

REVISITANDO A QUESTÃO DA SOLIDARIEDADE NA TEORIA CRÍTICA

Revisiting the question of solidarity in Critical Theory

DOUGLAS GARCIA ALVES JÚNIOR*
dougarcia@rocketmail.com

Fecha de recepción: 6 de agosto de 2012

Fecha de aceptación: 12 de diciembre de 2013

RESUMO

Este artigo examina três obras da filosofia contemporânea que pensam a solidariedade: *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1989), de Richard Rorty, *Luta por reconhecimento* (1992), de Axel Honneth, e *Consciência moral e agir comunicativo* (1983), de Jürgen Habermas. Pretendo apresentar os contornos de uma proposta alternativa sobre a solidariedade a partir da consideração do imbricamento constituinte de mimesis e racionalidade, nos termos desenvolvidos por Theodor W. Adorno. Trata-se de pensar o que se poderia chamar de constituição “estética” da solidariedade para com o inter-humano (sociedade), o infra-humano (natureza externa), e o intra-humano (natureza interna). Essa concepção leva a assumir que a razão é constituída pelo mimético, que integra os diversos níveis da solidariedade, reunindo-os em sua dialética histórica.

Palavras chave: Solidariedade; Theodor W. Adorno; Richard Rorty; Jürgen Habermas; Axel Honneth; Natureza; Estética.

ABSTRACT

This paper examines three important books of contemporary philosophy that think on solidarity: Richard Rorty's *Contingency, Irony and Solidarity* (1989), Axel Honneth's *The Struggle for Recognition* (1992) and Jürgen Habermas' *Moral Consciousness and Communicative Action* (1983). The central purpose of this article is to outline an alternative understanding of solidarity, drawn from the works of Theodor W. Adorno. It points out to thinking on what could be called the “aesthetic” construction of solidarity in the realms of society (inter-human), external nature (infra-human) and internal nature (intra-human). This way of thinking leads to assume that reason is constructed by mimesis, in a process that combines the different levels of solidarity in a historic dialectic.

Key words: Solidarity; Theodor W. Adorno; Richard Rorty; Jürgen Habermas; Axel Honneth; Nature; Aesthetics.

* Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

Nas últimas décadas assiste-se, na filosofia contemporânea, a uma valorização da temática da solidariedade, embora deva ser investigado se (1) de fato se trata do mesmo sentido do termo “solidariedade” nas diferentes abordagens filosóficas contemporâneas, bem como examinar quais são as estratégias usuais de fundamentação da normatividade desse conceito. Para investigar (I), proponho o exame de três obras centrais da filosofia contemporânea: *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1989), de Richard Rorty, *Luta por reconhecimento* (1992), de Axel Honneth, e *Consciência moral e agir comunicativo* (1983), de Jürgen Habermas. Os fios condutores para o exame das referidas obras serão dados pela relação central, nelas estabelecidas, entre os conceitos de solidariedade e, respectivamente, os de “contingência”, “reconhecimento” e “consciência moral”. Desejo indicar (2) alguns problemas das abordagens da solidariedade nas três obras – a saber, a) o déficit de uma teoria social e de uma teoria da forma estética, em Rorty, b) o caráter problemático da avaliação que Honneth faz do sofrimento advindo da lesão da autoconfiança, e c) a lacuna de uma teoria independente do potencial comunicativo (e moral) da experiência estética, em Habermas –, e, a partir daí, argumentar que é possível equacionar uma proposta alternativa a partir da consideração do imbricamento constituinte de mimesis e racionalidade, nos termos desenvolvidos por Theodor W. Adorno, em *Dialética Negativa* (1966) e *Teoria Estética* (1970). Por fim, pretendo (3) apontar alguns aspectos a partir dos quais se poderia fazer da pesquisa das relações entre estética e filosofia moral uma área promissora para o tratamento filosófico da questão da solidariedade.

1 ABORDAGENS FILOSÓFICAS CONTEMPORÂNEAS DA SOLIDARIEDADE

1.1 Rorty: solidariedade e contingência

Minha hipótese de leitura sobre o conceito de solidariedade em Rorty é a de que se trata de uma atitude política e ética de simpatia e consideração para a vulnerabilidade à dor e à humilhação de seres humanos vivendo em comunidades concretas. Essa atitude é contingente, nas suas bases sociais: é simplesmente a atitude do “ironista liberal”, um produto tardio do desenvolvimento das sociedades ocidentais¹.

¹ Cf. Richard RORTY, *Contingência, ironia e solidariedade*, tradução de Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Editorial Presença, 1994, pg. 17, 100, 236.

Os vocábulos “contingência”, “ironia” e “liberal” remetem ao cerne da argumentação de Rorty.

Sua estratégia de fundamentação, ou melhor, de *justificação*, para sua noção de solidariedade, é a de advogar para sua tese um estatuto não-metafísico, não enraizado no ser, nem em uma suposta natureza humana². A solidariedade remeteria tão somente a práticas sociais que tecem crenças e desejos a respeito da rejeição da crueldade – atitudes “liberais”, no sentido de Rorty³ – essas práticas reconhecem sua própria contingência social e histórica, sua falta de fundamento último – atitude “ironista”, no sentido de Rorty. A atitude de solidariedade, em suma, no sentido ironista liberal em que Rorty a descreve, é a da cultura e do agente capazes de alcançar uma atitude de identificação imaginativa com diversas formas de dor e humilhação que possam atingir seres humanos⁴.

Sendo um evento não-lingüístico, a dor pode ser descrita em diversos vocabulários finais alternativos, e fazer essa descrição de uma forma que possa gerar identificação imaginativa e reprovação da crueldade é o que importa para o ironista liberal. Para Rorty, essa susceptibilidade comum à dor não implica qualquer tipo de compromisso metafísico a respeito de uma suposta natureza humana⁵. Cito Rorty:

“A ironista pensa que aquilo que a une ao resto da espécie não é uma linguagem comum, mas sim apenas a suscetibilidade à dor e, em particular, ao tipo especial de dor que os animais não partilham com os humanos – a humilhação”⁶.

E, mais adiante:

“a dor não é lingüística. É aquilo que nós, seres humanos, temos que nos liga às bestas que não utilizam a linguagem. Assim, as vítimas da crueldade, as pessoas que sofrem não têm muito a ver com uma linguagem. É por isso que não há uma ‘voz dos oprimidos’ ou uma ‘linguagem das vítimas’. A linguagem que em tempos as vítimas usaram já não funciona e essas vítimas estão a sofrer demasiadamente para coordenar novas palavras. Assim, o trabalho de pôr a sua situação numa linguagem terá de ser feito por alguém em seu lugar. O romancista, poeta

² Ibidem, pg. 235, 239.

³ Ibidem, pg. 17.

⁴ Ibidem, pg. 18.

⁵ Ibidem, pg. 120, 124, 126, 127s.

⁶ Ibidem, pg. 126.

ou jornalista liberal desempenha bem essa função. Regra geral, o teórico liberal não”⁷.

Essa centralidade da identificação imaginativa com o sofrimento dos outros, na noção de solidariedade em Rorty, conduz a uma questão do maior interesse para os propósitos deste artigo: a relação entre ética (e política) e estética. Antes de abordar esse ponto, devo indicar um aspecto que condiciona a possibilidade de seu tratamento adequado.

Na abertura do capítulo “Solidariedade”, de *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Rorty evoca nada menos que Auschwitz⁸. Trata-se, segundo Rorty, de encarar a contingência histórica de que os judeus da Dinamarca e da Itália tiveram muito mais chances de escapar das câmaras de gás do que os judeus da Bélgica. Essas chances foram condicionadas pela solidariedade de seus conterrâneos não-judeus. Por que italianos e dinamarqueses mostraram-se mais solidários do que belgas? Trata-se de uma contingência das respectivas formas culturais. Se não há como negar essa diferença empírica, poder-se-ia objetar que ela pode e deve ser objeto da teoria social.

Na verdade, Hannah Arendt⁹ já havia chamado a atenção para as diferenças de atitude solidária para com os judeus submetidos ao nazismo, em *Eichmann em Jerusalém*. É certo que Arendt apresenta uma versão muito diferente a respeito do caso belga¹⁰. No que nos interessa aqui, a Dinamarca apresenta o caso singular de um país onde houve resistência da sociedade civil e do Estado às diretrizes nazistas de deportação dos judeus para os campos de extermínio¹¹. Cito Arendt:

“Quando os alemães os abordaram [os dinamarqueses], bastante cautelosamente, quanto à introdução do emblema amarelo, eles simplesmente disseram que o rei seria o primeiro a usá-la, e os funcionários governamentais dinamarqueses tiveram o cuidado de esclarecer que medidas antijudaicas de qualquer ordem provocariam sua imediata renúncia”¹².

Cidadãos dinamarqueses providenciaram – e pagaram – a fuga da quase totalidade dos judeus do país para a Suécia. Mesmo as autoridades alemãs na Dinamarca, após anos de convivência com os dinamarqueses (a anexação da Dinamarca foi

⁷ Ibidem, pg. 127.

⁸ Ibidem, pg. 235.

⁹ Hannah ARENDT, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

¹⁰ Ibidem, pg. 184s.

¹¹ Ibidem, pg. 189-193.

¹² Hannah ARENDT, *Eichmann em Jerusalém*, op. cit., pg. 190.

em 1940, e a ordem para as deportações foi dada em 1943), foram influenciadas pela resistência dinamarquesa e “mudaram de idéia”, retardando, sabotando e descumprindo ordens de Berlim¹³. Desejo chamar a atenção para o fato de que Arendt tentou fornecer elementos sociais e políticos que poderiam esclarecer a diferença de atitude solidária encontrada nos diversos países sob o domínio nazista. Em sua reflexão sobre o juízo, a sociabilidade e o pensamento, Arendt retomou essas considerações em um nível que aproximou a teoria social e o pensamento filosófico sobre a razão e a intersubjetividade¹⁴ – tópicos que não posso, contudo, reconstituir aqui¹⁵.

No que toca a Rorty, ele não pretende fornecer uma teoria social que possa ser capaz de demonstrar as razões das diferenças culturais e históricas de solidariedade, ou de fornecer os fundamentos normativos em razão dos quais deveríamos rejeitar a crueldade e ampliar a solidariedade. Ao invés disso, ele propõe como principal tarefa do intelectual ironista liberal a criação de descrições dos “outros” – de pessoas submetidas a sofrimentos e humilhações em toda e qualquer comunidade humana – que possam diminuir, via imaginação, a distância entre o “nós” dos membros das sociedades democráticas seculares e os “outros” marginalizados e violentados ao redor do mundo¹⁶. Trata-se de assumir uma relação especial entre estética, ética e política: romancistas e críticos literários têm um papel muito mais importante a desempenhar no alargamento da solidariedade do que teóricos sociais, para Rorty¹⁷.

Aponto dois aspectos deficitários da redescrição que faz Rorty da solidariedade liberal: em primeiro lugar, o déficit é de teoria social: resta explicar por que a diferença entre dinamarqueses solidários e (alegadamente) belgas não-solidários. Em termos mais gerais: falta, em Rorty, indicar os fatores que seriam decisivos, no nível da cultura (isto é, das *instituições políticas e tradições simbólicas*) para fomentar a disposição moral e política para a solidariedade. Em segundo lugar, o déficit é de teoria estética: a redescrição de uma cultura estrangeira em que seres humanos sofrem e são humilhados, redescrição a partir do “nós” da cultura “de origem” não garante, por si só, que possa haver um alargamento do espectro da solidariedade. Pode ocorrer, ao invés, uma reiteração simbólica dos mesmos mecanismos de exclusão e

¹³ *Ibidem*, pg. 191,193.

¹⁴ Cf. Hannah ARENDT, “Pensamento e considerações morais”. In: *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

¹⁵ Cf. Hannah ARENDT, *Pensamento e considerações morais*, op. cit., pg. 145-168.

¹⁶ Richard RORTY, *Contingência, ironia e solidariedade*, op. cit., pg. 125-128, 239, 242.

¹⁷ *Ibidem*, pg. 112, 127s, 239.

rebaixamento do “outro” que já circulam no repertório do “nós” da cultura “de origem” (mesmo sendo essa uma cultura “liberal”). Em termos mais gerais: falta, para Rorty, mostrar de que modo o registro da *forma estética* é capaz de gerar uma identificação com o “outro” que seja distinto de uma mera reiteração do “nós”.

O significado do termo *solidariedade*, em Rorty, atém-se a uma atitude ética e política de identificação compassiva com a humanidade suscetível à dor, humanidade considerada não em termos metafísicos, mas na contingência e pluralidade irreduzível das formas de vida comunitárias. A justificação do uso desse termo, em Rorty, atém-se à ideia pragmática de justificação “etnocêntrica” e circular de crenças e desejos por procedimentos de comparação de práticas sociais¹⁸.

Por ora, basta essas indicações, que pretendo retomar adiante. Segue-se o exame de teses de Honneth sobre a solidariedade.

1.2 Honneth: solidariedade e reconhecimento:

Em Axel Honneth, a categoria de reconhecimento determina o sentido do conceito de solidariedade. Todo seu argumento, em *Luta por reconhecimento*¹⁹, relaciona os diversos níveis de reconhecimento constituídos na socialização, as formas de auto-relação prática dos indivíduos e as formas de lesão do reconhecimento que interferem negativamente nessa auto-relação prática, configurando níveis de desrespeito. Apresento a seguir, um esquema gráfico, que sintetiza essas relações:

Estrutura das relações sociais de reconhecimento²⁰

Formas de reconhecimento	Auto-relação prática	Formas de desrespeito	Modos de reconhecimento
Relações afetivas primárias: amor, amizade	Autoconfiança	Maus-tratos, tortura e violação	Dedicação emotiva
Relações jurídicas: Direitos	Auto-respeito	Privação de direitos e exclusão	Respeito cognitivo
Comunidade de valores: solidariedade	Auto-estima	Degradação e ofensa	Estima social

¹⁸ *Ibidem*, pág. 85, 99, 115; Cf. também, a esse respeito: Richard RORTY, “Solidariedade ou objetividade?” In: *Objetivismo, relativismo e verdade: ensaios filosóficos I*, trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, pg. 46s.

¹⁹ Axel HONNETH, *Luta por reconhecimento: a gramática social dos conflitos morais*, tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

²⁰ Cf. Axel HONNETH, *Luta por reconhecimento*, op. cit., pg. 211. Apresento aqui um esquema simplificado, a partir do capítulo correspondente de Honneth.

Pode-se notar, a partir desse esquema, que a *solidariedade* é pensada, em Honneth, como um estágio societário em que o reconhecimento se dá aos sujeitos da comunidade na forma da valorização de suas contribuições individuais para a realização dos ideais sociais. O espaço de interpretação cultural desses ideais é cambiante e ambíguo, de modo que a falha ou o sucesso são possibilidades sempre inscritas no horizonte da auto-relação prática dos sujeitos, no qual a quebra da expectativa da *solidariedade da estima social* se faz acompanhar sempre de experiências de rebaixamento da auto-estima. A forma mais aguda que esse rebaixamento (ou mesmo perda) da estima social toma é a da degradação ou ofensa social, que desvaloriza a possibilidade de contribuição de indivíduos e seus grupos para a concretização dos aspectos tradicionalmente assumidos como positivos para a sociedade²¹.

Conquanto Honneth reserve o termo *solidariedade* apenas para o estágio do reconhecimento envolvido na comunidade dos valores sociais²², seria possível pensar também uma solidariedade envolvida na relação primária afetiva do amor entre mãe/pai e filho, bem como uma solidariedade envolvida na relação jurídica do estabelecimento de direitos. Comum aos três níveis da solidariedade seria a instauração de formas cada vez mais diferenciadas de uma autorrelação prática que se desenvolve na direção da autonomia e da auto-criação²³. Assim, o desrespeito vinculado à tortura e à violação – atos de lesão à integridade física e psíquica do sujeito –, poderia ser interpretado como uma ausência de *solidariedade afetiva* para com o indivíduo humano dotado de um corpo vulnerável à dor²⁴. De modo análogo, o desrespeito vinculado à privação de direitos e à exclusão política – atos de lesão ao autorrespeito do sujeito como alguém que pode legitimamente reivindicar igual direito a todos os membros da comunidade –, poderia ser interpretado como uma ausência de *solidariedade jurídica* para com o sujeito humano dotado de vontade moral e responsabilidade²⁵.

A fundamentação do conceito de solidariedade em Honneth é centrada em uma concepção normativa da interação social como luta moral por reconhecimento²⁶. A partir da filosofia social de Hegel no período de Jena, da teoria da socialização

²¹ *Ibidem*, pg. 199s, 217s.

²² *Ibidem*, pg. 209s.

²³ *Ibidem*, pg. 274.

²⁴ *Ibidem*, pg. 214s.

²⁵ *Ibidem*, pg. 216.

²⁶ *Ibidem*, pg. 29s, 155s.

de George Herbert Mead, e das teses psicanalíticas de Winnicott sobre o desenvolvimento psíquico, Honneth desenvolve uma *teoria social* ambiciosa – a diferença com Rorty é marcante –, que pretende esclarecer, de modo sistemático, a motivação moral (do reconhecimento) de todos os níveis da interação social, bem como seus pontos de estrangulamento, e as maneiras pelas quais há uma resistência efetiva do indivíduo e dos grupos sociais às ameaças da “morte psíquica” (não reconhecimento da integridade do corpo e do eu), da “morte social” (não reconhecimento da pretensão jurídica de igualdade de direitos) e da “vexação”²⁷ (*Kränkung*, não reconhecimento da pretensão sociocultural à igualdade de valor individual).

Uma vantagem da concepção de solidariedade de Honneth sobre a de Rorty é a de permitir considerar analiticamente os níveis em que se pode apreender o conceito de solidariedade: as relações afetivas primárias, o reconhecimento jurídico, a estima social (ainda que Honneth reserve o termo “solidariedade” apenas ao terceiro nível das relações de reconhecimento).

Voltemos, por um momento, à problemática, levantada por Rorty, da relação entre uma dimensão linguística – isto é, as descrições, a identificação imaginativa – e um evento que seria não-linguístico, qual seja, o da dor física, “que compartilhamos com as bestas”²⁸. Rorty também chama a atenção para o fato de que há no sofrimento humano algo que não compartilhamos com os animais, a “humilhação”²⁹.

A relevância dessas questões para o argumento que estou construindo aqui é a seguinte: Rorty parece oscilar entre uma concepção do sofrimento humano como algo meramente animal, não-linguístico, e, por outro lado, do sofrer como algo que seria irreduzível ao físico, que o transcenderia, que conteria a dimensão simbólica da humilhação – e assim fica difícil estabelecer o estatuto da contingência pragmática irreduzível da solidariedade.

Honneth, por sua vez, afirma que haveria, por um lado, uma contingência histórica, uma plasticidade sociocultural inscrita nos dois níveis mais abrangentes da solidariedade – trata-se do que eu chamei, aqui, de *solidariedade jurídica* e da *solidariedade da estima social* –, contudo, por outro lado, haveria uma permanência transcultural de uma relação primária de *solidariedade afetiva*, invariância que se mostraria, em negativo, nos atos de sujeição radical e de desrespeito. Com efeito, para

²⁷ *Ibidem*, pg. 218s.

²⁸ Richard RORTY, *Contingência, ironia e solidariedade*, op. cit., p. 127.

²⁹ *Ibidem*, pg. 126.

Honneth, os maus-tratos, a tortura e a violação são modos de lesão da autorrelação prática dos seres humanos, lesão que atinge sua autoconfiança, seu senso de realidade e sua confiança no mundo³⁰. Esse tipo de desrespeito transcenderia as contingências históricas e seria independente da interpretação cultural do que é uma pessoa com direitos e do que é uma pessoa com valor social.

Em sua teoria social sistemática das formas de desrespeito, Honneth parece retirar da experiência da tortura a sua imanência simbólica, e, assim, deixa de remetê-la à dialética de corporeidade, psiquismo, e simbolismo social da violência, que a poderia lançar no mesmo horizonte de historicidade que ele consigna ao direito e à estima social. Pretendo desenvolver este ponto mais adiante. Por ora, desejo argumentar que:

a) Honneth demonstra claramente os ganhos analíticos de uma noção de solidariedade fundamentada em uma teoria social que persegue as formas historicamente cambiantes, mas dotadas de estrutura formal intersubjetiva, da dialética de socialização e individuação – algo ausente em Rorty.

b) Honneth alcança um ganho teórico real ao mostrar o fundamento normativo, moral, do processo histórico das lutas sociais. Nessa demonstração, o moral aparece não como algo “acrescentado”, mas como estrutura constituinte do conflito social. Nesse sentido – que nos interessa particularmente, aqui – o elemento “estético” aparece como estruturador das relações de reconhecimento, seja no modo das relações afetivas primárias, seja na estima social, na medida em que se trata de processos de articulação de expectativas afetivas e culturais de reconhecimento do valor das pretensões de autorrealização e autonomia levantadas pelos sujeitos em seus processos de socialização.

c) Honneth apresenta, a meu ver, um aspecto problemático em sua formulação da solidariedade. Como indiquei antes, há uma dicotomia entre um nível supostamente proto-histórico da relação estruturadora do eu prático, das relações afetivas primárias, e os níveis históricos da instauração jurídica da igualdade de direitos e da estima social. Essa dicotomia elide o caráter histórico da constituição da realidade psíquica, especialmente quanto às formas de instauração da identidade subjetiva, da articulação do corpo ao Eu. É preciso investigar em detalhe a constituição da identidade do sujeito moral como sujeito vulnerável, dotado de um corpo que pode sofrer, vulnerabilidade primária que se põe como polo irredutível da solida-

³⁰ Cf. Axel HONNETH, *Luta por reconhecimento*, op. cit., pg. 216.

riedade moral. Trata-se da necessidade de pensar que a dupla *mediação* do linguístico – o elemento simbólico e cultural da humilhação, da sujeição à vontade do outro – e do não-linguístico – o aspecto físico da dor – são constituídas em dinâmica histórica, e, portanto, não podem ficar de fora do que poderíamos chamar de constituição “estética” da solidariedade: o horizonte aberto e reformulável de significados para o corpóreo, a dor e a sujeição.

Uma passagem de Honneth sintetiza tanto o alcance de sua noção de solidariedade quanto sua fundamentação nos quadros de uma teoria social do reconhecimento moral:

“Por isso, sob as condições das sociedades modernas, a solidariedade está ligada ao pressuposto de relações sociais de estima simétrica entre sujeitos individualizados (e autônomos); estimar-se simetricamente nesse sentido significa considerar-se reciprocamente à luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativas para a práxis comum. Relações dessa espécie podem se chamar ‘solidárias’ porque elas não despertam somente a tolerância para com a particularidade individual da outra pessoa, *mas também o interesse afetivo por essa particularidade*”³¹.

Essa citação permite indicar onexo entre o conceito de solidariedade de Honneth e sua estratégia de fundamentação, mas também aponta os seus limites. A atenção ao particular aparece na forma de uma solidariedade universalista para com a humanidade na condição de pluralidade irreduzível de formas culturais de vida, e é fundada num quadro social de eticidade que dialetiza bem seus elementos formais e históricos. No entanto, a solidariedade para com o substrato somático e pulsional da subjetividade – constituinte para a formação social da imputabilidade moral e dos potenciais cognitivos, bem como para a comunicação estética de sentimentos a respeito do mundo social – não se delinea plenamente, refém de uma dicotomia entre desrespeito histórico e anistórico que enfraquece o argumento como um todo, criando uma cisão entre natureza e cultura que compreende mal a especificidade do sofrimento humano, objeto de solidariedade em todos os seus níveis de diferenciação.

A seguir, conforme a estrutura proposta, passo ao exame de teses de Habermas sobre a solidariedade, restringindo-me aos aspectos referentes à sua concepção de uma formação comunicativa da consciência moral.

³¹ Axel HONNETH, *Luta por reconhecimento*, op. cit., pg. 210s.

1.3 Habermas: solidariedade e consciência moral

A filosofia da razão comunicativa, de Habermas, representa certamente a tentativa mais ambiciosa, na filosofia contemporânea, de fundamentar uma concepção forte de razão normativa de cunho cognitivista e universalista, conectando-a, por meio de uma lógica do desenvolvimento, a uma teoria social da individuação e a uma teoria da evolução das perspectivas de interação comunicativa dos sujeitos morais. Este é o quadro mais geral da sua proposta de reconstrução, a partir da psicologia genética do desenvolvimento de Kohlberg, dos estágios do desenvolvimento da consciência moral, a partir de uma perspectiva pós-metafísica. Minha hipótese de entendimento da questão da solidariedade, em Habermas é a de que: a) trata-se de pressupor uma *solidariedade originária*, na forma de uma intersubjetividade comunicativa, sempre atualizada nos contextos cambiantes do mundo da vida, e sempre implicada no levantamento de pretensões nãocontextuais de verdade, correção e autenticidade³²; b) a solidariedade é questão de construção de ações voltadas para a cooperação na diminuição do sofrimento humano, e, portanto, é algo contingente no seu alcance. Contudo, o decisivo é que há um *horizonte potencialmente solidário* das ações comunicativas voltadas para o entendimento mútuo (o que teria efeitos não apenas no plano da moral, mas também nas esferas axiológicas do conhecimento e da expressão estética); c) Habermas reconhece um déficit de coesão social nas sociedades democráticas ocidentais, nos termos de uma falta de motivação para os objetivos e interesses de uma solidariedade cidadã³³, diagnóstico a que ele responde com uma *tarefa solidária da filosofia*³⁴ (uma filosofia falível e situada) – tarefa de *mediação* hermenêutica entre as esferas especializadas da cultura e o mundo da vida da comunicação cotidiana. Ou seja, ao despedir-se da pretensão de fundamentação última da verdade e da moral, a filosofia, que não pode prescindir da relação com o universal, tem como saída o compromisso de solidariedade fundamental

³² Jürgen HABERMAS, *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, tradução de Flávio B. Sibeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, pg. 60, 179.

³³ Cf. Bases pré-políticas do Estado de direito democrático. In: Jürgen HABERMAS, *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, tradução de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, pg. 116, 121.

³⁴ Cf. A filosofia como guardador de lugar e como intérprete. In: Jürgen HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*, tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, pg. 30-33.

para com os processos de renovação normativa em curso nas sociedades secularizadas.

Pode-se dizer que, em Habermas, a solidariedade se dá, fundamentalmente, *entre os diversos usos da razão* que encontram sua unidade nas estruturas de uma intersubjetividade comunicativa que: a) no uso teórico da razão, traz o fundamento da objetividade científica para os protocolos de uma metodologia partilhada de hipótese, experimentação e revisão pública, para os quais as modalidades de pensamento metafísico deixam de ser os horizontes epistemológicos orientadores; b) no uso prático da razão, traz o fundamento da universalidade normativa para os trilhos da forma universal da linguagem, em que tanto a partilha quanto o dissenso de visões de mundo e expectativas normativas podem ser trazidas à tona e articuladas no horizonte de um entendimento recíproco; c) no uso estético ou expressivo da razão, traz o fundamento da pretensão de uma validade não-monadológica das relações dos sujeitos com suas experiências de vida – em suas vivências extra-instrumentais do mundo natural e da cultura – para o horizonte comum de uma forma de vida que se estrutura “por baixo”, que não conta, portanto, com as fundamentações do *a priori* transcendental ou do “Espírito”, mas encontra sua justificativa em processos sempre falíveis de interação comunicativa voltada para o entendimento mútuo a respeito de processos de justificação de juízos.

A unidade *na* diferenciação da *razão*, concebida comunicativamente, é o fundamento da possibilidade de instituição de relações sociais solidárias. Cito uma passagem de “A unidade da razão na multiplicidade de suas vozes”, de Habermas:

“Partindo da análise das condições necessárias do entendimento em geral, é possível desenvolver, pelo menos, a ideia de uma intersubjetividade intacta capaz de possibilitar um entendimento não coagido dos indivíduos no seu relacionamento recíproco, bem como a identidade de um indivíduo que se entende consigo mesmo de modo não coagido [...] ela contém nada mais, mas também nada menos, do que a caracterização formal de condições necessárias para formas não-antecipáveis de uma vida não fracassada [...] Delas sabemos apenas que, se pudessem ser realizadas, teriam que ser produzidas por nossa ação conjunta, não isenta de conflitos, mas solidária. ‘Produzir’ não significa, no entanto, gerar de acordo com o modelo da realização de fins visados, mas significa principalmente o surgir espontâneo, não controlável teleologicamente, a partir dos *esfor-*

ços cooperativos, falíveis e sempre fracassados, que procuram eliminar ou atenuar os sofrimentos de criaturas vulneráveis”³⁵.

Não pretendo fornecer, aqui, uma reconstituição da discussão habermasiana da fundamentação da lógica do desenvolvimento moral em Kohlberg a partir dos pressupostos da Ética do Discurso. Para os propósitos deste artigo, pretendo apenas apontar um ponto não desenvolvido da reconstrução de Habermas da formação da consciência moral. Como o próprio Habermas reconhece, Carol Gilligan³⁶ chama a atenção para a forma reflexiva da sensibilidade moral ao contexto e para a ética do cuidado³⁷. Conquanto Habermas argumente que as teses de Gilligan se limitam à questão da aplicação dos princípios, e não afetam o processo de sua fundamentação³⁸ – e que, desse modo, elas não representam um desafio de monta à Ética do Discurso, desejo chamar a atenção para um aspecto reconhecido por Habermas:

“O sentir-se preocupado pelo destino do ‘próximo’ (que muitas vezes é o mais afastado) é, nos casos da distância sociocultural, uma *condição emocional necessária* para as operações cognitivas que se esperam do participante do Discurso. Pode-se recorrer a relações semelhantes entre a cognição, a faculdade de empatia e a ágape pra realizar a operação hermenêutica da aplicação de normas universais com a sensibilidade para o contexto. Essa integração de operações cognitivas e atitudes emocionais na aplicação e fundamentação de normas caracteriza toda faculdade *plenamente amadurecida do juízo moral*”³⁹.

Conquanto Habermas pretenda incluir a possibilidade do desenvolvimento dessa sensibilidade contextualista e atenta ao particular no âmbito de uma lógica do desenvolvimento moral de cunho cognitivista e procedimentalista, vê-se mal como a exclusão das questões da vida boa do âmbito da *moral* (restringida por Habermas ao âmbito da justiça) poderia acolher esse tipo de mediação entre o cognitivo e o moral, que bem poderia ser buscada, a partir – e além – de Kant, no âmbito do estético.

Em suma, entendo que a fundamentação discursiva da solidariedade, em Habermas, implicada na estrutura intersubjetiva da razão, permite pensar com pro-

³⁵ Jürgen HABERMAS, *Pensamento pós-metafísico*, op. cit., pg. 182 (grifos meus).

³⁶ Cf. Carol GILLIGAN. *Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta*, trad. de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, sd.

³⁷ Jürgen HABERMAS. *Consciência moral e agir comunicativo*, op. cit., pg. 215s.

³⁸ *Ibidem*, pg. 216s.

³⁹ *Ibidem*, pg. 216s. (grifos meus).

veito a atitude de participação solidária na construção de instituições justas (uma “moralização” do mundo, nos termos de Habermas), a partir do pano de fundo comunicativo das formas de vida, das (plurais e contingentes) eticidades concretas – mas que ela não é igualmente fecunda para pensar: a) a solidariedade para com a natureza (cujo objeto é o meio-ambiente planetário, compreendidos os seres vivos e a base geral, climática e ecológica, da vida no planeta); e b) a solidariedade para com o substrato somático e pulsional da estrutura da subjetividade, que é constituinte da formação da autonomia moral e do desenvolvimento dos potenciais para a comunicação estética de sentimentos a respeito do mundo da natureza e da cultura.

Uma perspectiva complementar poderia (sem pretensão de revogar os ganhos cognitivos da Ética do Discurso) ser buscada no modelo da reconciliação de razão e natureza, desenvolvido por Adorno.

2 UM ENSAIO DE CRÍTICA IMANENTE, A PARTIR DE ADORNO

Em Adorno, não se encontra uma filosofia sistemática, nem na intenção de uma ética, nem na determinação de um conceito transcendental de solidariedade. Não obstante, encontra-se um traço sistemático em sua filosofia da *razão*, a partir da qual se podem esboçar as bases de uma fenomenologia da solidariedade alargada tanto ao plano infra-humano (natureza) quanto ao âmbito inter-humano (sociedade) e ao intra-humano (natureza interna).

Penso que a filosofia da *razão*, de Adorno, permite pensar os limites acima apontados, de: a) lacuna de teoria social e de teoria da forma estética, presentes na perspectiva contingencialista da solidariedade (Rorty), bem como: b) falta de uma fenomenologia da mediação dialética do sofrimento físico, detectada na perspectiva da teoria formal da eticidade (Honneth), e, por fim, c) lacuna de uma teoria do potencial comunicativo (e moral) da intersubjetividade *estética*, em Habermas.

Pretendo argumentar que, em Adorno, encontram-se os motivos que permitem orientar uma pesquisa consistente com os horizontes normativos e epistemológicos da filosofia contemporânea, que recusa a fundamentação última da racionalidade e da ação em um incondicionado supra-humano (como nos termos da crítica de Rorty ao fundacionismo), que supera a perspectiva atomística e meramente instrumental da ação política (como nos termos de Honneth), e que, por fim, busca os potenciais emancipatórios de uma razão enraizada no mundo social, sem fundamento

teológico ou substancial, na forma de uma “salvação profana do não-idêntico” (como nos termos de Habermas).

Minha via de demonstração será a seguinte: em 2.1) reconstituirei brevemente o conceito *social de razão* presente na *Dialética do Esclarecimento*; em 2.2) indicarei o papel da *mimesis* na concepção de razão como natureza transformada, na *Dialética Negativa*; em 2.3) por fim, voltarei, a partir de Adorno, às formulações de Rorty, Honneth e Habermas sobre a solidariedade, a fim de apontar perspectivas complementares.

2.1 O ponto central da *Dialética do Esclarecimento*⁴⁰, obra conjunta de Adorno e Horkheimer, escrita nos Estados Unidos durante a Segunda Guerra, é a ideia de que as formas do pensamento, bem como as formas da cultura e do Espírito Objetivo são derivadas de relações sociais de dominação da natureza (externa e interna), de modo que seu caráter coercitivo tende a permanecer opaco aos sujeitos⁴¹, a menos que a filosofia e a arte venham deslocar as perspectivas paralisadas de sentido, revelando os potenciais emancipatórios (represados) para a construção de uma sociedade livre e *solidária* (inclusive para com a natureza interna, presente nos impulsos humanos recalcados). Diversos críticos apontaram o caráter negativista e totalizante desse diagnóstico de época⁴². No que interessa aqui, cumpre indicar duas coisas: em primeiro lugar, que o impulso para a emancipação é, nesta obra, remetido às formas da filosofia e da arte, que são vistas como reservas de negatividade diante de uma série de processos de totalização do Espírito Objetivo. Em segundo lugar, mas não menos importante, há a ideia da persistência do elemento emancipatório, na forma de um impulso inscrito na própria dinâmica da efetivação histórica da razão: esse potencial para a emancipação, expresso na arte, na filosofia (e, em certo grau, nos textos teológicos) indicaria que o processo de instrumentalização do Espírito Subjetivo jamais poderá ser total, que o elemento do negativo persiste como potência de imaginação e de construção de *finalidades*, de vetores axiológicos para o processo histórico-social⁴³. Aqui, é decisiva a ideia, que será desenvolvida na *Dialética Negativa*, de uma “rememoração da natureza no sujeito” (*Eingeden-*

⁴⁰ Theodor W. ADORNO/Max HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.

⁴¹ *Ibidem*, pg. 38.

⁴² Cf. especialmente, Jürgen HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, tradução de Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pg. 153ss.

⁴³ Theodor W. ADORNO/Max HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., pg. 53s.

*ken der Natur im Subjekt*⁴⁴), isto é, de uma volta reflexiva da razão social, responsável pela dominação da natureza, sobre enraizamento na natureza. Não se trata, contudo, de uma concepção naturalista de razão, mas de levantar a pretensão de uma imanência material (histórico-natural) na base da razão, na medida em que ela pode ser pensada como atividade de autoconservação, reprodução biológica e criação simbólica empreendidas por *seres vivos*. Assim, as pretensões éticas da vida boa e da ordenação justa da sociedade têm seu pressuposto na autocompreensão de sujeitos que se referem a si mesmos e aos outros como agentes racionais corporificados, como razão na forma de natureza e natureza na forma de razão⁴⁵.

2.2. Na *Dialética Negativa*⁴⁶ aparece de modo plenamente determinado aquilo que se apresentava de modo ambíguo na *Dialética do Esclarecimento*: o papel positivo da mimesis, considerada como conceito-chave de uma *antropologia da razão*. Na obra de 1947, a positividade da mimesis permanecia ofuscada por uma abordagem que ressaltava sua manipulação regressiva, nos rituais antissemitas do nazismo e nas práticas naturalistas do estilo da indústria cultural. Contudo, já naquela obra, aparecia a ideia mestra de uma transformação da mimesis ao longo do processo de instituição social da razão. Seja na leitura da constituição sacrificial do Ego idêntico, a partir dos embates de Ulisses com as potências míticas, na *Odisséia*⁴⁷, passando pela leitura conjunta de Kant, Sade e Nietzsche como arautos de uma concepção formalizada de moral⁴⁸, até as análises antropológicas e psicanalíticas do antissemitismo como imbricamento de mito e razão⁴⁹, a figura da mimesis permanecia como um modo fundamental de constituição da identidade (individual e coletiva), que opera com uma *tensão* (e não meramente como igualamento) entre assimilação e distanciamento do Ego em relação ao Alter⁵⁰. As considerações sobre a falsa projeção, baseadas na categoria freudiana do *Unheimliche*⁵¹, não deixam dúvidas de que o decisivo, no processo de constituição da razão identitária é o controle das formas miméticas de estabelecimento de um contato sensível com a multiplicidade do mundo. Na *Dialética Negativa*, essas análises retornam fundamentadas em uma filosofia que tem o seu campo de forças definido pela relação entre os con-

⁴⁴ *Ibidem*, pg. 57.

⁴⁵ *Ibidem*, pg. 58.

⁴⁶ Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977.

⁴⁷ Theodor W. ADORNO/Max HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., pg. 66ss.

⁴⁸ *Ibidem*, pg. 105ss.

⁴⁹ *Ibidem*, pg. 204-226.

⁵⁰ *Ibidem*, pg.66.

⁵¹ *Ibidem*, pg. 206.

ceitos de não-idêntico, razão, dominação da natureza, afinidade e primazia do objeto. Conquanto não possa fornecer, aqui, uma reconstituição detida da relação entre esses conceitos, basta, para os propósitos da construção do meu argumento, indicar que, nessa perspectiva, a razão não é um domínio incondicionado, mas um fenômeno da história natural⁵², um processamento multidimensional de relações entre os seres humanos e o mundo natural. As dimensões dessa relação da razão com a natureza são dadas, basicamente, por aquilo que Weber e Habermas chamaram de esferas axiológicas autônomas da ciência, da moral e do direito, e da arte e da expressão subjetiva. A ideia kantiana de que a razão é una na diferença de seus usos é considerada, na *Dialética Negativa*, como horizonte orientador de autorreflexão da razão. Com efeito, se o não-idêntico não é usualmente considerado pela visada objetivante da ciência, a “primazia do objeto”⁵³ levanta a pretensão de uma densidade axiológica do mundo natural e da corporeidade humana, irredutíveis à atitude de um observador externo (perspectiva da ciência), aspecto que deve ser levado em conta pelas esferas normativas da moral, do direito e da arte. Na esfera da ciência, a afinidade de razão e natureza⁵⁴ possui um potencial cognitivo inexplorado. Mas é nas esferas da moral, do direito e da arte – e da atitude estética – que essa afinidade possui uma relevância decisiva para o equacionamento dos desafios da solidariedade em uma “civilização tecnológica” (nos termos de Hans Jonas⁵⁵). A retomada do mimético na *Dialética Negativa* tem o sentido de indicar que a perspectiva de um momento objetivo no sujeito⁵⁶ – momento esse dado pelo somático e pelo pulsional – revela um limite nas pretensões de objetivação plena do mundo social e natural. Além disso, o mimético aponta para outra atitude, qualitativamente distinta, do intérprete da cultura que reflete a respeito de uma aproximação da razão à natureza⁵⁷.

2.3. Falar de uma “aproximação da razão à natureza” – o termo é meu, pois Adorno usa o termo “história natural” para a mesma perspectiva hermenêutica⁵⁸ –

⁵² Cf. Theodor W. ADORNO, “Die Idee der Naturgeschichte”. In: *Philosophische Frühschriften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973.

⁵³ Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pg. 184-193.

⁵⁴ *Ibidem*, pg. 266.

⁵⁵ Cf. Hans JONAS, *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio/Contraponto, 2006.

⁵⁶ Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pg. 178s.

⁵⁷ *Ibidem*, pg. 284s.

⁵⁸ Cf. Theodor W. ADORNO, “Die Idee der Naturgeschichte”, op. cit., pg. 354.

não é aludir a uma suposta natureza originária, que seria o fundamento da razão, da moral e da solidariedade. Nesse sentido, Adorno concordaria com a crítica de Rorty à ideia de fundar a solidariedade em um nível além do humano. Contudo, diferentemente de Rorty, Adorno considera que há necessidade de uma teoria social que esclareça as razões da flutuação contingente da solidariedade nas diferentes comunidades. Além disso, a dimensão estética da *forma*, negligenciada por Rorty, recebe atenção especial na *Teoria Estética*⁵⁹, como o *médium* pelo qual a arte consegue deslocar nossas perspectivas usuais de sentido e nos levar a uma identificação imaginativa com a experiência do(s) outro(s). Não posso, nos limites deste artigo, examinar em detalhe os termos da teoria social e da estética de Adorno. Contudo, pretendo indicar como, em Adorno, uma solidariedade para com o *vivo* (que falta na consideração da contingência da solidariedade, em Rorty), pode oferecer uma perspectiva complementar, de potencial cognitivo real. É na sua consideração do belo natural⁶⁰ e da arte como antítese social da sociedade⁶¹ que Adorno desenvolve a ideia de que a experiência estética da natureza e da arte são meios de uma autorreflexão do sujeito a respeito do processo de dominação racional da natureza. Na arte e no belo natural encontram-se imbricados os momentos da assimilação mimética do sujeito ao mundo sensível e do distanciamento proporcionado pelo conceito racional. Os procedimentos construtivos da arte não se utilizam de conceitos, mas articulam o *médium* sensível em uma totalidade inteligível⁶². O belo natural não é uma experiência imediata da natureza, mas, a experiência da transformação histórica da natureza no processo da sua dominação racional, e o vislumbre das condições da sua alteração qualitativa⁶³. Nesse sentido, arte e belo natural são modalidades de experiência de solidariedade com a natureza, da esfera natural como dimensão imanente à racionalidade, para além de sua posição como simples matéria-prima da autoconservação, sob a perspectiva objetivante das ciências. A dimensão da forma estética é a dimensão na qual os conteúdos, os problemas, os temas e os materiais legados pela tradição são articulados em uma linguagem que instaura uma relação autônoma entre conteúdos sensíveis e procedi-

⁵⁹ Theodor W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*. In: *Gesammelte Schriften*, Volume 7. Frankfurt: Suhrkamp, 1972.

⁶⁰ *Ibidem*, pg. 97-114.

⁶¹ *Ibidem*, pg. 14ss, 334ss, 350ss.

⁶² *Ibidem*, pg. 145-154.

⁶³ *Ibidem*, pg. 55s.

mentos de instauração de sentido⁶⁴. É a relação dialética de mimesis e racionalidade, presente no plano da *forma* estética⁶⁵, que seria capaz de fornecer elementos para o entendimento das razões sociais e estéticas da contingência da solidariedade, e corrigir o viés idealista de Rorty.

A teoria formal da eticidade, de Honneth, fornece um valioso meio de superar a ausência de teoria social que acomete a consideração que Rorty faz da solidariedade. Ela também é de uma coerência notável no que diz respeito a uma fundamentação normativa do conceito de solidariedade, remetido ao embate social de pretensões de reconhecimento, processo que estabelece as relações de estima social como parâmetros normativos reguladores da solidariedade em um nível inter-humano (sociedade). Entretanto, essa concepção de solidariedade não é alargada ao plano infra-humano (natureza). Pretendo sustentar que em Honneth a solidariedade é alargada ao plano intra-humano (natureza interna) de modo problemático, ao preço da desconsideração da relação entre corporeidade, moralidade e racionalidade. Honneth alude às formas primárias de desrespeito à integridade física dos seres humanos, à lesão de sua capacidade de dispor do próprio corpo, algo que ocorre na tortura e na violação, que somam à dor física a humilhação de estar submetido à vontade de outros. Cito o trecho decisivo, de Honneth:

“Essa experiência de desrespeito não pode variar simplesmente com o tempo histórico ou com o quadro cultural de referências: o sofrimento da tortura ou da violação será sempre acompanhado, por mais distintos que possam ser os sistemas de legitimação que possam justificá-las socialmente, de um colapso dramático da confiança na fidedignidade do mundo social, e com isso, na própria autosssegurança”⁶⁶.

O enfoque de Honneth é coerente com sua teoria mais geral do fenômeno moral, entendido como dinâmica de relações sociais que se transformam a partir de suas tensões internas, rumo à universalidade e à igualdade de direitos – enfim, rumo a uma ampliação da solidariedade de estima social. Contudo, ele parece introduzir o sofrimento de tortura e violação num âmbito anistórico, no qual a autorrelação prática dos sujeitos afetados é independente do sistema social de referências – ora, isso contradiria todo o esquema interpretativo de Honneth a respeito da

⁶⁴ *Ibidem*, pg. 219-222.

⁶⁵ *Ibidem*, pg. 211-221, 326-330, 324-330.

⁶⁶ Axel HONNETH, *Luta por reconhecimento*, op. cit., pg. 216.

dialética entre autorrelação prática e relações sociais de reconhecimento, a menos que se queira introduzir uma dicotomia entre o histórico e o natural.

É certo que *outra interpretação* do mesmo trecho seria possível: de acordo com essa leitura alternativa, Honneth simplesmente estaria a propor que a contingência que Rorty atribui ao fenômeno da solidariedade (e ao seu oposto, o da adesão à crueldade) encontra um solo pré-reflexivo universal: o da vulnerabilidade radical do corpo – e do Eu – aos desígnios de agressão potencialmente presentes em outros sujeitos e em grupos.

Em todo caso, falta a Honneth uma explicitação mais detida dessa *zona opaca* localizada na fronteira do social, do corpóreo e do moral, na qual se inscreve a tortura e a violação⁶⁷.

Em Adorno, a dialética de mimesis e razão permite abordar essa fronteira de um modo que é capaz de alargar a solidariedade inter-humana também para o mundo da natureza interna, dos impulsos e carecimentos radicalmente individuais que estão na base do sentimento de humilhação e dor presentes naquelas experiências de desrespeito da integridade física. Conquanto não possa apresentar aqui uma reconstituição detida das análises de Adorno a respeito do sofrimento, que ocupam trechos centrais da *Dialética Negativa*⁶⁸, pretendo apresentar o seu aspecto fundamental. O decisivo é a ideia de uma *passagem*, de um entrelaçamento (*Verflochtenheit*) entre o físico e o espiritual, o não-linguístico e o linguístico, o somático e o psíquico. Em Adorno, trata-se de um processo de constituição da eguidade a partir de experiências miméticas, de assimilação e diferenciação de estímulos externos e internos. O psíquico – e o moral – se constitui sempre na imanência de uma relação com o corpo, e, portanto, com a dor. Nesse sentido, o linguístico se constitui como rede de significados (e aqui se inscreve o social) de relações corpóreas, elas mesmas apenas parcialmente traduzíveis em linguagem. Adorno fala de um elemento “que se acrescenta” e que põe em movimento o pensamento (e a moral), sem se deixar dissolver completamente nele. Cito:

“O que se acrescenta (*das Hinzutretende*) é impulso, rudimento de uma fase na qual o dualismo de extra e intramental ainda não estava de modo algum consolidado, nem para ser superado voluntariamente, nem como algo último, ontoló-

⁶⁷ Cf., a esse respeito: “Escrituras do corpo”, e “Sobre as relações entre ética e estética no pensamento de Adorno”, trabalhos de Jeanne Marie Gagnebin, publicados em seu livro: *Lembrar esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

⁶⁸ Cf. Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pg. 202-204.

gico. O impulso, intramental e somático, conduz para fora, para além da consciência, à qual ele, porém, também pertence. Mas a práxis também precisa de um outro, que não se esgota na consciência, corpóreo, mediado pela razão e dela qualitativamente distinto. Ambos os momentos não são de modo algum experimentados em dissociação. Porém, a análise filosófica dispôs o fenômeno de tal maneira que ele, depois disso, não pode ser expresso na linguagem da filosofia de outra forma que como se fosse o caso de que se adicionasse à racionalidade algo outro”⁶⁹.

Pensar em uma mediação de somático e psíquico, lendo Honneth a partir de Adorno, permite avaliar a humilhação presente na tortura física como um fenômeno “histórico-natural”, isto é, como entrelaçamento de somático e psíquico, de linguístico-social e não-linguístico físico. Desse modo, seria possível, no interior mesmo da perspectiva teórica de Honneth, estender o alcance da solidariedade para todas as formas de sofrimento da natureza interna (não apenas aquelas acessíveis a um tratamento físico, médico, ou social, jurídico e político). Isso exigiria uma investigação complementar no sentido de uma teoria psicodinâmica do sofrer, (para além dos quadros da psicanálise do vínculo de objeto, de Winnicott, a que Honneth recorre). Seria necessária uma teoria que penetrasse no “histórico-natural” das formas de constituição do psiquismo.

Em Habermas, a Ética do Discurso insere a solidariedade no fundamento intersubjetivo da razão. Sua ambiciosa obra filosófica persegue uma cooperação entre as ciências humanas e a filosofia, no sentido de uma ampliação das chances emancipatórias de um espaço público ameaçado por dinâmicas econômicas e políticas de âmbito global. Nesse sentido, seu recurso à psicologia da formação moral de Kohlberg, bem como aos resultados fornecidos pelas investigações de Selmann sobre os estádios da adoção de perspectivas de interação, cumpre bem o projeto de uma reconstrução pós-metafísica da explicitação da unicidade da razão na diversidade dos seus usos: cognitivo, prático e estético.

Pretendo indicar, contudo, que, em Habermas, como acontece em Honneth, há uma dificuldade de pensar a solidariedade alargada ao âmbito da natureza e do sofrimento psíquico (natureza interna) – e que essa dificuldade, no caso de Habermas, advém de certa hesitação em explorar o potencial comunicativo da experiên-

⁶⁹ *Ibidem*, pg. 227s.

cia estética⁷⁰. Habermas opera com uma distinção rígida entre o objeto do *moralizável*, relativo às pretensões de justiça, presentes no mundo social das instituições, e o do *não-moralizável*, relativo às concepções particulares de vida boa presentes no mundo da vida⁷¹. Isso afeta sua avaliação do potencial comunicativo – e assim, do potencial moral – da experiência estética. Desse modo, ficam sem possibilidade de um resgate discursivo pleno as aspirações a um tratamento não-objetivante da natureza, por um lado, e as pretensões a uma consideração não-reduzida do sofrimento psíquico, de outro.

3 PARA UMA TEORIA CRÍTICA DA SOLIDARIEDADE

Há uma linha de reflexão filosófica, que vai de Kant e Schiller a Adorno e Marcuse, e que pensa a delicada relação entre ética e estética. Os trabalhos de Ricardo Barbosa, no Brasil, parecem-me uma boa amostra de como é possível repensar a questão da *solidariedade entre o estético e o ético*, levando em conta os ganhos cognitivos de uma concepção linguística e sócio-interativa da racionalidade⁷². Não poderia, aqui, restituir a riqueza dessa linha de investigação. O presente artigo, de certo modo, é uma tentativa de justificar a sua relevância para a filosofia contemporânea. No que se segue, pretendo indicar brevemente como a filosofia de Adorno fornece uma via de abordagem que permite um equacionamento conjunto das três grandes dimensões da solidariedade – dimensões que a filosofia de Habermas tem mostrado certa dificuldade de abranger – solidariedade inter-humana, solidariedade para com a natureza, solidariedade para com o sofrimento psíquico (natureza interna). Limitar-me-ei a desenvolver alguns aspectos.

⁷⁰ Cf. o trabalho de Ricardo Barbosa: “Competência estética, consciência moral e linguagem”, que cito: “Em seus escritos posteriores [ao *Discurso filosófico da modernidade*], Habermas não mais entenderia o desenvolvimento artístico como um processo de aprendizado”. In: Luiz B. L. ARAÚJO; Ricardo J. C. BARBOSA (orgs.), *Filosofia prática e modernidade*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2003, pg. 34.

⁷¹ Jürgen HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*, op. cit., pg. 212.

⁷² Cf. além do ensaio supracitado, especialmente os trabalhos: *Dialética da reconciliação*: estudo sobre Habermas e Adorno. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1996; “Para a idéia de uma estética discursiva”. In: I. P. CERÓN, e P. REIS (orgs.), *Kant: crítica e estética na modernidade*. São Paulo: SENAC, 1999; “Reconciliação como consenso? Sobre uma aporia da crítica de Habermas a Adorno”. In: Luiz A. C. N. LASTÓRIA; Belarmino C. G. DA COSTA; Bruno PUCCI (orgs.) *Teoria Crítica, ética e educação*. Piracicaba/Campinas: Editora UNIMEP/Editora Autores Associados, 2001; “A especificidade do estético e a razão prática em Schiller”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 112, Dez/2005, pg. 229-242.

Antes de tudo, cabe lembrar que, em Kant, a fundamentação independente do moral não excluía uma teoria das virtudes, a mesma que admitia pressupostos estéticos para a receptividade do ânimo à lei moral⁷³. Schiller, em seus ensaios estéticos⁷⁴, tentou elaborar ao máximo essa ideia, em termos de uma arte que fosse proporcionada ao objetivo de uma *formação estética da humanidade*, ela mesma de cunho amplamente comunicativo.

O potencial comunicativo da experiência estética, em Adorno, advém da ideia de uma “salvação profana do não-idêntico” (nos termos de Habermas). Cito Adorno:

“O comportamento estético deveria definir-se como a capacidade de sentir certos arrepios (*die Fähigkeit irgend zu erschauern*) (...) O que mais tarde se chama subjetividade, ao libertar-se da angústia cega do arrepiar-se (*Angst des Schauers*), é ao mesmo tempo o seu próprio desdobramento (*Entfaltung*); nada é vida no sujeito a não ser o que lhe dá arrepio (*als daß es erschauert*), reação ao sortilégio total que o transcende. A consciência sem o arrepio (*ohne Schauer*) é a consciência reificada. Mas esse arrepiar-se, onde se move uma subjetividade sem ainda o ser, é o fato de ser tocado pelo outro (*das vom Anderen Angerührtsein*). É a partir dele que se constitui o comportamento estético, em vez de se lhe sujeitar. Semelhante relação constitutiva do sujeito à objetividade no comportamento estético enlaça Eros e o conhecimento”⁷⁵.

Na medida em que envolve “ser tocado pelo outro”, o comportamento estético é potencialmente voltado para a comunicação – como já mostrara Kant na *Crítica do Juízo*⁷⁶ – de modo que atitude hipotética e descentramento de perspectiva (segundo Habermas, os pressupostos cognitivos fundamentais dos participantes dos Discursos⁷⁷) já são constituintes da atitude estética. O comportamento estético é “arre-

⁷³ Cf. Immanuel KANT, *La metafísica de las costumbres*, tradução e notas de Adela Cortina Orts e Jesus Conill Sancho. Madri: Tecnos, 1989. Cf. especialmente Doctrina de la virtud, Introducción, XII: “Prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general”, pg. 253-259.

⁷⁴ Cf. Friedrich SCHILLER, *A educação estética do homem*, tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1990; bem como, do mesmo autor, “Sobre a utilidade moral dos costumes estéticos”. In: Ricardo BARBOSA, *Schiller e a cultura estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, pg. 55-67.

⁷⁵ Theodor W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, op. cit., pg. 489s.

⁷⁶ Cf. especialmente o § 39, “Da comunicabilidade de uma sensação” e § 40, “Do gosto como uma espécie de *sensus communis*”. In: Immanuel KANT, *Crítica da faculdade do juízo*, tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, pg. 137-142.

⁷⁷ Cf. Jürgen HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*, op. cit., pg. 195, 199.

pio” das certezas não-tematizadas pelo sujeito, das suas referências tradicionais de sentido – não só estéticas, mas também cognitivas e práticas⁷⁸. Nesse sentido, ele favorece a atitude dubitativa e argumentativa a respeito dos pressupostos normativos das intuições morais adquiridas na socialização, bem como propicia o potencial para a imaginação de relações distintas, de modos diversos de interação com o outro – seja esse “outro” o mundo natural, seja o corpo e seus afetos (esse *Alter* íntimo de um *Ego* tornado falível), ou os outros indivíduos humanos vulneráveis à violência da dominação. A abertura solidária para o inter-humano (sociedade), o infra-humano (natureza), e o intra-humano (natureza interna) é constituinte da subjetividade e da razão. Desse modo, na perspectiva antropológica de uma constituição alteritária da razão pelo mimético, seria possível integrar os elementos dispersos do conceito de solidariedade, reunindo-os em sua dialética histórica.

⁷⁸ Habermas reconhece esse aspecto, em seu *Para a reconstrução do materialismo histórico* (São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 69). Contudo, como é indicado por Ricardo Barbosa, ele não desenvolve esse *insight* na direção de uma estética discursiva. Cf. Ricardo BARBOSA, *Competência estética, consciência moral e linguagem*, op. cit., pg. 30ss.