

**NOVOS ECOS DE UM DÉFICIT SOCIOLÓGICO
NA TEORIA CRÍTICA**

**[NEW ECHOES OF A SOCIOLOGICAL DEFICIT
IN CRITICAL THEORY]**

Bárbara Buri

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2016v23n42ID10206>

Natal, v. 23, n. 42
Set.-Dez. 2016, p. 247-274

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Partindo da obra *Alienação*, da filósofa Rahel Jaeggi, este artigo aponta para um problema que parece embasar a maior parte das críticas internas aos projetos filosóficos da teoria crítica: um *déficit* sociológico. No diagnóstico da alienação, a filósofa parece justamente negligenciar o aspecto *social* do que ela mesma considera como uma crítica *social* de um conceito cujo potencial seria o de apontar fissuras causadas por uma normatividade aparentemente livre de contradições. Assim, o artigo, na primeira parte, se voltará para uma retomada do conceito seguindo a interpretação de Rahel Jaeggi e identificando como o projeto de uma filosofia social falha em suas próprias pretensões. Na segunda parte, este trabalho buscará defender, através de dois casos de alienação específicos trazidos pela filósofa, que não há uma explicação etiológica para os sofrimentos analisados. Em suma, o artigo sintetiza uma inquietação que a obra *Alienação* não responde: por que as pessoas estão alienadas de si mesmas?

Palavras-chave: Alienação; Rahel Jaeggi; Teoria crítica.

Abstract: Based on the work *Alienation*, by the philosopher Rahel Jaeggi, this article deals with a problem that seems to base the most of the internal critiques towards the philosophical projects of critical theory: the sociological deficit. In the diagnosis of alienation, the philosopher seems precisely to neglect the *social* aspect of what she herself considers as a *social* critique of a concept whose potential would be of pointing out the fissures caused by a normativity apparently free of contradictions. Therefore, the article, in the first section, will be dedicated to a recovery of the concept following Rahel Jaeggi's interpretations and identifying how the project of a social philosophy fails in its own intentions. In the second section, the article aims at defending, through two specific cases of alienation brought by the philosopher, that there is no etiological explanation for the sufferings analyzed. This work, briefly, synthesizes a concern that the work *Alienation* does not solve: why are people alienated from themselves?

Keywords: Alienation; Rahel Jaeggi; Critical Theory.

“– *Pensa que não entendo? O inútil sonho de ser. Não parecer, mas ser. Estar alerta em todos os momentos. A luta: o que você é com os outros e o que você realmente é. [...] Cada tom de voz, uma mentira. Cada gesto, falso. Cada sorriso, uma careta. Cometer suicídio? Nem pensar. Você não faz coisas deste gênero.*”
(Trecho do filme *Persona* (1966), de Ingmar Bergman)

A filósofa Rahel Jaeggi, considerada hoje uma das expoentes da teoria crítica contemporânea, realiza, na obra *Alienação*¹, a atualização de um conceito que tem origem na obra de Hegel, passa por Karl Marx e pela herança existencialista de Kierkegaard e Martin Heidegger, chegando à Escola de Frankfurt, principalmente aos trabalhos de Theodor Adorno e Max Horkheimer. Jaeggi – de modo semelhante ao filósofo Axel Honneth (2008), na sua justificativa da importância de se retomar a reificação como conceito-chave para compreender formas contemporâneas de relacionamento do sujeito com ele mesmo, com outros e com o mundo dos objetos – defende a necessidade de se reabilitar o conceito de alienação no contexto contemporâneo, a fim de que formas sutis de descontentamento social possam ser compreendidas mais claramente.

Como escreve na introdução de *Alienação*: “diante de recentes desenvolvimentos econômicos e sociais, vê-se sinais de um descontentamento crescente que, se não em nome, mas em substância, tem a ver com o fenômeno da alienação” (Honneth *apud* Jaeggi, 2014, p. 26). Ou um pouco depois: “diante de uma tensão constantemente renovada entre aspiração e realidade, entre promessa social de autodeterminação e autorrealização e as falhas para realizar esta promessa, o assunto da alienação [...] permanece relevante e importante” (Jaeggi, 2014, p. 27). Para a autora, a alienação é um conceito produtivo e rico, capaz de abrir domínios de fenô-

¹ Lançada em 2005, com o título original *Entfremdung: zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. A obra traduzida para o inglês foi publicada apenas em 2014.

menos que poderiam ser simplesmente ignorados devido ao empobrecimento de possibilidades interpretativas e teóricas. No entanto, apesar de defender a necessidade de se reabilitar a alienação em todo o seu potencial crítico, Jaeggi afirma a importância de não utilizá-lo a partir das bases teóricas que lhe deu origem e o desenvolveu.

Intencionalmente, Jaeggi abandona a leitura marxista do conceito. Para ela, há uma série de problemas na interpretação de Marx do conceito, sendo os principais deles uma fundação filosófica fora de moda na época da pós-modernidade, as implicações políticas que se mostram questionáveis no período do liberalismo político e um tipo de crítica ao capitalismo que parece completamente inadequada em um contexto de vitória decisiva do capitalismo. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, publicados em 1844, Marx associa a alienação a um processo econômico que tira do homem o fruto de sua produção e faz com que ele se torne estranho a si mesmo e ao ambiente onde vive. A alienação pode ser compreendida, nas reflexões de Marx, como uma alteração das relações que o sujeito deveria ter consigo mesmo e com o mundo natural e social. Jaeggi abandona o projeto marxista de uma filosofia social por considerá-lo inadequado para lidar com formas de comportamentos e sofrimentos contemporâneos e cria o próprio projeto filosófico de uma crítica da alienação.

É interessante notar que, ao mesmo tempo em que Jaeggi associa a alienação com formas de descontentamento social, ela também aponta o caráter sutil de tal sofrimento, indicando a ideia de que, se não desenvolvêssemos análises sociais apuradas, sequer poderíamos perceber que “há algo de podre” por trás de uma vida social aparentemente adequada, como escreve Shakespeare, em *Hamlet*, sobre o distorcido estado de coisas no Reino da Dinamarca, permeado de traições e homicídios. Uma visão semelhante àquela defendida por Axel Honneth (2015) de que patologias sociais nem sempre se manifestam como disfunções psíquicas de dimensões sociais capazes, por exemplo, de levar analistas social-

mente interessados a investigar uma ordem social problemática, como vimos no exemplo de Freud, mas também podem se desenvolver sob a forma de sofrimentos sutis ou sinais vagos de uma inquietação social, que revelam a existência de problemas e distorções nas esferas do convívio social, no estado das instituições ou nas relações do indivíduo consigo mesmo. Como previu Durkheim (2007), existem sofrimentos sociais que não se manifestam diretamente na saúde do indivíduo, mas que se constituem de modo sutil. O papel da filosofia, como indica Jaeggi, seria justamente, a partir de leituras e observações sensíveis sobre um estado de coisas nem sempre livre de conflitos, revelar o que não se manifesta, de modo evidente, nos consultórios médicos, por exemplo.

A crítica da alienação da filósofa decorre justamente da intenção de resgatar um modo de fazer crítica social preocupada com as assimetrias e reproduções de assimetrias de poder na interação social – uma espécie de fazer filosófico negligenciado por Habermas em sua teoria da modernidade e por Honneth, em seus trabalhos mais recentes, cujo método de reconstrução normativa parece comprar a ideia de um “progresso social” das instituições e atribuir os conflitos, assimetrias e problemas sociais a um “desenvolvimento errado” (*Fehlenentwicklung*) desta normatividade, e não a uma espécie de problema estrutural do projeto moderno. Não é por acaso que não só Jaeggi como também Celikates e Martin Saar, dois filósofos da terceira geração da teoria crítica, passam a repensar o papel da crítica social após o estado a que chegaram os projetos filosóficos de Habermas e Honneth: trabalhos que literalmente “compram” a ideia de que a modernidade percorre um contínuo caminho de aperfeiçoamento e que os males desta podem ser corrigidos dentro dela, sem um questionamento profundo sobre as próprias bases sob as quais se construiu o projeto de vida moderno. Assim, Jaeggi resgata o papel da crítica imanente, Saar apresenta o seu projeto de crítica como genealogia e Celikates retoma a ideia de crítica como práxis social. Como defende Bressiani (2016), ao se referir aos trabalhos de Jaeggi, Saar e Celikates:

Enquanto Habermas e Honneth parecem ter centrado seus esforços na reconstrução da estrutura normativa da interação social, eles deslocam seus esforços para a elaboração de uma crítica situada em cujo centro está a preocupação com as patologias que perpassam a interação social. Tanto Celikates, como Jaeggi e Saar defendem que o foco da teoria crítica deve estar na crítica das normas, valores e instituições sociais que possuem um caráter ideológico. Mais do que isso, eles concordam com a exigência de que a crítica parta de casos concretos, isto é, de uma análise da instituição, da norma ou do valor que visa criticar.

Assim, embora estejam claras as justificativas para se reabilitar a alienação a fim de incluí-la em uma crítica social renovada, é interessante observar que os dois trabalhos contemporâneos que estiveram larga e principalmente preocupados com reflexões sobre os fenômenos da alienação e da reificação – *Alienação*, de Rahel Jaeggi, e *Reificação*, de Axel Honneth – tratam ambos os tipos de comportamentos como “processos defeituosos”, vividos por indivíduos em particular, sem ligar explicitamente tais “processos defeituosos” com causas sociais ou econômicas. Em outras palavras, embora Jaeggi e Honneth, em alguns momentos e a partir de diferentes maneiras, enfatizem que a alienação e a reificação, respectivamente, possuem um pano de fundo social, eles apenas mencionam a relação entre sofrimento e sociedade de maneira sutil e introdutória. Paradoxalmente, o que se mostra é que ambos os trabalhos, cujas pretensões são as de resgatar dois conceitos-chave com o objetivo de realizar uma *crítica social* renovada, carecem, justamente, do aspecto *social* da *crítica*. Na justificativa de Jaeggi para retomar a alienação, como vimos acima, é possível imaginar que a filósofa irá discutir como a alienação parece estar ligada a desenvolvimentos econômicos ou sociais problemáticos ou distorcidos, por exemplo, mas o que acontece, na obra, é que ela trata a alienação como um fenômeno ético interpretado segundo uma teoria da subjetividade. Não é por acaso que Frederick Neuhouser retirou da tradução para o inglês o subtítulo original do livro – *Um problema contemporâneo da filosofia social* – com a justificativa de

que o subtítulo levaria os leitores a esperarem um trabalho que iria investigar as causas sociais da alienação², o que Jaeggi não realiza.

Logo no início do livro, Jaeggi sugere uma conexão entre o seu projeto e uma teoria social crítica: uma vez que o fenômeno da alienação tenha sido adequadamente clarificado, um caminho se abre para criticar instituições na medida em que elas falham em fornecer as condições sociais que os indivíduos precisam para levarem uma vida livre da alienação. Este pensamento permanece, na maioria das vezes, pouco desenvolvido aqui. Seria insensato, no entanto, criticar Jaeggi por ela não ter dito mais sobre este projeto teórico-social; sua falha para fazer isto vem, sem dúvidas, da noção de que completar esta tarefa requereria (pelo menos) um tratamento em um livro separado do tamanho deste (Neuhouser *apud* Jaeggi, 2014, p. 22).

A questão sobre se Rahel Jaeggi deveria, além de desenvolver uma teoria da subjetividade, identificar as causas sociais da alienação em uma só obra realmente parece tola. Sem dúvidas, realizar ambos os empreendimentos teóricos exigiria outra obra além de *Alienação* – e, de fato, Jaeggi parece solucionar o *déficit* social de *Alienação* posteriormente, em *Crítica das formas de vida*, em uma espécie de crítica às instituições sociais que não mais situa a alienação como conceito central³. Apesar da inviabilidade de trilhar dois caminhos teóricos densos e essencialmente diferentes em uma só obra, é preciso deixar claro que, quando analisa os modos de alienação, Rahel Jaeggi não identifica o pano de fundo social para estes fenômenos. Assim como em *Reificação*, de Axel Honneth, *Alienação* parece realizar uma descrição do sofrimento, sem identificar as causas sociais dele: as pessoas sofrem, e sofrem de maneiras específicas, narradas com detalhes por Jaeggi. Mas por que

² Para uma interpretação mais sociológica da alienação, confira Rosa (2010).

³ Ao contrário do que defende Bressiani (2016), não é em *Alienação* que Rahel Jaeggi realiza uma crítica das instituições sociais, mas só em *Crítica das formas de vida*. No entanto, é fato que Jaeggi tem a pretensão de criticar instituições, como a economia capitalista e as estruturas sexistas e racistas de valor, em *Alienation*, como é possível ver na sua introdução da obra.

exatamente elas sofrem? Existiria uma causa social para o fenômeno ou o “processo defeituoso” da alienação é uma responsabilidade única e exclusiva do sujeito que sofre? É interessante notar que só no artigo *O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo*, Rahel Jaeggi (2015) afirma mais explicitamente a ideia de que a alienação é uma das consequências do capitalismo, cuja forma de vida fracassada falhou em atender as promessas modernas de liberdade e autodeterminação⁴. No artigo *Repensando a ideologia*, Jaeggi (2008) retoma a crítica da ideologia para criticar as instituições sociais e denunciar uma falsa consciência necessária à manutenção do *status quo*, mas ela não chega a associar a crítica da ideologia à sua teoria da alienação, embora seja possível fazer pontes teóricas bastante produtivas entre ambos os trabalhos, como apontar que alguns sintomas de alienação poderiam vir de relações de dominação causadas por normas e instituições ideológicas.

Neste artigo, enfatizarei o conceito central a partir do qual Rahel Jaeggi passa a entender possíveis manifestações de alienação: a apropriação. Em seguida, apresento resumidamente dois casos de alienação trazidos pela autora na obra, a fim de que fique claro o modo como Jaeggi descreve determinados modos de alienação: *a meu ver, uma análise rica em potencial descritivo, mas portadora de um déficit sociológico*. Considero a ausência de uma teoria social, no diagnóstico realizado por Rahel Jaeggi, um problema teórico para uma filosofia social que pretende abordar o sofrimento principalmente com o intuito de *superá-lo*, e não apenas de *narrá-lo* como sintoma de uma época. É importante ressaltar que Jaeggi não se refere à alienação como uma “patologia social”, mas como uma “deficiência” em processos de apropriação que pode ocorrer de modo até corriqueiro. Apesar disso, trata a alienação como sofrimentos sutis que nem sempre se manifestam

⁴ Mais sobre a ideia de que o capitalismo teria desenvolvido formas de vida fracassadas, cf. Honneth (2006).

na forma de problemas na saúde psíquica do indivíduo, nos termos durkheimianos de uma patologia social. Ainda assim, mesmo que não se considere a alienação como uma patologia social na teoria da alienação desenvolvida por Rahel Jaeggi, a tese que defendo de que há um *déficit* etiológico nesta retomada do conceito de alienação não perde o seu potencial crítico. Partindo do ponto de vista de que o tratamento filosófico de sofrimentos sociais – sejam eles chamados de “deficiências” ou “patologias sociais” – tem o intuito de não apenas descrevê-los, mas também de superá-los, acredito que é fundamental identificar as causas que os produzem.

Apropriação

A alienação é compreendida por Rahel Jaeggi como uma deficiência em processos de apropriação cuja causa está situada em relacionamentos sociais que falharam em satisfazer as condições necessárias para a apropriação. Apesar de existir uma menção relativamente clara à raiz social da alienação na introdução (são relacionamentos sociais que falham em satisfazer condições necessárias para a apropriação, como escreve Jaeggi), a causa social para o fenômeno não é investigada posteriormente no decorrer na obra. Segundo a interpretação de Jaeggi, a alienação não se trata de uma ausência ou da inexistência de uma relação, mas de uma relação deficiente e de uma conexão imprópria entre ser e mundo – por isso a alienação é “uma relação de uma relação deficiente”⁵. Assim, trata-se de uma relação que denuncia a ausência de uma relação apropriada e que se manifesta em sintomas como falta de significado, estranhamento, perda de poder em relação ao eu e ao mundo e subjugação aos produtos da própria atividade. Ainda que

⁵ “A relation of relationlessness”, na tradução de Frederick Neuhouser para o inglês. A minha tradução poderia ter sido, ao pé da letra, “uma relação de uma falta de relação”, mas acredito que a tradução literal não dá conta do aspecto deficiente da relação existente. Para ficar ainda mais claro, uma outra tradução possível, porém mais longa, seria “uma relação de uma falta de relação apropriada”.

exista uma relação de fato entre sujeito e mundo ou do sujeito consigo mesmo, ela se mostra essencialmente inadequada.

É importante destacar que, ao contrário de teorias essencialistas ou metafísicas, a crítica da alienação de Rahel Jaeggi não busca estruturar os modos “corretos” de uma forma de vida não-alienada, como se existisse uma essência ou uma ontologia do ser humano completo e feliz. Para Jaeggi (2014, p. 83), o potencial do conceito residiria muito mais na possibilidade de criticar o conteúdo das formas de vida do que na de apelar para uma teoria ética robusta e substancial. De maneira negativista, a crítica da alienação deveria residir no que já se mostra como problemático nas formas de vida atuais. Como crítica imanente, a crítica da alienação deveria apontar contradições internas de uma forma de vida com o objetivo de ir além da forma de vida em questão. Evidenciaria as discrepâncias entre os ideais modernos de liberdade e a sua verdadeira possibilidade de realização, por exemplo. Para Jaeggi, uma crítica da alienação também seria um caminho para criticar e avaliar a auto-interpretação da cultura moderna que fez da liberdade e da auto-determinação valores centrais. No entanto, este empreendimento teórico de crítica imanente dos conteúdos das formas de vida desenvolvidos na modernidade não se realiza na obra *Alienação*. O que há de crítica imanente na teoria da alienação de Rahel Jaeggi é evidenciar uma espécie de insatisfação interna generalizada de modo descritivo. Se a teoria da alienação da filósofa realmente tivesse trilhado um caminho de crítica imanente dos conteúdos das formas de vida criados a partir da modernidade, não haveria um *déficit* sociológico em sua teoria, como defendo.

De todo modo, a intenção de realizar um diagnóstico de época a partir do método da crítica imanente se realiza posteriormente em *Crítica das formas de vida*. O posicionamento negativo da tradição da crítica imanente também é evidente nas obras filosóficas de Theodor Adorno. Em *Minima Moralia*, por exemplo, não se afirma qual seria a forma de vida “mais certa” ou “mais adequada”, qual seria o modo ideal de existência humana, como a humanidade

deveria ser ou agir, mas sim o que não deveria acontecer com as formas de vida que já se mostram como problemáticas. O caráter negativo do método utilizado por Adorno se faz evidente logo no aforismo do escritor Ferdinand Kurnberger, que introduz a primeira parte de *Minima Moralia*. “A vida não vive”, escreve Kurnberger. Em vez de trazer pressupostos de como a vida deveria ser, Adorno apenas mostra o que a vida não é⁶. Em suma, Adorno apresenta a sua teoria como uma forma de crítica imanente a partir da qual ele tenta mostrar como uma teoria ou uma sociedade falha em viver segundo as próprias normas. O caráter pessimista das reflexões adornianas sobre a sociedade tem a sua base no que ele acredita como o único modo de se fazer filosofia: para Adorno, “nós não podemos saber ou sequer imaginar o que seria o bom, reconciliação, utopia ou uma sociedade livre. [...] Na sua visão, nós só podemos conhecer o mau [*bad*] (ou parte dele), mas não o bom, e este conhecimento do mau é suficiente para sustentar sua teoria crítica” (Freyenhagen, 2011, p. 5). A sua crítica imanente se constituía, assim, a partir de uma ética negativista que nos aponta o que temos que evitar e como *não* deveríamos viver.

A maior atração desse método para os sucessos de Hegel de Marx à teoria crítica contemporânea foi que nós parecemos capazes de escapar do

⁶ Os caminhos de uma crítica que se realiza a partir do que já se mostra resulta em trechos como o que segue, na obra adorniana: “A sociedade inteira torna-se assim hierárquica, as relações turvas infiltram-se onde quer que exista ainda a aparência de liberdade. A irracionalidade do sistema dificilmente se expressa melhor no destino econômico do indivíduo do que na sua psicologia parasitária” (Adorno, 2001, p. 12). Os teóricos da primeira geração da Escola de Frankfurt, que recorreram ao método da crítica imanente de modo mais ou menos homogêneo, foram criticados por Georg Lukács por um pessimismo que não resultaria em esquemas práticos de engajamento. Eles viveriam em um “Grande Hotel Abismo”, como critica Lukács de modo irônico. Como quem mora em um Grande Hotel belo e melancólico, os frankfurtianos pareciam, para Lukács, os últimos guardiões dos resquícios da civilização letrada. Por outro lado, o hotel deles daria diretamente para um abismo que não propunha soluções para os dilemas da humanidade à época.

problema do “dever vazio” e do moralismo sem resultado, uma vez que o que é demandado já está na realidade e não a uma distância utópica dela (Jaeggi, 2005, p. 77).

Assim, o único pressuposto teórico da autora é o de que viver a própria vida significa se identificar de um certo modo consigo mesmo e com o mundo – ser capaz de “apropriar” o mundo. “A partir dessa perspectiva, uma forma de vida social é alienada (ou alienante) quando os indivíduos não podem se identificar com ela, quando eles não podem se realizar nelas, quando eles não podem torná-la ‘suas’” (Jaeggi, 2014, p. 31). No entanto, isso não quer dizer que superar a alienação significa retornar a estado indiferenciado entre sujeito e mundo. Uma relação de apropriação pressupõe que o objeto não é completamente seu, porque, então, não seria necessário apropriá-lo, tampouco ele é completamente do mundo, porque, assim, seria impossível apropriá-lo. A escolha da categoria da “apropriação” para se compreender os casos de alienação mostra-se hegeliana em inspiração. Como escreve Axel Honneth na apresentação da obra sobre os paralelos possíveis entre as obras de Hegel e Jaeggi:

Para ambos os filósofos, a marca da subjetividade humana é, abstratamente formulada, uma atividade ou processo em que a consciência se confronta com o que inicialmente se apresenta como dado ou “outro” e então se esforça de algum modo para torná-lo seu – para tirar o objeto de seu aspecto alienado e simplesmente dado (Jaeggi, 2014, p. 17).

A fim de compreender os comportamentos alienados e alienantes, assim, a filósofa desenvolve o que seria uma forma de vida adequada: aquela em que é possível estabelecer relações de apropriação com o mundo. “Estas relações de apropriação precisam ser compreendidas como relações produtivas, como processos abertos em que a apropriação sempre significa integração e transformação do que é dado” (Jaeggi, 2014, p. 36). Em suma, o que se vê é que a apropriação é o único critério normativo de uma teoria da subjetividade com implicações éticas. Não há, na sua crítica, uma con-

cepção de natureza ou essência humanas, em contraposição aos comportamentos alienados. Tampouco há um ideal de reconciliação, livre de tensões, entre sujeito e mundo. O que há, na realidade, é a defesa de que há tensões do sujeito consigo mesmo e do sujeito com o mundo e que as contradições internas e externas podem ser superadas através de uma apropriação do que é estranho e alienado, daquilo que parece ser “inapropriável”. A incapacidade de apropriação se mostra, então, como um sintoma de alienação. “Um mundo alienado se apresenta aos indivíduos como insignificante e sem significado, como rígido e empobrecido, como um mundo que não é seu [...], um mundo onde não se está ‘em casa’ e sobre o qual não se tem influência” (Jaeggi, 2014, p. 39). Assim, o sujeito alienado se experiencia como um objeto passivo reduzido a forças desconhecidas e não como um sujeito efetivamente ativo, capaz de transformar a realidade em que vive.

O conceito de apropriação, desse modo, se refere a um modo de estabelecer relações consigo mesmo e com o mundo, um modo de ter a si mesmo e o mundo sob o próprio comando. Não no sentido de controle, uma vez que o que está “sob controle” tem inerentemente um potencial para sair de domínio. Essencialmente quer ir para outro lugar além das fronteiras limitadas a que foi reduzido. Ter sob comando significa, antes, ter para si através da apropriação. “A alienação pode ser compreendida como danos nos atos de apropriação (ou uma práxis deficiente de apropriação)” (Jaeggi, 2014, p. 86). Mas a apropriação não se trata da reapropriação de uma essência dada anterior. Trata-se mais da capacidade de trabalhar ativamente, um modo de lidar praticamente com o mundo, de tornar seu o que é apropriado. Em outras palavras, *a apropriação significa assimilar e transformar o que é assimilado e, nesse processo, transformar a si próprio*. Como explica a filósofa, a apropriação não deixa o que é apropriado inalterado e tanto o que é apropriado como quem apropria são transformados nesse processo.

Apesar de querer se distanciar da herança marxista, Jaeggi parece retirar a categoria de apropriação exatamente dos *Manuscritos*

econômico-filosóficos, de Karl Marx. Para o filósofo, nas leis nacional-econômicas, “o trabalho é *externo* ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser” (Marx, 2008, p. 83). Se pertencesse ao seu ser, o trabalhador se afirmaria nele, se sentiria bem, desenvolveria energia física e espiritual através dele, mas o que acontece é o contrário: o trabalhador só se sente junto a si quando não está no trabalho e fora de si quando, por outro lado, está no trabalho. “Estar fora de si” significa, em outras palavras, não se identificar com o que faz e aqui parece que Marx apresenta a falta de significado das vidas no capitalismo. Como defende Jaeggi (2008, p. 55),

Quando Marx diz que sob as condições da alienação a vida se torna um meio (“a vida mesma aparece apenas como um meio para a vida”) – o que deveria ser um fim toma o caráter de um meio – ele está descrevendo um evento completamente sem significado, ou, como se pode dizer, a estrutura da falta de significado em si.

Para Marx, um sujeito alienado de si mesmo é, assim, exposto a relações empobrecidas, instrumentais e sem significado, com as quais não consegue se identificar. Ele também não consegue se apropriar do que criou, não tem controle sobre, nem o poder de determinar o que fez, tornando-se um sujeito sem poder e sem liberdade. A apropriação da própria vida, na teoria marxista, significa tomar poder sobre algo, possuir e achar significado em algo. “A concepção de Marx de boa vida é uma ideia de autorrealização entendida como uma relação identificatória e apropriativa do sujeito com o mundo” (Jaeggi, 2014, p. 56). Mas a quem pertence, então, o trabalho, se não ao próprio trabalhador? No capitalismo, o trabalho aparece para o trabalhador como se pertencesse a um outro. Quem o possui, na economia-nacional, é um homem inimigo, poderoso e estranho a ele (Marx, 2008, p. 87). É interessante notar que, embora o trabalhador se aliene de sua própria atividade, ele apropria para um estranho a atividade que não pertence a este. O que aparece como mais grave não é apenas o sentimento

de que o objeto do trabalho não pertence ao trabalhador, ou o de que o trabalho aparece como não pertencendo ao trabalhador, mas a sensação de que o trabalhador, no trabalho, não pertence a si mesmo, o que Marx (2008, p. 83) chama de *estranhamento-de-si* (alienação-de-si).

Ainda seguindo a interpretação marxista, que atribui às mercadorias o aspecto alienado de ter tomado uma existência independente do criador, a ponto de aparecer a ele como algo estranho, Jaeggi defende que, quando estamos alienados, somos simultaneamente a vítima e o autor da ação. “Alguém que é levado por desejos alienados tem, ao mesmo tempo, estes desejos” (Jaeggi, 2014, p. 70). O trabalhador é simultaneamente o autor e a vítima da mercadoria – é por ela que ele sofre, como se o feitiço tivesse se voltado contra o feiticeiro. Assim, o problema específico da relação de alienação é exatamente o fato de que o que se torna alienado requer atenção e afirma a sua presença. São objetos, sentimentos e desejos que pertencem verdadeiramente ao sujeito, mas que se tornaram alienados, não-apropriados, desarticulados com um todo de vivências, deslocados para margens indesejadas. Na condição de alienados, no entanto, afirmam um desagradável “eu estou aqui”.

A partir da categoria de apropriação, Jaeggi relaciona a alienação com a perda de significado, impotência e perda de liberdade. Neste último ponto, é interessante notar que, segundo a leitura da filósofa, a alienação não se faz presente quando se quer algo que não se pode ter. Ela ocorre quando não se é livre para querer. “Quando eu digo ‘eu quero ser capaz de fazer o que eu quero’, eu também quero dizer que eu quero ser capaz de – livremente – querer” (Jaeggi, 2014, p. 86). A autora recorre ao conceito de liberdade positiva para defender que uma obstrução nesse tipo de liberdade resulta em alienação. Para ela, seguindo Isaiah Berlin, a liberdade se refere, positivamente, à capacidade de realizar objetivos valiosos, mas não, negativamente, à ausência de

coerção externa. Essa concepção de liberdade⁷ se refere à capacidade do sujeito de ser o próprio mestre, de ser alguém que faz – que decide, não que é decidido. A ideia de liberdade positiva pode ser mais bem compreendida neste trecho de Berlin:

Eu desejo ser um sujeito, não um objeto; ser movido por razões, por propósitos conscientes, que são meus, não por causas que me afetam externamente. Eu desejo ser alguém, não ninguém; alguém que faz – que decide, não decidido por alguém; autodirecionado e não levado a agir pela natureza externa ou por outros homens como se eu fosse uma coisa, ou um animal, ou um escravo incapaz de assumir um papel humano, que é o de conceber objetivos e políticas minhas e realizá-las... Eu quero, antes de tudo, ser consciente de mim como alguém que pensa, deseje, existe ativamente, assumindo responsabilidades por minhas escolhas e ser capaz de explicá-las de acordo com minhas próprias ideias e propósitos. Eu me sinto livre no grau em que acredito que isto é verdade, e escravizado no grau em que fui levado a acreditar que isto não é (*apud* Jaeggi, 2014, p. 87).⁸

⁷ Na *Filosofia do Direito*, Hegel (1997) expõe a liberdade negativa como a “liberdade do vazio”, que possibilita ao sujeito se abstrair de toda a limitação em que se encontra e em que está situado. “Esta fuga diante de todo o conteúdo como diante de toda a restrição” (Hegel, 1997, p. 14). Para Hegel, a liberdade negativa não pode querer a realidade positiva, pois esta sempre introduz uma ordem qualquer, uma determinação singular das instituições e dos indivíduos, e guarda, dentro de si, uma força destruidora.

⁸ A concepção de liberdade positiva de Berlin (2009) se assemelha à ideia de autonomia kantiana, tão sujeita a críticas de inspiração hegeliana. Ao mesmo tempo em que defende a existência de nenhum tipo de sujeição do indivíduo à dominação externa (o que é caro a concepções mais amplas de liberdade individual), situa o indivíduo como alguém que é livre para satisfazer todo e qualquer desejo, sem levar em consideração limites nos próprios desejos e a obrigações perante outros. Na concepção de liberdade social proposta por Axel Honneth (2014, p. 64-91), o indivíduo pode até estar livre de interferências externas e agir de um modo autêntico e autônomo, mas, se as suas ações forem incompatíveis com um mundo social em que se encontra, ele não se experiênciam como livre. Em outras palavras, o que parece estar em falta na concepção de liberdade positiva de Berlin é, justamente, os constrangimentos de um mundo social.

De algum modo, parece que aqui Rahel Jaeggi começa a problematizar uma etiologia da alienação: o ser se aliena porque encontra uma obstrução na realização de um ideal de liberdade positiva. No entanto, ela não chega a desenvolver essa ideia de modo mais profundo. Para realmente construir uma etiologia, Jaeggi precisaria responder algumas questões muito importantes, entre elas: o problema da alienação reside apenas naquilo que obstrui a realização plena da liberdade positiva, e a solução seria encontrar modos de realmente tornar possível a realização deste ideal de liberdade, ou o problema da alienação está situado justamente em um ideal de liberdade que é, em si, irrealizável de modo pleno e completo? As relações internas entre liberdade, autenticidade e autorrealização são eleitas por Jaeggi como formas de compreender os impedimentos à apropriação da própria vida. Parece que a autora sinaliza que distorções na liberdade, na auto-compreensão de autorrealização e no ideal de autenticidade⁹ são responsáveis pela alienação, mas ela não identifica exatamente as causas sociais de tais distorções, nem como, de fato, essas distorções se manifestam. Espera-se, por exemplo, que a filósofa desenvolva, de modo mais detalhado, as pretensões normativas de liberdade, autenticidade e autorrealização nas sociedades democrático-liberais, a fim de identificar as possíveis distorções da normatividade, como realiza Charles Taylor em *A ética da autenticidade*, por exemplo, ou, por outro lado, aponte diretamente as distorções, seguindo o caminho de uma crítica imanente, mas a filósofa não percorre nem um, nem outro caminho. Na reflexão sobre a auten-

⁹ Como vimos anteriormente, o próprio Hegel já aponta, na *Filosofia do Direito*, que a absolutização de concepções limitadas de liberdade individual leva a sofrimentos de indeterminação. Por exemplo, duas interpretações de liberdade individual são consideradas limitadas e insuficientes por Hegel: a liberdade negativa, em que a liberdade é a rejeição subjetiva a todas as limitações à subjetividade, e a liberdade optativa, que considera que só as ações que resultam da autodeterminação racional podem ser consideradas autônomas ou livres. Hegel vê na eticidade, um modelo comunicativo do “ser-consigo-mesmo-noutro”, uma terapia para as patologias da liberdade individual.

tidade, como veremos mais adiante, Jaeggi se volta para uma investigação sobre a autenticidade na assunção de papéis, sem se dedicar a uma imersão mais profunda sobre o que, de fato, significa “ser autêntico” nas sociedades moderno-capitalista, questionando a construção de um ideal que chega a se mostrar problemático em alguns contextos, por exemplo.

Em outras palavras, embora Jaeggi afirme que os seres humanos estão sujeitos à alienação constantemente e que o fenômeno tem ligação profunda com uma distorção normativa dos ideais de liberdade, autenticidade e autorrealização, ela não evidencia explicitamente qual é a relação da alienação com a nossa época, na construção de um pretense *diagnóstico social* cujo resultado é apenas um *diagnóstico* carente de uma leitura *social*. A meu ver, *se a alienação tem ligação com distorções nas concepções de liberdade, autorrealização e autenticidade, ela possui, no mínimo, algum tipo de relação com a sociedade*. Veremos a seguir uma “fenomenologia da alienação”, como define a autora, em dois de quatro casos de alienação narrados por ela. Para mim, trata-se de uma rica descrição do fenômeno, mas com um evidente *déficit* social, principalmente para uma teoria que pretende se constituir como uma crítica das formas de vida.

Caso 1: perda de autenticidade

Neste caso, Jaeggi analisa a autoalienação como um sintoma da ausência de possibilidade de apropriar papéis. O que é alienante aqui não são os papéis em si, mas a impossibilidade do sujeito de se articular nos papéis que lhes são dados. A filósofa traz o exemplo de um jovem editor ambicioso que passa a imitar as maneiras do chefe, participa de eventos culturais importantes e tem opiniões sobre todas as questões contemporâneas, e dos apresentadores de televisão que, com um ar de otimismo e vitalidade, se adéquam perfeitamente ao papel que devem assumir. Tudo parece adequado, em conformidade e uniformidade, se não fosse o fato de que, mesmo quando agem como se fossem diferentes, únicos e não-

convencionais, a adaptabilidade do editor júnior parece uma máscara e a informalidade do apresentador de televisão soa artificial. Jaeggi traz uma questão complexa: até que ponto estes seres descritos não são realmente eles? Em outras palavras: quando podemos dizer que nós somos nós mesmos ou que não somos nós mesmos ao adotarmos determinado papel? Em que momento estamos alienados de nós mesmos quando assumimos um papel?

Para realizar uma análise da autoalienação na assunção de papéis sociais, Jaeggi parte do pressuposto de que os papéis não são artificiais ou alienantes em si, como defenderia uma crítica tradicional dos papéis. “De acordo com essas intuições, o *eu verdadeiro* é antes de tudo uma coisa: ele é, original e intocado, alguma coisa que existe de modo *separado dos seus papéis*. E por essa razão é alguma coisa que é formada e limitada – ou alienada – por esses papéis” (Jaeggi, 2014, p. 145). No entanto, para a filósofa, o fato de que os sujeitos tenham diferentes tipos de comportamentos de acordo com os papéis que assumem não significa que, por trás dos papéis, exista um eu substancial inalterado – como é o caso de um personagem, que esconde uma pessoa por trás do papel. Para a filósofa, “o mundo social, ainda se concebido pela metáfora do palco, papel e *performance*, não conhece *offstage*” (Jaeggi, 2014, p. 47). Jaeggi parte do pressuposto de que os papéis são, na realidade, mais constitutivos da personalidade do que alienantes. “Papéis são produtivos. Neles e a partir deles, nós nos tornamos nós mesmos” (Jaeggi, 2014, p. 151). Assim, na sua visão, a dicotomia entre eu e papéis deve ser superada.

Em contrapartida, é importante ressaltar que a inexistência de um sujeito autêntico e intocado, separado dos papéis, não implica na impossibilidade de o sujeito se tornar alienado ao assumir um papel. Em outras palavras, há um potencial de alienação inerente na assunção de papéis, mesmo quando se leva em consideração a impossibilidade da existência de um eu real sujeito a distorções. O que seria capaz de afirmar a autenticidade ou inautenticidade do eu, a sua “verdade” ou “falsidade” não residiria em algo substan-

cial do eu, mas no modo pelo qual o sujeito se relaciona ativamente com algo. O problema da alienação surge como o resultado da tensão entre a preexistência de papéis, com uma determinada gama de possibilidades de expressão, e a apropriação destas possibilidades pelos sujeitos. Quando um indivíduo assume um papel com excesso de convenções, ele possui poucas possibilidades de autoexpressão e de identificação com o papel. “Porque agem dentro de formas de expressão rígidas, os indivíduos ficam incapazes de apropriar papéis como se fossem deles próprios e as possibilidades de remodelamento ficam bloqueadas” (Jaeggi, 2014, p. 156). O problema da autoalienação nos papéis reside, portanto, nas possibilidades de apropriação que os papéis oferecem e no modo como o sujeito os assume. Em resumo, o problema não está no fato de que assumimos papéis, mas no modo como os assumimos.

Assim, além de ver os papéis como uma gama de possibilidades expressivas que deve ser ampla e aberta a interpretações e assunções diferentes, Jaeggi também defende que os indivíduos precisam traduzir e implementar os papéis, sem lidar com eles como se fossem meramente dados. “Alienação nos papéis significa, então, [...] a interrupção, a perturbação ou o enfraquecimento dessa relação, entendida como uma relação de tensão e apropriação” (Jaeggi, 2014, p. 167). Assim, o que é mais importante na assunção de um papel não é exatamente o teor de originalidade ou especialidade da expressão, mas o modo como o sujeito se engaja neles – e, se for de maneira distintiva e original, trata-se de uma consequência. Portanto, o que caracteriza os papéis do jovem editor ou do apresentador de notícias como alienados é o fato de que eles não percebem que estão exercendo um papel e que eles não deveriam querer ser idênticos ao papel. Não percebem que há um espaço de liberdade entre as possibilidades expressivas dos papéis e os modos de apropriação pessoais. Na realidade, o sujeito não é o papel que exerce, tampouco é alguém por trás do papel, mas, sim, o espaço entre a linguagem dos papéis e os modos de articulações

possíveis. Como sugere Jaeggi, o sujeito e seus papéis podem ser simbolizados na metáfora da cebola, com várias camadas e sem um centro. O sujeito apenas como uma sucessão de papéis.

Um modo não-alienado de adotar papéis ocorreria, por exemplo, quando se reconhece uma pessoa em qualquer situação, independentemente do papel que ela assuma. Elas parecem permanecer elas mesmas em qualquer papel social. “Quando um papel é assumido de maneira bem sucedida, a disposição subjetiva do ator, o caráter individual e a personalidade, por um lado, e o papel dado objetivamente, por outro, se interpenetram entre si” (Jaeggi, 2014, p. 169). A apropriação permanece, nesse segundo caso, um conceito-chave para compreender a autoalienação. É interessante notar, por outro lado, a necessidade de se investigar mais profundamente os obstáculos que impedem o sujeito de apropriar adequadamente ou autenticamente um papel social.

De modo especulativo, acredito que é justamente uma distorção na compreensão social de autenticidade que desemboca na autoalienação como perda de autenticidade, como indica Charles Taylor (2011). Como defende o filósofo, a perda de autenticidade ocorre justamente quando não se leva em consideração uma ética na busca por autorrealização, fazendo com que a busca por autenticidade seja motivada, única e exclusivamente, por uma tentativa *individualista* de se realizar através de um centramento no eu e um desligamento concomitante de questões e preocupações que transcendem o eu. Em uma distorção de um ideal moderno de autenticidade que previa a inclusão da *intersubjetividade* na busca *subjetiva* por realização, os sujeitos, assim, se alienam. Para defender essa ideia, no entanto, seria preciso resgatar o significado do ideal moderno de autenticidade a fim de compreender como ele foi transformado e abstraído de uma ética nas sociedades ocidentais capitalistas.

Por outro lado, também seria importante levantar a hipótese de que a alienação na assunção de papéis poderia estar relacionada com o fato de que, muitas vezes, os papéis são assumidos por *ne-*

cessidade, e não por *escolha*. Em países nos quais os indivíduos assumem determinados postos de trabalhos por pura e simples necessidade de subsistir e sobreviver, é difícil imaginar que eles cheguem a articular o significado dos papéis com o todo de sua personalidade de modo expressivo e significativo. De algum modo, a interpretação marxista de que, em determinadas condições sociais e políticas, o trabalho não tem significado algum e é apenas fonte de alienação para os sujeitos que o exercem poderia nortear uma crítica da alienação mais consistente e contundente do ponto de vista crítico-social. Nem sempre é possível articular um papel de modo expressivo e não-alienado, ainda mais em condições sociais nas quais o papel de alguns trabalhadores, vivenciado de seis a doze horas por dia, não possui significado algum para ele além o de prover as necessidades básicas da própria vida.

Caso 2: divisão interna

A autoalienação como a incapacidade de se identificar consigo mesmo ou com o que se deseja e se faz é analisada nesse segundo caso. Jaeggi traz o exemplo de uma feminista com convicções fortes, mas que, com frequência, se comunica com o namorado como se fosse uma garota adolescente boba e risonha, preenchendo exatamente o estereótipo do que ela mesma considera um maneirismo feminino não-emancipado. A garota, assim, vê os próprios comportamentos (tão profundamente contrastantes com as próprias convicções) como contraditórios e não pertencentes a ela mesma. “Ela está dividida internamente na medida em que parece estar dispersa em duas partes que não possuem uma relação de coerência e significado entre si” (Jaeggi, 2014, p. 187). Uma das partes é a feminista, com razões e argumentos próprios, e a outra é a garota indefesa e boba, que, por sua vez, contradiz a feminista. No entanto, o que ocorre é que ambas as partes fazem parte do centro da personalidade da figura em questão. Nenhuma delas é periférica, porque tanto as convicções feministas são profunda-

mente enraizadas na sua identidade como a “garota boba” tem uma importância vital para ela.

O problema surge exatamente no fato de que a garota em questão sustenta formas de vida essencialmente incompatíveis. “Enquanto, por um lado, ela quer ser uma mulher independente, por outro ela busca estar em um relacionamento amoroso em que se sinta dependente e protegida” (Jaeggi, 2014, p. 189). A jovem, no entanto, experiencia justamente o seu desejo por proteção e subordinação a um homem como uma parte alienada de si mesma. Ela vê tais desejos como alienados, como se não fossem dela mesma e como se não fossem desejos autênticos. É importante ressaltar que aqui não se trata da existência de uma certa experiência de ambivalência, como se fosse necessário decidir entre dois desejos conflitantes, mas de uma experiência de inautenticidade do desejo: o que se sente é que não se possui o desejo verdadeiramente. “No primeiro caso, nós precisamos simplesmente decidir; no outro, nós precisamos descobrir o que nós *realmente* queremos” (Jaeggi, 2014, p. 191).

A filósofa Rahel Jaeggi, apoiada no artigo “Liberdade da vontade e o conceito de pessoa”, de Harry Frankfurt, passa a analisar a autenticidade dos desejos de acordo com um modelo de dois níveis: os desejos de primeira ordem e as volições de segunda ordem. Para ela, o que define uma pessoa não é meramente ter desejos, mas ser capaz de assumir um posicionamento com relação a eles, se distanciar deles, elaborá-los de acordo com preferências e objetivos. Como explica Jaeggi (2014, p. 196), “desejos autênticos, assim, não são naturais ou dados, mas, na verdade, são altamente formados e elaborados. Ser si mesmo ou ser de acordo com si mesmo não é uma condição natural ou imediata, mas um processo de alto nível”. Significa dizer que nem todos os desejos que uma pessoa possui são dela mesma simplesmente porque ela os tem. É preciso se identificar com eles e criar uma relação positiva com eles para que eles sejam possuídos de fato, de um modo significativo. “Falar que os desejos de uma pessoa são *alienados* não sig-

nifica que a pessoa não os tem; significa, na verdade, que ela não os tornou dela mesma” (Jaeggi, 2014, p. 195). Desse modo, a auto-alienação se manifesta justamente quando o sujeito falha em colocar em relação os desejos de primeira ordem e as volições de segunda ordem. No caso do exemplo da feminista, o que ocorre é que os desejos de primeira ordem de ocupar um papel de mulher frágil e indefesa na relação amorosa com um homem não entram em comunicação e não estabelecem um significado positivo com as outras partes da sua personalidade. Assim, é justamente a autorização dos desejos de primeira ordem a serem volições de segunda ordem que os torna um desejo autêntico, de fato pertencente ao sujeito. Por outro lado, desejos, impulsos, sentimentos e paixões com os quais não se pode identificar podem ser considerados externos e alienados.

Apesar de partir de Frankfurt, Jaeggi enfatiza que o processo de apropriação dos desejos não resulta na busca por um ideal de sujeito unido e livre de tensões. Emancipação e autocrítica podem ser compreendidas, segundo Jaeggi (2014, p. 216), como um *empreendimento de livre flutuação* – uma empresa que não tem um fundamento anterior seguro, mas que apenas se baseia em processos. A filósofa flexibiliza o modelo de Frankfurt em direção à interpretação de que ser si mesmo autenticamente depende de um modo de ser livremente acessível a si mesmo.

Assim, ser si mesmo não é um estado, mas um processo; não é algo que se é, mas um modo de tomar parte no que se faz. De acordo com isso, a tentativa de identificar desejos alienados e substituir esses “intrusos” alienados com desejos que são próprios [...] é um processo de desenvolvimento autocrítico de livre flutuação. (Jaeggi, 2014, p. 221).

De certo modo, a interpretação de Frankfurt permanece pertinente, com a diferença de que, de fato, há uma ênfase na leitura de Jaeggi no caráter processual e também tenso da apropriação dos desejos. Não se trata simplesmente de transformar desejos de primeira ordem em desejos de segunda ordem, como se não

houvesse conflitos nesse empreendimento. A filósofa também inclui a autoconcepção como um elemento importante no exercício de criar uma ordem e estabelecer conexões entre atitudes e desejos. “O que é importante é se eu posso integrar o que eu quero dentro da concepção que eu tenho de mim mesma como uma pessoa. Apropriar-se ou se identificar com os próprios desejos significa essencialmente colocá-los dentro de uma interpretação coerente” (Jaeggi, 2014, p. 222). A autoconcepção se estrutura duplamente, como uma interpretação de si mesmo e uma projeção da pessoa que se quer ser.

É interessante notar que, assim como a leitura da autoalienação na assunção de papéis, a interpretação da autoalienação na apropriação de desejos também se mostra, basicamente, como um processo interpretativo. A capacidade de articular os códigos e as gamas expressivas dos papéis sociais com aspectos particulares de uma determinada personalidade (assumindo os papéis e os transformando simultaneamente), a fim de que o sujeito não assuma papéis alienantes e alienados, é paralela ao ato de articular desejos de maneira interpretativa a fim de que ganhem significado e se articulem com outros desejos de uma personalidade ampla. O que se vê, de todo modo, é uma concepção de subjetividade processual, que não guarda uma “verdade” subjacente, alienada por papéis ou por desejos. Uma subjetividade que depende de escolhas, interpretações e estruturações livres, constantemente transformadas e sujeitas a alienações de todos os tipos (a alienação, em Rahel Jaeggi, embora seja vista como um problema, também faz parte da condição humana). Assim, um sujeito não-alienado seria justamente aquele capaz de colocar problemas e desejos em conflito, de se tornar familiar com as contradições internas e de lidar consigo mesmo, apesar das ambivalências, desuniões e desarmonias. A alienação vivida pela garota narrada pela filósofa reside, justamente, na incapacidade de se identificar com desejos importantes e centrais na personalidade dela.

Fica em aberto, no entanto, os motivos pelos quais a garota falha em reconhecer como seu o desejo de ser indefesa e frágil. Mais uma vez, Jaeggi indica que a alienação pode ser superada através de uma apropriação que passa por um processo autointerpretativo, mas o meu questionamento é: a apropriação é fruto de uma decisão interna e pessoal ou há constrangimentos externos – exercidos por instituições sociais, por concepções culturais imbricadas na constituição dos desejos, no caso da jovem feminista, ou por “formas de vida fracassadas” – que nos impedem de nos apropriarmos de nossa própria vida? De volta aos exemplos mostrados: 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? Seu problema seria resolvido apenas com a decisão de se apropriar desse desejo e dizer que é seu (não é isso que Jaeggi propõe, mas ela também não desenvolve possíveis caminhos de solução), ou a sociedade “tem parte” na produção de desejos que, com frequência, mais aprisionam do que libertam? A meu ver, os exemplos trazidos por Jaeggi apenas confirmam a necessidade de devolver à alienação o seu papel crítico-social e de investigar mais profundamente como essas experiências de sofrimentos emanam de estruturas sociais que frustram no atendimento às expectativas de autorrealização dos sujeitos. A minha provocação é a de que uma guinada fundamental de uma teoria do sujeito em direção a uma teoria social pode não só evidenciar a alienação em seus aspectos sintomatológicos, mas também identificar as suas causas, a fim de que seja possível evidenciar os caminhos capazes de continuamente (mas nunca finalmente ou completamente) superá-la.

Referências

ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. Lisboa: 70, 2001.

- BERLIN, Isaiah. *Ideias políticas na era romântica: ascensão e influência no pensamento moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BRESSIANI, Nathalie. Uma nova geração da teoria crítica. *Discurso*. v. 46, n.1, 2016, p. 231-249.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: M. Fontes, 2007.
- FREYENHAGEN, Fabian. Adorno's critique of late capitalism. In: SONDEREGGER, Ruth; DE BOER, Karin. (Ed.). *Conceptions of critique in modern and contemporary philosophy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: M. Fontes, 1997.
- HONNETH, Axel. O capitalismo como forma de vida fracassada: esboço sobre a teoria da sociedade de Adorno. *Política & Trabalho*. n. 24, 2006, p. 9-26.
- HONNETH, Axel. *Reification: a new look at an old idea*. New York: Oxford University Press, 2008.
- HONNETH, Axel. As enfermidades da sociedade: aproximação a um conceito quase impossível. *Civitas*. v. 15, n. 4, 2015, p. 575-594.
- JAEGGI, Rahel. "No individual can resist": *Minima Moralia* as critique of forms of life. *Constellations*. v. 12, n. 1, 2005, p. 65-82, 2005.
- JAEGGI, Rahel. Rethinking ideology. In: ZURN, Christopher F.; DE BRUIJN, Boujdewijn. (Ed.). *New Waves in Political Philosophy*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2008. p. 63-86.
- JAEGGI, Rahel. *Alienation*. Apres. Axel Honneth. Introd. trad. Frederick Neuhauser. New York: Columbia University Press, 2014.

JAEGGI, Rahel. O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo. *Cadernos de Filosofia Alemã*. v. 20, n. 2, 2016, p. 13-36.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2008.

PERSONA. Direção: Ingmar Bergman. Produção: Svensk Filmindustri. Suécia, 1966. 83 min.

ROSA, Hartmut. *Alienation and acceleration: towards a critical theory of late modern temporality*. Louisiana: NSU Press, 2010.

TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: É Realizações, 2011.

Artigo recebido em 17/09/2016, aprovado em 5/10/2016