forças republicanas na Espanha, que resistiram mas foram derrotadas); a cegueira da burguesia e do grande capital que se iludiram no pensamento de que poderiam manipular o nazismo para seus próprios fins; o silêncio e a cooperação da classe dos “mandarins”; e o Holocausto dos judeus europeus.

² [N.E.] MARCUSE, Herbert. (1964) *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press. Publicado em português como: MARCUSE, Herbert. (1969) *Ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

No centro desse projeto político e teórico estava a transformação do conceito de crítica. A Escola de Frankfurt completou uma revolução epistêmica e ontológica que havia começado com Immanuel Kant. A tarefa da “crítica da razão pura” kantiana era limitar as pretensões teóricas da razão de modo a criar espaço para uma fé que poderia sustentar liberdade e moralidade. Kant argumentava que nós nunca podemos estabelecer, com certeza teórica, que temos uma vontade livre; e nem que essa reivindicação pode ser provada em contrário. Então permanece aberto a nós agir com uma crença prática de que somos livres: que podemos ser movidos por razões, assegurar nossa autonomia e preencher as demandas da moralidade. A crítica para Kant está a serviço da autonomia: apenas um exercício crítico da razão pode nos salvar da tutela que infligimos a nós mesmos pela falsa crença na autoridade, na religião e na tradição.

Em seu ensaio de 1937, *Teoria tradicional e teoria crítica*, [Max Horkheimer \[1895-1973\]](#) ofereceu uma afirmação particularmente convincente da concepção pós-kantiana de crítica da Escola de

Frankfurt.³ Seguindo G.W.F. Hegel e o brilhante marxista húngaro [Georg Lukács \[1885-1971\]](#), Horkheimer defendeu um programa para o pensamento crítico que fosse além da concepção de liberdade de Kant. Lukács argumentou que a visão de liberdade de Kant era limitada porque faltava a ele uma concepção de “práxis” – de uma agência humana histórica e socialmente situada. Nós não somos apenas sujeitos com liberdade moral, mas sujeitos históricos que expressam nossa liberdade por meio da transformação do mundo externo por variadas formas de atividade humana individual e coletiva – incluindo trabalho, religião, arte e instituições políticas.

A realização notável de Horkheimer em *Teoria tradicional e teoria crítica* foi desenvolver essa filosofia da práxis em uma crítica da epistemologia de seus contemporâneos – tanto as ciências sociais positivistas como a fenomenologia de Edmund Husserl. Horkheimer colocava a pesquisa crítica uma vez mais a serviço da autonomia e da emancipação. O conhecimento emancipatório, ele

³ [N.E.] HORKHEIMER, Max. (1937) Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In. HORKHEIMER, M. et al. *Textos escolhidos*. Col. Os Pensadores, Vol. XLVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 117-161.

afirma, ajuda a desmistificar a suposta objetividade do mundo social e, sobretudo, das assim chamadas “leis” do capitalismo. Pelo desvelamento de que o mundo dos fatos sociais não é governado por leis naturais, mas *é, em vez disso, o resíduo histórico do trabalho* dos próprios seres humanos, será possível pôr fim à alienação e à escravidão frente a uma realidade social que domina os humanos.

A ambição vertiginosa de Horkheimer era transformar a tradição do idealismo alemão em uma teoria crítica da sociedade. Mas esse programa deixou de ser convincente mesmo durante o tempo de vida dos primeiros membros da Escola de Frankfurt. Diferentemente dos jovens Marx e Lukács, a Escola de Frankfurt não podia ver nenhum sujeito histórico revolucionário que fosse pôr fim à alienação no mundo e à dominação social. Na época em que [Theodor Adorno \[1903-1969\]](#) e Horkheimer compuseram a *Dialética do Esclarecimento* no exílio na Califórnia nos anos 1940, o programa da filosofia emancipatória da práxis inverteu-se em seu oposto.⁴ O domínio humano sobre a natureza veio às custas da repressão interna;

⁴ [N.E.] ADORNO, Th. W.; HORKHEIMER, M. (1944) *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

a civilização não era um processo de humanização, mas ao contrário um obscuro desenvolvimento de repressão e disciplina da psiquê, que iria então se manifestar em surtos de agressão violenta em direção aos “outros” que ameaçam a já frágil integridade do *self* civilizado. Em uma das “Notas” adicionadas ao texto, intitulada *A importância do corpo*, Adorno e Horkheimer escreveram de forma memorável: “A Europa tem duas histórias: uma história escrita bem conhecida e uma história subterrânea. A última consiste no destino dos instintos humanos e nas paixões que são expulsas e distorcidas pela civilização”.⁵

A *Dialética do Esclarecimento* é um texto ponte para uma concepção mais ampla de teoria crítica – de um conhecimento oposicionista e emancipatório – que emergiu nas últimas décadas do século vinte. Embora Michel Foucault gracejasse que nunca leu a *Dialética do Esclarecimento* (publicada em 1944), sua obra substituiu o sujeito *criativo* que Horkheimer

⁵ [N.E.] A nota foi traduzida como *Interesse pelo corpo*. No mesmo parágrafo, após o que foi citado pela autora, lê-se: “O fascismo atual, onde o que estava oculto aparece à luz do dia, revela também a história manifesta em sua conexão com esse lado noturno que é ignorado tanto na legenda oficial dos Estados nacionais, quanto em sua crítica progressista” (ibid. p. 190).

tomou de Hegel, Marx e Lukács por uma teoria sobre como a subjetividade é criada. A história não é um registro de feitos de sujeitos singulares ou coletivos, ele argumenta: em vez disso, ela é formada por uma série de *epistemes* – configurações de poder-conhecimento – cada uma dando forma a diferentes concepções de conhecimento e ação. No ensaio *Nietzsche, a Genealogia e a História* [1971], Foucault explica que, enquanto a *arqueologia* escava as camadas do que é manifesto no presente, a *genealogia* procura as rupturas e os deslocamentos entre a fonte e o fenômeno.⁶ A genealogia procura pela emergência (*Herkunft*), mas a emergência não significa uma suave evolução de um original conhecido (*Ursprung*). Assim como não há narrativa contínua que possa ser contada sobre um sujeito coletivo unificado que se desenvolve na história, a genealogia também não traça uma linha ininterrupta de desenvolvimento do passado para o presente, que forneça uma narrativa de conhecimento acumulado e progresso moral. Em vez disso, a sociedade é constituída por séries

⁶ [N.E.] FOUCAULT, Michel. (1971) Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2002 (organização de Roberto Machado).

descontínuas e fragmentadas de configurações de poder-conhecimento, cheias de deslocamentos e apagamentos. O conhecimento não é apenas emancipatório mas também disciplinar; poder só pode ser confrontado por poder. “O ‘Esclarecimento’, que descobriu as liberdades, também inventou as disciplinas”, escreve ele em *Vigiar e punir* (1975).⁷

Há uma afinidade natural entre a contranarrativa do Esclarecimento de Foucault e as teorias contemporâneas do pós-colonialismo e da *critical race theory* [teoria crítica da raça]. Ambas nos obrigam a considerar o processo da modernização europeia tanto a partir da periferia quanto do centro. Em seu melhor, a teoria pós-colonial explode também a distinção centro-periferia. As contradições do Esclarecimento se tornam evidentes quando, no processo de construção de suas repúblicas, os poderes europeus – os ingleses, franceses, espanhóis, holandeses e um pouco depois, alemães e italianos – adquirem também seus impérios e se confrontam com as diferenças radicais de raça, cor e cultura. O imperialismo revela os

⁷ [N.E.] FOUCAULT, Michel. (1975) *Vigiar e Punir*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987. Ver Terceira Parte. Disciplina.

limites do universalismo iluminista. A Europa, nas palavras de [Dipesh Chakrabarty \[1948- \]](#), “precisou ser provincializada” para poder considerar um verdadeiro universalismo que incluísse toda humanidade e não apenas homens brancos cristãos.⁸

A teoria pós-colonial possui também afinidades com uma das mais influentes teorias críticas do período pós-Escola de Frankfurt, o método da desconstrução de [Jacques Derrida \[1903-2004\]](#). Ele transformou a “crítica imanente” hegeliana em um jogo entre o texto e sua exterioridade constitutiva. Para Hegel, há mais em uma forma de vida do que seus participantes podem apreender em pensamento. A crítica imanente se desenvolve por meio das contradições que eles enfrentam quando procuram entender um mundo que podem apreender apenas imperfeitamente; essa dialética do pensamento pode ser apenas instilada quando – como Hegel supôs que aconteceria em uma forma de vida completamente racional – o pensamento e a realidade fossem reconciliados. A ideia de que há

⁸ [N.E.] Ver CHAKRABARTY, Dipesh. (2000) *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.

sempre algo *mais* do que podemos compreender em pensamento é transformada por Derrida em um ensinamento sobre textos. Derrida mostra que os silêncios e “*gaps*” de um texto são indícios de uma subjetividade reprimida de outros que assombram as notas de rodapé, os apêndices e a marginália. A desconstrução tem então um núcleo ético: descobrir as margens do texto se torna um projeto de crítica da “racionalidade ocidental falocêntrica”.⁹

Além da genealogia foucaultiana, da teoria pós-colonial e da desconstrução, a teoria feminista contemporânea é uma importante forma de crítica. Assim como essas outras abordagens, a teoria feminista quer desmistificar a antropologia masculina prometeica que guia o modelo da transformação humana da natureza pela práxis. O modelo implícito por trás da práxis sempre foi o do trabalho físico tal como a construção, a fabricação ou a *fabricação* [*making*] em geral. O trabalho feminino doméstico, que sempre foi uma forma de trabalho físico que sustenta, repara e protege o mundo cotidiano – assim como o trabalho de procriação e criação de crianças e de sustentação

⁹ [N.E.] Ver em especial: DERRIDA, Jacques. (1972) *Margens da Filosofia*. Campinas, SP: Editora Papyrus, 1991.

das relações íntimas – foram ignorados. A teoria feminista requer uma revisão radical da antropologia filosófica marxista do trabalho.

Meus breves comentários sobre as teorias críticas contemporâneas do período pós-Escola de Frankfurt tem a intenção apenas de sugerir que elas podem ser vistas como rearticulações plausíveis de um projeto de crítica iniciado por Kant e redirecionado pela Escola de Frankfurt. Essa não é uma estratégia amplamente compartilhada de ler a conflitiva pluralidade de abordagens que se localizam no espaço entre a teoria crítica da Escola de Frankfurt, a genealogia foucaultiana e a desconstrução derridariana. Nem estou argumentando que esse conflito e suas rivalidades podem ser ignorados. Eu mesma me engajei em muitos debates conflitivos com colegas. O que estou argumentando é que temos que aceitar a *legítima e iluminadora pluralização das teorias críticas*. O projeto de emancipação em um mundo global – no qual muitas diferentes civilizações e mundos da vida estão continuamente confrontando uns aos outros,

no qual novas subjetividades representadas por mulheres, gênero e minorias étnicas e sexuais, bem como grupos raciais, estão expressando a si mesmos por narrativas que competem – não pode ignorar as lições da genealogia, do pós-colonialismo e da teoria feminista, ou negligenciar o significado ético da desconstrução.

Ainda assim, nenhuma dessas abordagens consegue realizar um legado crucial de uma teoria social crítica identificado por Horkheimer: a teoria crítica da sociedade desenvolve, ele disse, um julgamento existencial de um “período que está se aproximando de seu fim”. A teoria crítica deve ser também uma teoria de crises. Restaurar essa ligação entre crítica e crise em uma teoria da sociedade tem sido uma das mais duradouras contribuições de [Jürgen Habermas \(1929- \)](#).

Em *Crise de legitimação no capitalismo tardio* (1973), Habermas argumentou que, no domínio da economia e da administração, crise significava disfuncionalidades, bloqueios, reveses econômicos repentinos, assim como a incapacidade para prever e controlar as consequências não intencionadas da

administração e das agências públicas e privadas.¹⁰ Mas socialmente, as crises transformativas requerem algo mais: uma disrupção em nosso senso de sentido compartilhado, em nossa habilidade para comunicar e interagir livres de distorções, em nossa capacidade de projetar formas futuras de boa vida e solidariedade. Movimentos sociais e políticos transformadores emergem – se emergirem – em resposta às frustrações e desgostos de nosso mundo da vida social, não apenas em resposta a disfunções econômicas ou à falha da administração pública ou privada. Uma crise de legitimação se desenvolveria, Habermas argumentou, quando falhas na solução de problemas práticos – crises econômicas e a inabilidade estatal para garantir empregos seguros, boa habitação, saúde e educação para todos (e hoje poderíamos adicionar, um ambiente sustentável e a preservação do habitat terrestre) – não pudessem mais ser racionalizadas [*explained away*] por uma cultura de se retirar para a privacidade familiar de cada um, e pela indiferença e falta de solidariedade com os outros. Uma crise de legitimação, que levaria a movimentos oposicionistas, requeria tanto

¹⁰ [N.E.] Ver HABERMAS, Jürgen. (1973) *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press, 1975 (traduzido por Thomas McCarthy). Ainda carecemos de uma tradução à altura do valor deste livro em português.

o desencantamento radical com os valores culturais disponíveis, como a desmistificação das ideologias públicas das sociedades do capitalismo tardio.

A teoria da ação comunicativa e das crises do sistema e do mundo da vida, desenvolvida por Habermas, visava uma pluralização das subjetividades oposicionistas e dava adeus ao mito de uma classe operária unificada como sujeito privilegiado da transformação mundial. A pluralidade de lutas emancipatórias, sem harmonia assegurada, foi reconhecida também por muitos outros. A teoria de Habermas difere das teorias críticas de Foucault ou Derrida por causa de sua insistência em que as lutas emancipatórias contemporâneas devem se constituir sobre o legado conflitivo e incompleto das democracias constitucionais. As crises de legitimação em democracias capitalistas não rejeitam o legado do constitucionalismo radical, mas procuram revitalizar a centelha das energias do republicanismo cívico que uma vez criaram as ordens constitucionais.

A teoria da ação comunicativa de Habermas foi criticada por seu eurocentrismo. Essa crítica compreende mal que conceitos, tais como de racionalização, de sistema e de mundo da vida, descrevem processos que não são apenas eurocêntricos, mas sim desenvolvimentos de uma modernidade global. A economia capitalista teve desde seu início um alcance dinâmico global. O Estado moderno e seu aparato jurídico e administrativo se tornou uma aspiração universal de muitas antigas colônias que se libertaram de seus legados coloniais. As teorias de modernidades alternativas não deveriam rejeitar a utilidade analítica dessas categorias. Os modelos de *modernidades alternativas* são mais úteis quando nos informam sobre a variedade institucional e as configurações organizacionais dos Estados, dos mercados e das sociedades civis em contextos ocidentais, não ocidentais e globais. Mas a descrição histórica de modernidades alternativas não pode substituir uma abordagem crítica que tente localizar os potenciais emancipatórios e opositoristas dessas transformações. A acusação de eurocentrismo

compreende mal a abstração metodológica por meio da qual Habermas desenvolve sua teoria da crise entre sistema e mundo da vida.

Inspirado por Habermas, bem como por [Hannah Arendt \[1906-1975\]](#), o meu próprio trabalho tentou superar, nas últimas duas décadas, o nacionalismo sociológico, por meio da interrogação da cidadania, da migração e dos direitos dos outros no contexto global de hoje. As fronteiras do *demos* – do *self* em autogovernos democráticos – não foram formadas democraticamente pela emancipação da voz de todos os afetados. A nação foi a identidade coletiva privilegiada que se inseriu no espaço vazio [*gap*] entre o ideal de democracia – como uma sujeição a leis que vêm de *todos que são afetados* por ela – e a realidade de um *demos* fechado, fundado no privilégio de pertencimento à nação. A interação entre a participação democrática e o fechamento nacionalista é um processo global que vemos na Turquia, no nacionalismo hindu, no Japão, bem como no crescente etnocentrismo alemão. O Ocidente não tem o monopólio sobre a intensidade de nacionalismos mortíferos.

Estudantes de [Carl Schmitt \[1888-1895\]](#), na esquerda e na direita, veem nesses processos o

conflito necessário entre democracia e liberalismo. Enquanto a democracia pressupõe, eles argumentam, uma subjetividade coletiva fechada, um “nós” que é distinto de um “eles”, o liberalismo é cosmopolita: ele pressupõe uma associação não fechada de indivíduos com o direito de ter direitos. A democracia liberal aparece como um *contraditio in adjecto*. Esse ensaio não é o lugar para explicar como essa justaposição simplista representa mal a complexidade das lutas democráticas contemporâneas sobre as fronteiras do *demos*. Mas eu quero insistir – como penso que teria feito em 1968 – que, se nós abraçarmos o ceticismo em relação a direitos humanos universais (como muitos estão fazendo agora), nós teremos poucas armas conceituais para nos opor ao populismo de direita europeu, ao violento nacionalismo turco, ao chauvinismo hindu e a um isolacionismo reacionário e racista norte-americano que objetiva manter a hegemonia branca pelo fechamento de suas fronteiras para as pessoas negras e morenas desse mundo.

Hoje, a ordem (ou a desordem) internacional pós II Guerra mundial está em ruínas. Uma nova guerra de superpoderes se anuncia, disfarçada, por enquanto, como guerra comercial. A esquerda sempre foi cética - em muitos casos justificadamente - em relação a instituições de governança multinacional, tais como as Nações Unidas, o Tribunal Penal Internacional e a Organização Mundial do Comércio. Mas essas instituições agora se encontram nas margens da história, assistindo ao confronto entre os EUA e a China, de um lado, e a crescente expansão do populismo autoritário da Hungria à Turquia, das Filipinas à Polônia, da Rússia à Cingapura, de outro. E, infelizmente, até agora temos muito pouco a dizer sobre a formação de um mundo alternativo no qual a liberdade e a justiça possam ser abrigadas em instituições que transcendam confrontações violentas de superpoderes. A crítica de esquerda da globalização neoliberal terá que se ampliar para considerar novas instituições globais de controle do capitalismo em escala global, a fim de encorajar, entre os povos, o crescimento planetário ecológico e

sustentável, e a fim de apoiar o sistema internacional de direitos humanos.

Como observou Arendt, liberação não é o mesmo que liberdade. Liberdade requer criar instituições e práticas; isso envolve formatar mundos novos e duráveis. E essa é uma tarefa que cada geração deve novamente carregar. Eu não compartilho a difusa “melancolia de esquerda” de hoje, para usar o título de um ensaio de [Walter Benjamin \[1892-1940\]](#)¹¹, agora tornado famoso novamente pelo magistral e pungente balanço de [Enzo Traverso \[1957- \]](#) sobre a morte do socialismo e do comunismo tradicionais em nosso mundo.¹² A tarefa da crítica é interminável; ela precisa confrontar as formas sempre novas de injustiça, opressão, exploração e marginalização. Emancipação não significa apenas liberação dessas injustiças, explorações, exclusões e marginalizações, mas também ter coragem de construir um novo mundo no qual a liberdade possa ser abrigada.

¹¹ [N.E.] A autora alude a: BENJAMIN, Walter. (1930) Melancolia de esquerda. A propósito do novo livro de poemas de Erich Kästner. In: BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas*, vol. 1. *Magia e técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 73-77.

¹² [N.E.] A autora se refere a: TRAVERSO, Enzo. (2017) *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*. Columbia: Columbia University Press, 2ª edição.

Um dos famosos slogans do movimento estudantil alemão, originalmente usado pelos situacionistas franceses nos anos 1960, era “abaixo do asfalto está a praia”. Eu ainda procuro por ela.