Alienação hoje

Crítica das concepções de alienação de Rahel Jaeggi e Hartmut Rosa do ponto de vista da crítica da dissociação-valor

Roswitha Scholz

Alienação & reificação não eram tema na era pós-moderna. A individualização, patrocinada pelo Estado social e mais tarde financiada a crédito, era amplamente discutida e apreciada, como em Ulrich Beck. Esta situação mudou radicalmente nas últimas duas décadas. Chlada et al. resumem: "Um [...] ponto de referência do mais recente discurso da alienação são as experiências individuais de sofrimento que determinam a vida quotidiana de muitas pessoas, causadas pela pobreza, desemprego, condições de vida precárias, planos de vida inseguros, aumento da pressão e da intensificação do trabalho, e pela pressão cada vez maior da concorrência, pela insegurança emocional" (Chlada et al.: *Entfremdung Identität Utopie* [Alienação Identidade Utopia], 5s.). Na sequência do crash financeiro de 2008, mas sobretudo no contexto da crise climática, da crise do coronavírus, da guerra na Ucrânia e mais recentemente do ressurgimento do conflito no Médio Oriente, espalha-se hoje (de novo) um sentimento de impotência, incapacidade de agir e resignação entre muitos (da esquerda). A sociedade é vivida como um aparelho acabado e pronto a usar, do qual se está 'alienado' e que dificilmente se pode influenciar. Nesta situação, alguns da esquerda voltam-se para as teorias da conspiração e para o pensamento transversal. Depois de uma era de desconstrucionismo, procura-se estabilidade. Neste contexto, Roswitha Scholz, no seu texto "Alienação hoje", analisa criticamente as recentes teorias da alienação de Rahel Jaeggi e Hartmut Rosa, na perspetiva da teoria da dissociação-valor. (Apresentação do texto na *exit!* nº 21, 04/2024)

1. Introdução * 2. Sobre o conceito de alienação na esteira de Marx * 3. As teorias da alienação de Rahel Jaeggi e Hartmut Rosa * 3.1 Alienação em Rahel Jaeggi * 3.2 Alienação (e ressonância) em Hartmut Rosa * 3.2.1 Esboço do projecto teórico * 3.2.2 Crítica da dissociação-valor, alienação e ressonância em Rosa * 3.2.3 As objecções de Rosa à crítica da dissociação-valor * Excurso: a crítica da dissociação-valor e o entendimento do capitalismo por Jaeggi * 4. A dimensão histórica da alienação * 5. Conclusão * Bibliografia

1. Introdução

Após o colapso do Bloco de Leste, Marx ficou completamente fora de moda, como é sabido. O neoliberalismo e o capitalismo de casino dominavam o espírito da época. Celebravam-se as tendências individualistas e a vida de solteiro. As pessoas agiam como se tivessem deixado para trás as restrições tradicionais. O tema da alienação e dos sentimentos negativos não tinha lugar nessa atmosfera. O capitalismo era considerado eterno e Fukuyama fabulava sobre o «fim da história». Consequentemente estavam «na moda» as teorias pós-modernas.

Há muito que os tempos mudaram: Após várias crises, em particular a crise financeira de 2008, a crise dos refugiados de 2015/16, a crise do coronavírus, a guerra na Ucrânia e a recente escalada do conflito no Médio Oriente causada pelo grupo anti-semita Hamas, associadas a uma incerteza não só material mas também mental e emocional, o espírito do tempo sopra agora numa direcção diferente. Agora a «alienação» está novamente no centro da teoria de esquerda. Chlada e outros resumem assim: «Um ponto de referência do discurso mais recente sobre alienação são as experiências individuais de sofrimento que determinam o quotidiano de muitas pessoas, causadas pela pobreza, desemprego, condições de vida precárias, planos de vida inseguros, aumento da pressão e intensificação do trabalho e pressão cada vez mais forte da concorrência, insegurança emocional. Esgotamento e sintomas de sobrecarga sinalizam a problemática social e individual na relação entre trabalho, saúde e subjectividade no contexto das relações capitalistas. Com a regulação neoliberal do capitalismo, as mencionadas experiências de sofrimento de muitas pessoas tornaram-se mais intensas» (Chlada et al. 2020, 5s.).

A seguir gostaria de analisar o actual discurso sobre alienação, que é marcado principalmente por Rahel Jaeggi e Hartmut Rosa, e que será abordado mais adiante do ponto de vista da crítica da

dissociação-valor.¹ Deixarei de lado os discursos sobre a relação entre o ser humano e a natureza, pois isso iria para lá do âmbito deste artigo. Em primeiro lugar, é necessário esclarecer brevemente o que significa alienação na esteira de Marx.

É claro que não posso considerar todas as abordagens e críticas possíveis à problemática da alienação, como as de Marcuse, Lefebvre, Althusser, Heinrich etc. (ver Kastrup 2020, Späth 2017²). Marx, Lukács e Adorno serão brevemente esboçados, porque a teoria da dissociação-valor se inscreve na sua tradição; foram acrescentados Habermas e seu aluno Honneth, pois as teorias da alienação de Rahel Jaeggi e Hartmut Rosa, muito discutidas nos últimos anos e que serão abordadas de seguida, referem-se a eles de forma modificada (para uma introdução a diversas teorias da alienação, ver Hennig 2015). Rosa e Jaeggi entre outros são considerados a mais recente geração da Escola de Frankfurt.

2. Sobre o conceito de alienação na esteira de Marx

O conceito original de alienação em Marx remonta, como é sabido, aos *Manuscritos de Paris*. Segundo ele, o próprio produto se apresenta ao trabalhador como um objecto estranho, pelo que a própria actividade do trabalhador lhe parece determinada por outrem. Ela não é realizada voluntariamente, mas imposta pelo capitalista. Marx escreve também que o trabalhador se aliena do seu ser de género, do seu corpo e da natureza. Por fim, Marx ainda menciona a alienação entre as pessoas. Elas comportam-se externamente umas às outras bem como ao objecto do seu trabalho e ao próprio trabalho. A concorrência caracteriza a sua relação. Isso inclui também uma auto-alienação. O ser humano é reduzido ao trabalho abstracto (Marx 1962, 465ss.).

Em *O Capital*, Marx vai mais longe e leva a crítica da alienação à crítica do fetichismo e à crítica da mercadoria, do dinheiro e do capital: «O segredo da forma da mercadoria consiste simplesmente no facto de ela reflectir para os seres humanos os produtos sociais do seu próprio trabalho como caracteres objectivos, e, portanto, também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação entre objectos que existe fora deles» (Marx 1965a, 86). Para Marx, o dinheiro é uma mercadoria especial que representa o equivalente geral ao qual as outras mercadorias se referem. O facto de ele se tornar independente dentro das relações sociais parece ser inquestionável, embora ele seja apenas o produto da acção humana. Isso significa na essência «fetichismo do dinheiro» (Marx 1965a, 107s.). No fetiche do capital, trata-se depois do capital como valor que se valoriza a si mesmo, atingindo o seu ponto culminante no capital que rende juros. Não se trata mais de D-M-D', mas de D-D', ou seja, dinheiro que gera mais dinheiro. Marx também fala de «sujeito automático» (ibid., 168). D-D' desenvolve-se a partir de D-M-D' e atinge aí «a sua forma mais superficial e fetichista», aqui, no capital que rende juros, este «fetiche automático libertou-se completamente [...]» (Marx 1965b, 404s.). No entanto ele pressupõe o trabalho abstracto e a obtenção de mais-valia.

Na «fórmula trinitária» do terceiro volume de *O Capital*, trata-se, em conexão com isso, do facto de que, por outro lado, o capital, a propriedade fundiária e o trabalho aparecem a todos os actores (capitalistas, proprietários fundiários e trabalhadores) como recursos independentes de valor, independentemente do trabalho abstracto e da mais-valia. Nessa visão reificante, segundo Marx, as relações sociais e as relações de produção são obscurecidas (ibid., 822 e 838ss.). Assim, o processo de autovalorização torna-se independente dos actores, ou seja, tanto dos capitalistas quanto dos trabalhadores, e abrange ambos por igual (ver também Kurz 2006, 49ss.).

Lukács também parte do princípio de que os sujeitos se opõem externamente ao acontecer na forma

1 Este artigo foi escrito antes do lançamento do livro *Mensch ohne Welt. Eine Soziologie spätmoderner Vergesellschaftung* (O ser humano sem mundo. Uma sociologia da socialização moderna tardia), de Alexandra Schauer. Livro que tem de ser avaliado criticamente noutra local (Schauer 2023).

2 Como Daniel Späth, no seu texto «Entfremdungstheorie und Spätpostmoderne» (Teoria da alienação e pós-modernidade tardia), estranhamente não aborda as concepções de alienação de Rahel Jaeggi e Hartmut Rosa, considerados hoje os principais teóricos da alienação no espaço de língua alemã, esse ensaio em rigor passa ao lado do tema em questão.

da mercadoria. Para ele, a forma da mercadoria não é apenas um problema da economia política, mas da sociedade capitalista como um todo, bem como da subjectividade que dela emerge e das correspondentes manifestações de vida. Neste contexto, chamam-lhe a atenção os processos de racionalização que levam à eliminação progressiva das «qualidades humanas do trabalhador» no âmbito de um desenvolvimento taylorista e protokeynesiano (Lukács 1967, 99). A reificação, que Lukács define de forma mais ampla do que o conceito marxiano de alienação, torna-se para ele uma segunda natureza, tal como para Marx. O central para Lukács é a totalidade ou a totalidade concreta na sua constituição dialéctica (cf. Scholz 2009, 58ss.). Embora para ele a reificação abranja tanto o lado capitalista como o lado operário, Lukács aposta no proletariado para ultrapassar o capitalismo. Como frequentemente observado, Adorno parte do conceito de reificação de Lukács, sem no entanto o indicar. Adorno segue o capítulo sobre fetiche de Marx. Ele vê o problema fundamental no facto de que no capitalismo são trocados equivalentes, mas isso não acontece com a mercadoria força de trabalho, pois apenas os custos de reprodução do trabalhador são pagos. As consequências são as restrições materiais e a alienação. Adorno aspira aqui problemáticamente a uma troca justa numa «outra sociedade» (Adorno 1966, 148). Adorno parte do facto de que o carácter da alienação mudou ao longo do desenvolvimento capitalista. Ao contrário do capitalismo inicial, no fordismo e no mundo administrado «alienação e identificação» seriam compatíveis: «As pessoas fazem causa comum com o mundo contra si mesmas, e a alienação, a omnipresença das mercadorias, a sua própria transformação em apêndices da maquinaria tornam-se para elas uma ilusão de proximidade». E continua: «A alienação revela-se nas pessoas precisamente pelo desaparecimento das distâncias» (Adorno citado em Akin 2020, 46 e 44). Adorno também se preocupa com a alienação no lazer, na vida privada e no consumo, não se limitando ao trabalho e à economia. No entanto, ele opõe-se à popularização e instrumentalização de um conceito de alienação agora individualizado, por exemplo, entre teólogos, e insiste na primazia das relações sociais (Adorno 1966, 188s.).

É notório que as posições aqui discutidas colocam em foco a forma da mercadoria do conceito de alienação. Poder-se-ia agora perguntar, ao criticar-se o individualismo metodológico e colocar no centro a forma do capital e o fetiche do capital, se o conceito de reificação (que nem sempre é claramente diferenciado do conceito de alienação, nem também do de fetiche) deveria ser mantido, uma vez que para Marx ele se refere à mercadoria como «coisa complicada» com «muitas peculiaridades teológicas» (Marx 1965a, 85); os indivíduos que criam as relações sociais se deparam com elas como um todo complexo e independente. No entanto eu seria a favor de se manter esses conceitos, mas tomando como ponto de partida não apenas a complexidade da forma do capital, mas também a dissociação-valor (-mais-valia) como contexto social basilar (ver mais adiante) e seu significado para a problemática da alienação (distanciando-se simultaneamente de ontologizações de género).

Habermas aplica agora a tese da reificação de Lukács e outros à maneira da fenomenologia e da teoria dos sistemas, falando de uma «colonização do mundo da vida». Esta seria provocada pelo poder e pelo dinheiro através dos media, sendo o mundo da vida marcado pela intersubjectividade (normas). Isto refere-se não apenas à esfera privada (família), mas também à esfera pública/política, que é colonizada pelo «sistema» (Habermas 1981). Em última análise Habermas perde-se no intersubjectivo, no normativo e na acção comunicativa orientada para o entendimento, para lá de uma crítica radical do capitalismo.

A teoria do reconhecimento de Honneth enfatiza ainda mais o nível da acção e da intersubjectividade, ainda que hoje ele se volte novamente mais para Marx. «Reconhecimento» refere-se a três dimensões: amor, direito e apreço, para que os sujeitos possam estabelecer uma relação adequada consigo mesmos. Reificação significa agora, segundo Honneth, «esquecimento do reconhecimento»: o sujeito não é percebido como tal no reconhecimento. Daí podem então surgir protestos e uma «luta pelo reconhecimento» que determina essencialmente a sociedade (Honneth 1994a).

Ao contrário de Lukács, a cujo entendimento da reificação ele recorre, Honneth não parte mais de

uma totalidade, mas, com base na teoria da acção, vê razões de mais diversa natureza como responsáveis pelas tendências de reificação (Honneth 2005: esp. 62ss., Müller 2020, 53s.).

3. As teorias da alienação de Rahel Jaeggi e Hartmut Rosa

3.1 Alienação em Rahel Jaeggi

Rahel Jaeggi opõe-se a uma versão antropológica do conceito de alienação, tal como apresentada por Marx (cf. também Müller 2020). No entanto, o conceito de apropriação de Marx é central para ela, embora, ao contrário de Marx, ela o utilize de forma subjectivista. Ela entende «apropriação» como um «processo produtivo» no qual se transformam tanto o que se apropria como o que é apropriado. Este último é «ao mesmo tempo um resultado do processo de apropriação», tratando-se da relação entre o eu, o indivíduo e o mundo (coisas espirituais ou materiais) (Jaeggi 2005, 56). Jaeggi argumenta assim de maneira decididamente «anti-essencialista».

Tal como Tugendhat, ela está interessada no como da apropriação e não no quê, ou seja, no conteúdo (ibid., 51s.). Neste contexto, ela defende uma teorização formal (cf. Jaeggi; Fraser 2020, 187). A alienação é assim uma relação de apropriação perturbada (cf. Jaeggi 2005, 54s.) no sentido de uma «relação de ausência de relação» (ibid., 20). A apropriação falha, a «liberdade positiva» perde-se no sentido da autodeterminada «realização de objectivos valiosos» (ibid., 53). Aqui «as condições da execução das práticas sociais e as condições da sua configuração» devem ser o tema central da sua teoria da alienação (ibid., 55). Segundo Jaeggi, através de processos de apropriação sucessivos, surge assim uma identidade mutável, para lá da autenticidade. Jaeggi cita a apropriação de papéis que, embora criados pelos seres humanos, têm de ser reapropriados continuamente. Mesmo a resistência a um papel depende, portanto, do papel como ponto de referência, o que abre possibilidades de experimentação. Jaeggi entende «ser como fazer» e o eu como a soma das acções (ibid., 197). Trata-se, portanto, de um entendimento da alienação baseado na teoria da acção e orientado para o sujeito. Nesse sentido ela segue Honneth que, em seu livro sobre reificação, exige uma «reformulação pela teoria da acção do conceito de reificação de Lukács» (Honneth 2005, 28).

A apropriação é, portanto, o «poder de dispor [...] sobre si mesmo e [...] sobre o mundo» (ibid., 55). Por auto-alienação, que para Jaeggi é sempre também alienação do mundo, ela entende assim de forma incisiva «*poder* insuficiente e falta de *presença* naquilo que se faz [...] como falta de *identificação* com o próprio agir e querer ou como falta de participação na vida. E vice-versa: não alienado, ‘o próprio eu’ é-se quando se está *presente* nas suas acções, quando *se controla* a sua vida em vez de ser levado por ela, quando *se assume* papéis sociais de forma independente, quando se consegue *identificar-se* com os seus desejos e quando se está *envolvido* no mundo» (ibid., 187, ênfase no original).

Assim Jaeggi preocupa-se com uma «interpretação construtivista performativa do “ser humano que se cria simultaneamente a si mesmo e ao seu mundo”» (ibid., 193). Aqui fica evidente um essencialismo da acção, para não dizer um fetichismo da acção, que se coaduna bem com o espírito do tempo pós-estruturalista/pós-moderno, no final da década de 1990/início da década de 2000 (ver abaixo). No final do seu livro, depois de ter negligenciado em grande parte o nível social, ela própria escreve que «a análise e avaliação da constituição das instituições ainda está pendente» (ibid., 259). Para Jaeggi a sociedade resume-se às instituições, obviamente à maneira da teoria da acção; um fetiche abrangente numa dimensão macro independente, que não pode ser simplesmente ignorado com a dimensão da práxis nem com as práticas, é-lhe amplamente estranho em seu livro sobre a alienação e tem de ser banido com a teoria da acção e da práxis.

A maioria das críticas a Jaeggi, listadas por Müller, também se baseia na sua falta de consideração pela sociedade. Ele lamenta, em princípio, uma «perda da crítica social» em Jaeggi e critica que, para ela, o problema reside na falta de apropriação de papéis pelo sujeito e não nesses papéis e na sua função social em si (Müller 2020, 45). A alienação é assim transferida para o indivíduo. Müller cita Alexander Lingk: «Se em Marx a alienação ainda estava inserida numa teoria social abrangente, que pretendia explicar por que razão ela ocorre, em Jaeggi ela é descontextualizada» (Lingk citado

no mesmo livro, 46). Com Hennig Müller continua a partir do princípio de que assim «a alienação deixaria de ser concebível» (ibid., 46). Sim, com Wollenhaupt, ele vai ao ponto de afirmar que para Jaeggi «a alienação parece ainda ultrapassável mesmo em relações de coerção heterónomas» (Wollenhaupt citado no ibid., 46).

Somente no final do seu livro sobre alienação Jaeggi aborda também instituições e formas de vida. Elas permanecem em grande parte externas ao conteúdo do livro. Müller constata que, nos seus outros trabalhos e na sua tese de habilitação posterior, «Kritik von Lebensformen» (2014), ela se preocupa em estabelecer uma relação sistemática com a alienação, mas isso não acontece, e essa crítica também fica sem conteúdo, uma vez que as instituições, que segundo Jaeggi são «estruturas com carácter habitual» criadas por práticas, são consideradas apenas como tal. As instituições têm de ser flexíveis para que possam ser apropriadas pelas pessoas (ibid., 47). Aqui se torna novamente evidente o essencialismo da acção de Jaeggi.

Müller resume com Armin Kuhn: «O conceito de alienação de Jaeggi permanece, portanto, no nível do sujeito, que é o principal responsável pela alienação [...]. Em vez da mudança das relações sociais, a apropriação bem-sucedida parece ser a ‘acomodação’ acrítica do indivíduo às relações existentes, ou mesmo a adaptação activa a um projecto de vida neoliberal como ‘empresário de si mesmo’» (Kuhn citado no ibid., 48). Por outras palavras, Jaeggi deixa assim escapar a objectividade social.

O que falta na crítica de Müller a Jaeggi é a sua referência relativamente acrítica a Heidegger: ela não só se distancia de Heidegger, como Müller constata (ibid., 43), mas também recorre a ele: «A intuição básica de Heidegger pode ser resumida assim: o mundo não nos é ‘dado’ como algo que existe previamente e ao qual nos referimos (de certo modo posteriormente) através do conhecimento ou da acção. Como seres que levam uma vida, movemo-nos sempre no mundo, encontramos-nos sempre a agir nele ou estamos sempre relacionados com o mundo de forma prática. ‘Mundo’ não é, neste contexto, uma relação entre objectos ou a totalidade desses objectos, não é, portanto, como diz Heidegger, o ‘todo do ser’. ‘Mundo’, no sentido ontológico existencial, é uma relação que surge no contacto prático com ele ou a partir dele – ou seja, nas nossas actividades práticas no mundo» (Jaeggi 2005, 35). Fica-se a esfregar os olhos ao ver tudo o que se denomina «teoria crítica»...

Jaeggi apresenta-se há algum tempo como uma grande crítica do capitalismo, recorrendo novamente a Marx (tal como Honneth, aliás). No entanto, parece que foi a crise das relações sociais que a levou a isso. Honneth já havia rejeitado Marx antes dela, ao contrário da antiga Escola de Frankfurt; a teoria de Marx não é algo que fundamenta sua teoria de forma pré-estabelecida; pelo contrário, seu entendimento do capitalismo é essencialmente fundamentado na teoria da acção. Assim Jaeggi contrapõe a crítica da alienação de Heidegger à de Marx: «Ao contrário de Marx, a relação com o mundo aqui (em Heidegger, RS) não é concebida como um processo de produção: não é a partir da suposição de uma *criação* do mundo pelo trabalho, mas da análise do ‘estar no mundo’ prévio que se chega a uma posição que pode ser contraposta à de Marx como versão existencialista de um ‘processo da práxis’» (ibid., 34f., ênfase no original).

Adiante abordarei com mais detalhe num excuro o entendimento do capitalismo e a relação com o feminismo em Jaeggi, depois de ter discutido a concepção de Rosa e ter ficado mais claro o que se entende por crítica da dissociação-valor.

3.2 Alienação (e ressonância) em Hartmut Rosa

3.2.1 Esboço do projecto teórico

Para abordar a relação entre alienação e ressonância em Hartmut Rosa, convém primeiro esclarecer o que ele entende por mundo ou relação com o mundo – a sua obra principal intitula-se «Ressonância. Uma sociologia da relação com o mundo», o que já revela uma referência a Heidegger: «O mundo é aquilo que é dado a cada consciência como anterior. No sentido de uma ‘subjectividade que se torna mundo’, como se pode formular seguindo Heidegger, os sujeitos

encontram-se sempre já *inseridos em, envolvidos por e relacionados com um mundo como um todo*. É esta circunstância que fundamenta as formulações fenomenológicas do ‘ser no mundo’ (Heidegger) ou do ‘ser para o mundo’ (Merleau-Ponty) e também os postulados da ‘abertura ao mundo’ (Scheler) ou da ‘posicionalidade excêntrica’ (Plessner) da antropologia filosófica [...]. A anterioridade e a inevitabilidade de um mundo ao qual a intersubjectividade sempre se refere é em primeiro lugar e antes de mais *corporal*» (Rosa 2021, 66, ênfase no original). Rosa não quer chegar a uma simples relação dualista sujeito-objecto, mas sim à sua relacionalidade (embora o sujeito e o objecto como tais permaneçam intactos). Ao contrário de Jaeggi (que concebe o mundo principalmente como instituições e formas de vida que, em última instância, se baseiam em práticas interligadas em termos de teoria da acção), para ele em certo sentido ainda existe um «mundo exterior».

No entanto ele também se distancia das teorias da antropologia filosófica, pois para ele a «relação com o mundo» é essencialmente influenciada pela sociedade, ela difere e está sujeita a transformações (cf. *ibid.*, 70). Mundo (relação com o mundo) significa, portanto, sempre o «mundo subjectivo, objectivo e social» (*ibid.*, 69). Rosa define alienação da seguinte forma: «Alienação» é um «modo de relação com o mundo [...] em que o mundo (subjectivo, objectivo e/ou social) parece estar indiferente ao sujeito (*indiferença*) ou mesmo confrontá-lo com hostilidade (*repulsa*). A alienação designa, assim, uma experiência do mundo em que o sujeito experimenta o próprio corpo, os próprios sentimentos, o ambiente material e natural ou ainda os contextos de interacção social como externos, desconectados e não responsivos ou mudos» (*ibid.*, 306, ênfase no original). Nesse contexto Rosa faz uma distinção entre alienação e reificação: «*Reificação* descreve [...] o movimento a partir do sujeito: o mundo é *tratado* como uma coisa muda, enquanto a *alienação* indica a maneira como o mundo é *encontrado* ou experimentado» (Rosa 2021, 307, ênfase no original).

Rosa vê agora particularmente uma relação entre aceleração e alienação (Rosa 2013). Embora ele afirme que, ao analisar a literatura relevante, não é possível obter uma definição bem elaborada de «aceleração», ele ainda assim menciona três domínios em que a aceleração se manifesta: a aceleração técnica, a aceleração da mudança social e a aceleração do ritmo de vida.

A aceleração técnica refere-se a «processos de transporte, comunicação e produção orientados para objectivos» e também a novos processos administrativos e organizacionais orientados para a velocidade. Especialmente o espaço é prejudicado na era da Internet (*ibid.*, 20s.). A aceleração da mudança social visa o seguinte: «Atitudes e valores, assim como modas e estilos de vida, relações sociais e compromissos, tal como grupos, classes e meios sociais, linguagens sociais, bem como formas práticas e hábitos, parecem estar a mudar a um ritmo cada vez mais rápido» (*ibid.*, 22). Neste contexto, Rosa retoma o conceito de Hermann Lübke de «contração do presente» para a modernidade tardia, «que é consequência de taxas aceleradas de inovação cultural e social» (*ibid.*, 23). Rosa cita aqui, entre outros, a elevada taxa de divórcios e a elevada rotatividade profissional, em contraste com o passado. A «estabilidade das instituições e práticas sociais» está a desmoronar-se (*ibid.*, 26). Ele define a aceleração do ritmo de vida como «*um aumento do número de episódios de acção ou experiência por unidade de tempo* e, como tal, é consequência de um desejo ou necessidade sentida de *fazer mais em menos tempo*» (*ibid.*, 27, ênfase no original). Isso faz com que as pessoas se sintam stressadas. Pode-se perguntar se tudo isso segue uma lógica quantitativa. No entanto isso não é relevante, pois os «indivíduos abstractos» (Marx) de hoje sentem isso da maneira como Rosa acredita ser necessário formular. A digitalização e a globalização também desempenham um papel importante. Rosa fala da modernidade como uma «sociedade da aceleração» (*ibid.*, 33), que é determinada centralmente pelo crescimento e pela velocidade em condições de concorrência, sendo que essa orientação para a concorrência não se limita à economia, mas se estende a todos os domínios da sociedade (esfera social e cultural), mesmo que «os princípios fundamentais e as leis do lucro [...] desempenhem um papel essencial», ou seja, D-M-D' (*ibid.*, 35ss.). Rosa parte de uma dinâmica própria da aceleração. Ele também vê o medo da morte como um motor dessas tendências na modernidade (tardia) (*ibid.*, 39ss.). E também fala da «força normativa silenciosa das normas

temporais» (ibid., 59).

Segundo Rosa, a aceleração leva ao afastamento do espaço, das coisas perante as próprias acções, do tempo, de si mesmo e dos outros: «[...] a localização espacial tornou-se irrelevante e muitas vezes indeterminável para um número crescente de processos sociais; espaço e tempo são, na terminologia de Giddens, ‘desancorados’» (ibid., 123). As relações sociais e íntimas desaparecem assim devido à necessidade de mobilidade, viagens etc.

Na actual sociedade do descarte ocorre uma alienação em relação às coisas. Quase nada é reparado, em vez disso compra-se algo novo, mesmo quando os aparelhos e as coisas ainda estão intactos. As coisas «permanecem obviamente *estranhas* para nós» (ibid., 126, ênfase no original). Sabe-se cada vez menos sobre computadores, telemóveis etc. «A experiência [é] desvalorizada em sequências cada vez mais rápidas pelas inovações» (ibid., 127). Isso também leva a um afastamento das próprias acções. «Os sujeitos na modernidade tardia [tendem] [...] a ‘esquecer’ o que realmente fazem e quem queriam ser: Estamos todos tão ocupados a trabalhar em listas de tarefas e a compensá-las com ‘gratificação instantânea’ – actividades de consumo (como fazer compras e ver televisão) – que quase não temos mais noção do que é ‘autêntico’ ou importante para nós» (ibid., 135). Uma suposta autenticidade, que na verdade não existe, é totalmente absorvida de modo capitalista / na forma da mercadoria.

Rosa ilustra a alienação do tempo da seguinte forma: ele parte da «transição para um padrão generalizado de curto/curto na experiência do tempo na modernidade tardia: lidamos cada vez mais com acções e contextos que estão rigorosamente isolados uns dos outros. Primeiro vamos ao ginásio, depois visitamos um parque de diversões, vamos a um restaurante e ao cinema, visitamos o jardim zoológico, participamos numa conferência ou num jantar de negócios, fazemos compras rápidas no supermercado etc.: todas essas actividades constituem episódios isolados de acção e experiência que não têm nenhuma relação integrada ou significativa entre si» (ibid., 139). No que diz respeito à «auto-alienação e alienação social», Rosa refere-se finalmente a Kenneth Gergen, Charles Taylor e Alain Ehrenberg. Ele constata, com Gergen: «Através das tecnologias deste século, através da quantidade e diversidade das relações em que estamos envolvidos, a frequência possível dos contactos, a intensidade das relações e a sua durabilidade estão em constante aumento. Quando esse aumento chega ao extremo, atingimos um estágio de saturação social» (Gergen citado por Rosa, ibid., 141s.). Rosa comenta: «Isso torna improvável que realmente entremos ‘em relação’ uns com os outros» (ibid., 142). E resume: «Se realmente estivermos alienados do tempo, do espaço, das acções, das experiências e dos parceiros de interacção da nossa vida, dificilmente poderemos evitar um sentimento de profunda alienação» (ibid.). Com Charles Taylor, entre outros, ele parte do princípio de que «um sentimento de si e uma identidade surgem precisamente dessas acções, experiências e relações, ou seja, da forma como estamos ‘localizados’ (e nos localizamos) no espaço e no tempo, no mundo social e no mundo das coisas» (ibid.). Com Alain Ehrenberg, Rosa constata uma tendência para o «eu exausto» e, com isso, uma «fatal tendência para a depressão e o *burnout*» (ibid., 143).

Para Rosa, «ressonância» é «o outro da alienação» (cf. ibid., 148), o que eu gostaria de abordar a seguir. Um conceito importante aqui é o de «mediopassividade» (que vem da linguística). «A pessoa não se experimenta como onipotente nem como impotente, mas como *parcialmente poderosa*, ou seja, como *sendo* parte e *tomando* parte», na medida em que «somos *tanto* activos *como* passivos [...] mesmo além da distinção entre *estado* e *acção*, como pode ser observado nas práticas quotidianas» (ibid., 242ss., ênfase no original). Segundo Rosa, a ressonância tem quatro dimensões: 1. Afectividade, 2. Emoção, «entendida como um movimento responsivo e auto-eficaz para o exterior», 3. Transformação: mudamos quando entramos em contacto com alguém ou algo, 4. Indisponibilidade: uma vibração ressonante não pode ser artificialmente desejada e produzida. Segundo Rosa, estes são os quatro pontos para uma ressonância bem-sucedida, em oposição à alienação e também à orientação para o objectivo (Reckwitz; Rosa 2021, 245ss.).

Ao definir «alienação», Rosa recorre à formulação de Jaeggi, segundo a qual ela representa uma «relação de ausência de relação». O mundo é indiferente e/ou ameaçador para o sujeito (Rosa 2021,

305s.). Ao contrário de Jaeggi, para Rosa não é simplesmente a «disponibilidade», por ele chamada de «apropriação», que atesta a não alienação, mas também a «indisponibilidade», em certo sentido por respeito ao outro e à comunicação com ele (cf. também Müller 2020, 53). Segundo Rosa, a ressonância é, portanto, a condição prévia/o padrão para uma vida boa, entendendo ele o «mundo como um facto empírico» (Rosa 2021, 69, nota 45). As experiências e as relações de ressonância ocorrem em espaços de ressonância, ou seja, nos espaços da natureza, da arte e da religião na sociedade moderna. Neste contexto, Rosa introduz o conceito de eixos de ressonância: «Pode-se falar de *eixos* de ressonância [...] quando se estabelece e estabiliza uma forma de referência entre [...] o sujeito e [...] um recorte do mundo que torna tais experiências repetidamente possíveis» (ibid., 296, ênfase no original). A ressonância precisa assim de um contexto institucional no qual possa florescer. «A ressonância pressupõe a existência do não transformado, do estranho e até mesmo do mudo; somente sobre essa base o outro pode tornar-se audível e responder, sem que a resposta seja um mero eco ou repetição do próprio. *A capacidade de ressonância* baseia-se em experiências anteriores com o estranho, o irritante e o não apropriado, mas sobretudo com o indisponível, o que se subtrai ao acesso e à expectativa. No encontro com esse estranho, inicia-se então um processo dialógico de apropriação (que permanece sempre parcial), que constitui a experiência da ressonância» (ibid., 317, ênfase no original). Müller critica com razão essa dialéctica, essa relação entre alienação e ressonância: «Isso [...] significaria que o modo de produção capitalista e a alienação dos trabalhadores são necessários para que a ressonância surja. [...] Em resumo: quanto maior o sofrimento, mais forte a ressonância» (Müller 2020, 57).

Rosa não considera a teoria do reconhecimento de Honneth totalmente errada, mas não vê a «luta pelo reconhecimento» como algo isento de problemas: «Quanto mais dura e abrangente for a luta pelo reconhecimento, menores serão as perspectivas de relações com o mundo ressonantes» (Rosa 2021, 596). Por outras palavras: trata-se, em vez disso, do verdadeiro «reconhecimento» do outro. Honneth, pelo contrário, permanece apenas imerso na oposição. O que, porém, teria como consequência que se teria de entrar numa relação de ressonância, de forma democrática, com regimes islâmicos, Trump e também «rebeldes conformistas» e «pensadores transversais» em tempos de coronavírus (cf. Rosa 2019). Pois para Rosa a ressonância não deve ser harmoniosa, uma vez que ela sempre sabe da indisponibilidade. Desta maneira o reconhecimento só pode ser realizado no contexto da ressonância.

A seguir, apresentarei a minha avaliação da concepção de Rosa.

3.2.2 Crítica da dissociação-valor, alienação e ressonância em Rosa

De certo modo Rosa argumenta no contexto da premissa básica da contradição em processo, à qual também se refere a teoria da dissociação-valor. Ele escreve: «No mundo do trabalho a lógica da aceleração está directamente enraizada na necessidade de aumentar a produção: aumentar a produtividade significa aumentar *a produção por unidade de tempo* e, no que diz respeito à força de trabalho, isso significa *fazer mais em menos tempo*. Se nos países industrializados ocidentais quase todos os sectores se caracterizam pela redução do número de empregados e pelo aumento da produção, isso significa que a carga de trabalho dos empregados restantes aumenta, assim como o seu medo de ficar para trás na luta cada vez mais acirrada para manter ou aumentar a competitividade — enquanto os desempregados têm de admitir que já foram ‘deixados para trás’» (Rosa 2009, 45, ênfase no original).

Marx escreve nos *Grundrisse*: «Mas, à medida em que a grande indústria se desenvolve, a criação da riqueza efectiva passa a depender menos do tempo de trabalho e da quantidade de trabalho empregado do que do poder dos agentes que são postos em movimento durante o tempo de trabalho e que, por sua vez, — na sua poderosa eficácia — [...] não tem nenhuma relação com o tempo de trabalho imediato que custa a sua produção, mas depende muito mais do estado geral da ciência e do progresso da tecnologia [...] A verdadeira riqueza manifesta-se muito mais [...] na enorme disparidade entre o tempo de trabalho aplicado e o seu produto, bem como na disparidade

qualitativa entre o trabalho reduzido à pura abstracção e a força do processo de produção que ele supervisiona.» (Marx 1967, 600)

Ele deduz disso uma contradição em processo do capital: «O próprio capital é a contradição em processo, porque procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, ao mesmo tempo que, por outro lado, põe o tempo de trabalho como única medida e fonte da riqueza. Ele diminui o tempo de trabalho na forma do trabalho necessário para aumentá-lo na forma do supérfluo; por isso, põe em medida crescente o trabalho supérfluo como condição – *question de vie et de mort* – do necessário» (ibid., 601s.). O capital anula assim os seus próprios pressupostos, o que leva ao declínio do modo de produção capitalista (cf. também Ortlieb 2009 sobre a «Contradição entre matéria e forma»). É bastante evidente que as reflexões de Rosa se baseiam aqui na análise de Marx nos *Grundrisse* e a transferem para a aceleração do ritmo de vida «como aumento do número de períodos de acção, de vida ou de experiência por unidade de tempo». A isso está associada, na modernidade tardia, a necessidade de «fazer mais em menos tempo», o que leva ao stress (ver acima). Ele também parte do princípio de que a dinâmica de crescimento acaba por conduzir a uma «crise quádrupla económica-ecológica-política-psicológica» e que «até a própria economia capitalista é ameaçada e minada pela sobrecarga e sobre-exploração progressivas» (Reckwitz; Rosa 2021, 204). Penso que deveria ter sido evidente para Rosa a necessidade de uma referência ao Marx dos *Grundrisse*, mas também a Postone e Kurz, que explicam os problemas actuais do capitalismo essencialmente através da contradição em processo. Claro que aqui é possível reconhecer nele uma verdadeira ontologia do trabalho, que provavelmente tem a ver com as suas raízes no comunitarismo (o que não pode ser abordado aqui): «A importância e relevância contínuas do trabalho para os sujeitos podem ser entendidas como uma indicação de que a relação de ressonância mediada pelo trabalho é tão fundamental que nem mesmo o capitalismo consegue silenciá-la [...] No trabalho as pessoas sentem-se realmente ligadas ao mundo». Ele considera correcta a exigência dos sindicatos de um bom trabalho, em oposição à exigência de apenas um bom salário, pois aqui se tenta «defender a relação de ressonância material contra os imperativos subversivos da economificação» (Rosa 2021, 397s.).

Ora a estrutura básica do capitalismo/patriarcado capitalista ainda não está suficientemente definida com a «contradição em processo» (Marx). Pois na modernidade o valor/trabalho abstracto depende da dissociação das actividades reprodutivas (amor, cuidado, tarefas domésticas etc.) e da sua delegação à «mulher», à qual, em contraste com o homem construído como racional, são atribuídas características como sensibilidade, emocionalidade, menor capacidade intelectual etc. De acordo com a crítica da dissociação-valor, valor e dissociação estão assim mutuamente condicionados. Trata-se de uma relação dialéctica, na qual nenhum dos dois tem primazia. É também a lógica em processo da dissociação-valor que acaba por levar a relação capitalista ao absurdo e ao «colapso da modernização» (Robert Kurz). Aqui é preciso ter em conta que o desenvolvimento da ciência e da tecnologia, que são os principais impulsionadores desse processo, se constituíram através de uma dissociação do feminino, tanto cultural-simbolicamente como psicossocialmente, como mostram análises do discurso histórico (entre outros, Honnegger 1991, Scheich 1993). Este é um elemento central do desenvolvimento das forças produtivas. A aceleração, que Rosa à maneira fenomenológica transforma no cerne da sua filosofia social, é resultado da dissociação-valor como contexto social basilar, bem como da alienação nas suas diversas formas históricas, desde o capitalismo primitivo dos *Manuscritos de Paris*, passando pelo mundo administrado, até à «paralisação frenética» (Virilio) hoje, como descreve Rosa (ver acima).

Ora como é que Rosa inclui o género? Ele escreve: «Como fica claro repetidamente nos *estudos de género*, na visão de mundo (cognitiva) pós-iluminista, as relações masculinas com o mundo são predominantemente conotadas como mudas e reificantes, enquanto as relações femininas com o mundo são muito mais conotadas como «ressonantes». Isso fica evidente, por exemplo, quando a razão (desmembradora, reificadora) é interpretada como *masculina*, enquanto o *sentimento* (responsivo) é interpretado como *feminino*; quando as esferas da educação, dos cuidados e da religião são atribuídas às mulheres, e a economia, o direito e a ciência aos homens; mas também

quando se atribui às mulheres uma maior tendência do que aos homens para «ouvir» o seu corpo e os seus sentimentos, e quando se impõe aos rapazes *que um homem de verdade não chora*, e assim por diante» (Rosa 2021, 217f., ênfase no original). «Não é preciso mencionar que, perante o poder patriarcal e as relações de dominância, isso também estabelece um predomínio institucional e cultural das relações com o mundo mudas em detrimento das ressonantes» (ibid., 656). Ele constata «que a linha tradicional da filosofia social crítica quase até aos dias de hoje – até ser corrigida por pensadoras como Judith Butler e Nancy Fraser; Seyla Benhabib, Eva Illouz e Rahel Jaeggi – representa a perspectiva do solitário «eu grandioso», que na modernidade está realmente sob pressão» (ibid., 596).

Em conformidade crítica também um «sujeito autónomo» que pensa poder dispor de tudo, mas que assim perde a consciência da indisponibilidade nas relações de ressonância. Isto tem algum sentido. No entanto, se ele ainda não domina conceptual/teoricamente o «eu grandioso» de Habermas/Honneth, ele quer superá-lo com um romântico «eu grandioso ressonante» (ver abaixo), concedendo generosamente às mulheres e aos outros Outros reconhecimento sob o manto da sua teoria da ressonância. Para as mulheres, como administradoras de crises «duplamente socializadas» (Regina Becker-Schmidt), que se encontram entre a família e a profissão, dificilmente há espaço *categorial*, a forma básica da dissociação-valor permanece por tematizar, em vez disso ele invoca Georg Simmel (ibid., 656, nota 31) na sua teoria da diferença.

Apesar de todas as críticas à família, esta também sai bem na foto como esfera de ressonância para Rosa. «O reino das mulheres é o porto de ressonância da família» (ibid., 655). Mas a família e a mulher nela aprisionada são tão alienadas como a esfera do trabalho remunerado, estando ambas mutuamente condicionadas. Em vez de questionar fundamentalmente estas duas instituições e deduzir a sua interdependência mútua, Rosa consegue extrair muito tanto da esfera do trabalho remunerado (ver acima) como da família enquanto esferas de ressonância (ver, por exemplo, ibid., 343).

Aqui ressonância e alienação devem, em princípio, estar numa relação dialéctica entre si. No entanto, ao contrário da crítica da dissociação-valor, Rosa já não vê isso criticamente. O que Müller critica com razão: «O problema com Rosa é [...] que a dialéctica entre ressonância e alienação leva a uma problemática grave, pela qual a ressonância não pode servir como antítese da alienação nem possui um potencial de crítica social. Para Rosa a alienação é, em última análise, necessária para uma vida boa ou bem-sucedida. Com isso, porém, o conceito de ressonância deixa de ser válido para criticar as manifestações de alienação» (Müller 2020, 60).

Rosa perde-se assim numa argumentação multitarefa. Ele não parte da processualidade da socialização da dissociação-valor, mas perpetua-a. Tem-se a impressão de que, depois de Rosa ter inicialmente abordado a aceleração e a alienação, ou seja, o negativo, é necessário finalmente contrapor algo positivo. Com o seu conceito de ressonância – apresentado num livro de mais de 800 páginas –, ele colocou, por assim dizer, um inchaço no seu trabalho anterior, que não é totalmente coerente e bem pensado. Todos os objectos e contextos possíveis são analisados através da teoria da aceleração e da ressonância, e no final surge, por assim dizer, uma difusidade da ressonância (cf. também Haubner 2017, 228).

Rosa deriva aqui para o romantismo. Ele parte do princípio de que ressonância e reificação estão interligadas e que a modernidade não pode ser pensada como totalmente reificada, mas sim como «sensível à ressonância». Segundo Rosa, isso manifesta-se sobretudo na sua inclinação romântica. Embora ele agora aponte para a relação complementar entre racionalidade/racionalização e romantismo, isso não significa para ele rejeitar ambos no sentido de uma crítica categorial radical, como faz a crítica da dissociação-valor, mas sim que em geral ele se coloca do lado do romantismo, naturalmente tendo como pano de fundo a argumentação paradoxal de que, como já foi dito, alienação e ressonância se condicionam mutuamente e a modernidade é simplesmente «uma enorme sensibilização à ressonância e uma catástrofe da ressonância num só» (Rosa 2021, 596). Assim ele vê a ressonância como «uma concepção romântica [...] – ela se opõe aos conceitos reificantes do mundo do racionalismo voltado para o cálculo, a fixação, a dominação e o controlo» (ibid., 293).

Neste contexto, também é de criticar a referência de Rosa a Heidegger. Mesmo insistindo que o conceito do mundo e a relação com o mundo são historicamente diferentes, ele atribui-lhes um carácter ontológico, que se manifesta no seu uso constantemente indefinido. Na sociedade fetichista patriarcal capitalista essa relação, no entanto, tem de ser historicamente determinada e nomeada, em vez de se referir a um mundo ou a uma relação com o mundo no contexto da filosofia existencialista de Heidegger. A concepção de Rosa tem, assim, algo de obscuro e enigmático. Trata-se de vibrações, de tocar-se etc. Por isso Rosa tem de se defender frequentemente da acusação de esoterismo.

Rosa também explica as desigualdades sociais a partir da sua teoria da ressonância: «[...] nem todos os grupos sociais, esferas e formas de vida [são] igualmente dinamizáveis ou aceleráveis [...]. Isto faz com que os sistemas e/ou actores aceleradores nas interfaces temporais, ou seja, onde diferentes velocidades se encontram e os processos têm de ser sincronizados, exerçam uma pressão sistemática sobre todos os sistemas e/ou actores mais lentos, de modo que inevitavelmente surgem tensões e efeitos de dessincronização. Sempre que um dos dois sistemas sincronizados aumenta o seu ritmo, o outro parece *demasiado lento*, numa formação que valoriza a velocidade e depende da dinamização: torna-se um travão, um verdadeiro obstáculo à sincronização. Este padrão básico é visível em quase todos os contextos sociais. O agravamento da estratificação social, por exemplo, pode ser explicado a partir desta perspetiva: a posse de capital económico, cultural e social revela-se um recurso central de aceleração para as classes sociais privilegiadas, do qual também beneficiam as gerações seguintes, de modo que as crianças destas classes têm, por assim dizer, uma vantagem inalcançável para as crianças de meios menos privilegiados» (Reckwitz; Rosa 2021, 204s., ênfase no original). Rosa também afirma que «a reprodução persistente da desigualdade social no sistema educativo tem a sua raiz central no facto de as escolas e instituições educativas funcionarem, por assim dizer, como amplificadores de ressonância para os grupos populacionais privilegiados, aumentando a sua capacidade de ressonância ao *dar voz a* partes do mundo relevantes para a educação, as quais para os chamados *perdedores da educação* são apenas zonas de alienação» (Rosa 2021, 752, ênfase no original).

O nível material, que teria de ser determinado em primeiro lugar num nível meta da socialização fetichista patriarcal capitalista, torna-se assim secundário.

Partindo da aceleração e da ressonância, Rosa explica a alienação, em última análise, a partir da lógica do capital, mas permanece no nível fenomenológico da aceleração e acaba por aterrar na filosofia da vida.

Em vez disso, a dissociação-valor, como contexto de base, deveria ser ampliada não pela lógica do capital, a que se juntam ainda outras dimensões: a cultural e a sociopsicológica. Ao fazer isso, não vejo, como Kirchoff, que ele omite considerações psicanalíticas (Kirchoff 2017) – vejam-se suas observações sobre *burnout* e depressão –, mas que ele tem uma «fobia das lacunas» à maneira da lógica da identidade, como Kirchoff explicou noutra lugar (2011) – e tem de colocar tudo sob um chapéu de ressonância.

Uma percepção conceptual e analítica da socialização da dissociação-valor tem de levar em conta o facto de que existem diferentes níveis e domínios numa totalidade fragmentada, que devem ser tidos em consideração, porque essa separação corresponde à própria reificação/alienação; por outro lado, também tem de levar em conta um todo social/uma totalidade que existe realmente – mas precisamente como fragmentada e, portanto, sempre dando lugar ao particular. Isto resulta da contradição interna da forma da dissociação-valor como princípio basilar (não posso aprofundar isso aqui – ver Scholz 2011, 127ss.).

O indivíduo e a sociedade não se fundem num só, nem podem ser pensados separadamente. Assim seria de determinar a alienação tendo como pano de fundo uma relação de dissociação-valor. A partir daí, seria de criticar um entendimento positivo da ressonância de Rosa, porque afirma as relações existentes num entendimento dialéctico pretensamente oposicionista e já quer identificar formas embrionárias de uma sociedade diferente no presente. A crítica feminista de que a «mulher»

é melhor – como sugerido por Rosa – já é bastante antiga, pelo que não será aqui aprofundada (cf. por exemplo Thürmer-Rohr 1987). De resto, a dimensão de género aparece apenas marginalmente em Rosa e é absorvida por uma dialéctica no fundo ontológica de alienação e ressonância.

3.2.3 As objecções de Rosa à crítica da dissociação-valor

No livro *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion* [Ressonâncias e Dissonâncias – A Teoria Crítica de Hartmut Rosa em Discussão] (Peters; Schulz 2017), várias autoras com diferentes orientações abordam a concepção de Rosa. Na sua réplica no final do livro, Rosa distancia-se explicitamente da crítica do valor ou da crítica da dissociação-valor. O que é tanto mais surpreendente quanto não havia qualquer menção dela nos ensaios anteriores. Aparentemente este tema é discutido em contextos académicos com mais frequência do que é expresso nos textos. Rosa critica a crítica da dissociação-valor sem citar uma única fonte.

Em alguns aspectos ele cria bonecos de papelão que depois pode simplesmente derrubar, como se ver. Ao fazer isso ele coloca a crítica da dissociação-valor no mesmo saco que as concepções marxistas tradicionais: «Uma revolução tem de visar dois objectivos: ultrapassar as estruturas institucionais da ordem capitalista e também mudar as disposições culturais. Quem simplesmente atribui a 'culpa' a uma lógica capitalista abstracta e/ou aos seus beneficiários retira-se demasiado do jogo. Mais ainda: quem insiste que as experiências consideradas positivas e valiosas que os sujeitos têm no trabalho, na natureza, na família ou no consumo são 'sempre' inúteis e alienantes, porque são 'constitucionalmente capitalistas' e por isso devem ser desmascaradas como ideológicas, e mais ainda: que mesmo aquilo que lhes parece problemático e criticável e contra o qual lutam no seu quotidiano são objectivos totalmente errados, de modo que a sua tentativa de melhorar as coisas se torna uma 'política popular' sem sentido ou prejudicial [...], comporta-se [...] de forma extremamente não ressonante [...] Os sujeitos são [...] radicalmente reificados teoricamente [...]. Primeiro aprendam o nosso jogo de linguagem abstracto, que ignora qualquer experiência real» (Rosa 2017, 326). É verdade que a crítica da dissociação-valor coloca no centro a crítica do fetiche, a lógica autónoma do capital, que, embora criada pelos seres humanos, se torna independente deles. Como não vê a essência do capitalismo num entendimento antagónico de classes, ela acaba por se concentrar ainda mais nos sujeitos. Como vimos ela não se limita apenas ao valor, mas considera de modo muito mais abrangente a dissociação-valor como contexto basilar. Trata-se também de abordar a dimensão cultural (-simbólica) e psicossocial e a «totalidade concreta», tal como exigido pelo Lukács inicial e pela antiga Escola de Frankfurt. Consequentemente já se formulou bastante sobre estes temas e sobre este contexto (ver, entre outros, Kurz 1993, 2007, Scholz 2009, Wissen 2017).

Pois, como já foi dito acima, uma percepção conceptual e analítica da socialização da dissociação-valor tem de levar em conta que existem diferentes níveis e domínios como reificados numa totalidade fragmentada, mas, por outro lado, também tem de levar em conta um todo social/uma totalidade realmente existe, ainda que fragmentária, dando assim lugar ao fragmentário e ao não idêntico. Neste contexto também tem de se examinar uma lógica abstracta do capital como tal, que «existe na sua mediação, dependência recíproca e divisão funcional profundamente estratificada da reprodução social». O «'processo global' como fetiche do capital ou 'sujeito automático' [constitui] o verdadeiro pressuposto e, assim, a determinação da essência da sua relação autonomizada face aos seus próprios actores, a quem fugiu das mãos». O capital representa assim um «complexo global apriorístico» (Kurz 2012, 173 [155]). Este processo global ocorre «nas costas» dos actores e não se traduz em «práticas» ou acções (mesmo que encadeadas). Com Adorno: a sociedade tem preponderância sobre os sujeitos – e sobre as acções e práticas sociais, é preciso acrescentar.

Essas percepções «abstractas» não excluem um compromisso prático com a crítica social; o importante, porém, é criar um «conceito» da sociedade patriarcal capitalista que não se curve antecipadamente a imperativos práticos do movimento e que não construa os sujeitos principalmente como «resistentes». Assim, Hannah Meißner escreve, referindo-se a Foucault: Uma

«atitude crítica [...] leva em conta o envolvimento do sujeito da crítica nas relações [...] quando surge inicialmente como um ímpeto negativo ‘de não ser governado dessa maneira e a qualquer preço’ [...]. De certo modo Michel Foucault chega a conclusões semelhantes às da [mais antiga] Teoria Crítica no que diz respeito à integração subjectivante dos indivíduos nas relações sociais de poder, nomeadamente que nos encontramos numa espécie de ‘double bind’ político, que consiste na individualização e totalização simultâneas através das estruturas de poder modernas [...]. Nessa perspectiva, não é possível desenvolver visões emancipatórias (imediatamente) a partir do que existe [...] ‘Temos de criar novas formas de subjectivação, rejeitando o tipo de individualidade que nos foi imposto durante séculos’» (Meißner 2017, 152).

E no que diz respeito à crítica do «jogo de linguagem abstracto» na crítica da dissociação-valor, a bola tem de ser devolvida a Rosa. Diz isso justamente quem não pode falar: os seus textos estão repletos de terminologia sociofilosófica com neologismos vaidosos e, por vezes, palavras monstruosas, sendo que o seu conceito de ressonância, precisamente em toda a sua difusidade, tem algo de sugestivo e deve satisfazer as elaboradas e sofisticadas necessidades de consternação da classe média pós-pós-moderna. E ainda se apresenta como um grande defensor dos sujeitos reais e cheios de vida, para quem o saber-tudo teórico é algo completamente estranho.

A crítica da dissociação-valor, pelo contrário, vê na formulação de teorias um campo de engajamento social crítico que não pretende à partida ensinar e evangelizar a todos, mas sim agir, em primeiro lugar, apenas dentro de uma determinada esfera como parte do contexto social global e, desde logo, como já foi dito, formar um «conceito» da sociedade, o que não tem nada em comum com uma «best account» como visão abrangente, que é o objectivo de Rosa (Reckwitz; Rosa 2021, 151ss.).

Rosa, como se viu, também parte de Marx, mas depois, faz da aceleração o seu tema principal à maneira fenomenológica (o risco, a experiência, a multi-opção, o sentido etc. tornam-se o ponto de partida para a determinação da essência da sociedade à maneira dos sociólogos), para acabar por chegar, através da alienação, à «ressonância» como solução filosófica da vida, em vez de se concentrar, como a dissociação-valor, numa determinação da forma como contexto global contraditório e, com ele, na totalidade concreta. Em última análise, ele refugia-se na ontologia (apesar das repetidas afirmações de que o mundo é historicamente determinado – ver acima): «A ressonância [está] categorialmente à frente do sujeito [...], ou, por outras palavras: porque considero a capacidade de ressonância uma necessidade antropológica e uma capacidade antropológica ao mesmo tempo – ela pode talvez [...] atrofiar e ser danificada, mas não pode ser totalmente eliminada a todos os níveis». Ele admite «que [...] a capacidade de ressonância e o desejo dela podem ser abusados». Por outro lado «na afirmação desse desejo original está o ponto de partida para uma revolução» (Rosa 2017, 328s.).

Excursão: a crítica da dissociação-valor e o entendimento do capitalismo por Jaeggi

Como avaliar a abordagem de Jaeggi no contexto da crítica da dissociação-valor? Como se viu, ela consegue relacionar a alienação exclusivamente com o sujeito. Ao fazê-lo perde de vista a crítica social, acabando o seu conceito de alienação por se resumir a uma afirmação do «eu empresarial» (Ulrich Bröckling).

Em outras publicações e entrevistas, ela define então o «capitalismo como forma de vida» (ver, em particular, Jaeggi 2014). «Uma crítica do capitalismo como ‘forma de vida’ ligaria as três dimensões: a funcional, a moral e a ética. Por outras palavras, ela abrangeria as questões éticas sem se limitar às questões ‘culturais’, ao mesmo tempo que incorporaria uma forte dimensão estrutural. Por ‘forma de vida’ entendo formações sociais constituídas pelo que chamo de ‘totalidades’ de práticas, incluindo práticas económicas, sociais e culturais. Toda a graça de uma abordagem da ‘forma de vida’ consiste, neste contexto, em entender as práticas económicas como práticas sociais – num *continuum* com as outras práticas e em conexão umas com as outras. Se podemos entender as formas de vida como totalidades mais ou menos persistentes e mais ou menos robustas de práticas

sociais das mais diversas naturezas, as práticas económicas também pertencem ao âmbito deste contexto de práxis. As práticas económicas não são, portanto, ‘o outro’, mas sim parte do tecido sociocultural da sociedade [...]. Além disso essa totalidade também é constituída por critérios normativos de adequação» (Fraser; Jaeggi 2020, 190s.). Por crítica funcionalista entende-se, por exemplo, a análise que Marx faz nos *Grundrisse* e no *Capital*, incluindo a dimensão do colapso. Esta dimensão já é determinada normativamente por Jaeggi, por exemplo, quando denuncia a pobreza e a exploração.

Trata-se de uma crítica moral. Jaeggi, porém, não entende a crítica de Marx como uma «crítica teórica da moral ou da justiça, mas como uma crítica de inspiração *ética* [...], que se refere ao capitalismo como um todo, como uma forma distorcida de moralidade ou [...] uma forma de vida. Ela usa essa objectividade para examinar os tipos de relações responsáveis pelas estruturas de dominação sem emoção e de coerção invisível que promovem uma forma muito específica de exploração» (ibid., 175, ênfase no original).

Rosa faz uma distinção semelhante entre crítica funcionalista, moral e ética, tal como Jaeggi, mas vê na «aceleração» um elemento essencial da modernidade, não podendo deixar de incluir e pressupor a análise de Marx (Rosa 2013, 95ss.), enquanto Jaeggi toma como ponto de partida as acções e práticas e a sua interligação com as instituições.

Jaeggi critica um normativismo e moralismo abstractos, um «dever vazio» (Hegel), e defende uma nova perspectiva de totalidade, na qual «análise e crítica» estão unidas. Esta crítica surge de contradições sociais, crises etc. Tal perspectiva terá faltado ao feminismo nos últimos anos. No que diz respeito ao feminismo, ela defende com razão que o racismo e o sexismo devem ser considerados na sua lógica própria, que não se dissolve na lógica capitalista, sendo que a reprodução está, na maioria das vezes, nas mãos das mulheres. Jaeggi opõe-se assim a um pensamento de contradições principais e secundárias, defendendo que a questão social e as políticas de identidade não devem ser colocadas em oposição. Em vez de denunciar um feminismo que, nos últimos anos, se teria aliado ao neoliberalismo, como alguns fazem, ela defende que se deve olhar para os mecanismos sociais e económicos que geraram ambos. «O impulso feminista de uma teoria crítica [...] mostra a ordem de género em que vivemos não apenas como uma ordem injusta que produz desigualdades e reproduz relações de dominação e discriminação. Ele também a expõe como uma instituição e prática errada de convivência, como uma forma de vida irracional e destrutiva, cuja estrutura de práticas dominadas pela dominação masculina, práticas económicas, práticas culturais e relações sociais deve ser considerada como um todo [...]. Isto aplica-se, por exemplo, à crítica das coerções heteronormativas» (Jaeggi; Colligs 2022, 157). Segundo Jaeggi, a cultura e as identidades devem ser entendidas de forma mais materialista, tanto em termos económicos como culturais e normativos, com práticas correspondentes. Isto é evidente, por exemplo, na subvalorização do trabalho de cuidados. Jaeggi vê assim a necessidade de um «materialismo normativo»: é «correcto, numa avaliação materialista clássica, marxista-materialista, [...] dizer que as sociedades são relações de cooperação baseadas na divisão do trabalho [...]. Mas isso não significa que as sociedades sejam simplesmente fundamentadas e baseadas na economia [...] As pessoas cooperam – e aqui evito deliberadamente dizer ‘produzem em conjunto’, para abranger desde logo um conceito mais amplo – e fazem-no de formas historicamente determinadas, mas mutáveis. No entanto fazem-no também de formas determinadas, já sempre normativas, através de práticas sociais específicas e no âmbito dessas práticas» (ibid., 159s.).

Embora Jaeggi queira incluir a crítica funcionalista, ou seja, a lógica do capital, ela acaba por fazê-lo com base na teoria da acção. Estruturas objectivas e contexto fetichista não desempenham um papel importante na sua teoria e acabam por ser derivados da teoria da acção. De facto são incluídos no conceito genérico de forma de vida, em vez de se proceder a uma determinação da forma no sentido da dissociação-valor, como contexto social da forma, e de uma conexas totalidade fragmentada, que como tal também deve ser abordada teórica e analiticamente. Em Jaeggi, em vez disso, tem-se a impressão de que ela parte de um entendimento hermético da totalidade. Como já foi dito, um entendimento conceptual e analítico da socialização da dissociação-valor tem de levar em

conta o facto de que diferentes níveis e domínios existem como reificados numa totalidade fragmentada, mas, por outro lado, também tem de levar em conta um todo social/uma totalidade que existe na realidade, ainda que fragmentária, e portanto o fragmentário e o não idêntico.

É digno de nota que, pelo que vejo, Jaeggi se pronunciou sobre o tema do feminismo principalmente em entrevistas e diálogos. Não existem textos especificamente elaborados sobre o assunto. As relações de género são apenas um aspecto da sua abordagem ao modo de vida. No entanto, Jaeggi foi questionada sobre isso, por exemplo, na antologia «Kritische Theorie und Feminismus» (Stögner; Colligs 2022). Aqui se revela mais uma vez a coesão de uma comunidade científica, na qual os contactos e as redes são mais importantes do que o conteúdo e a questão de quem trabalhou num determinado tema.

A alienação é pouco mencionada por Jaeggi no seu esboço das formas de vida (Jaeggi 2014), como já foi dito, mas tanto a alienação como a forma de vida têm fundamento na teoria da acção. A dimensão psicossocial e psicanalítica também é negligenciada por ela. Por isso fui obrigada a apresentar as minhas considerações sobre o entendimento do capitalismo por Jaeggi como um excuro.

Jaeggi foi obviamente surpreendida pela força do desenvolvimento da crise, o que tornou urgente a inclusão do nível material, e o nível fundamental da teoria da acção dominante até então não pôde mais ser mantido tão facilmente (como também no caso de Honneth). Jaeggi parece ser movida pelo ímpeto de salvar o normativo após o normativo, por assim dizer. Ocorre assim uma oscilação entre o nível materialista e o normativo, que se condicionam mutuamente, sendo que o último acaba por dever ser de algum modo determinante, apesar de toda a crítica superficial a um «dever vazio». O que ela entende por ética permanece bastante difuso.

4. A dimensão histórica da alienação

Após esta passagem, gostaria agora de fazer uma ordenação histórica das diferentes concepções de alienação. Pois é claro que estas não surgiram simplesmente no céu das ideias, mas sim tendo com pano de fundo o desenvolvimento social, no contexto do desenvolvimento da contradição em processo no sentido da teoria da dissociação-valor. Se Marx, nos *Manuscritos de Paris* de 1844, ainda tinha em mente a situação concreta do proletariado, tal como Engels a descreveu em *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* (Engels 1972, 225ss., cf. também Akin 2020, 41), em *O Capital* ela torna-se mais abstracta. A alienação já não é simplesmente atribuída ao trabalhador, mas o fetiche (da mercadoria) no desenvolvimento para fetiche do capital torna-se o princípio geral da socialização. Isto deverá ter tido a ver também com o facto de que o famoso «movimento em si» (Marx) do capital já estava mais avançado e, conseqüentemente, o grau geral de socialização já era mais elevado. É interessante notar que o historiador Joachim Radkau define o Império como a «era do nervosismo», onde constata a «tensão entre modernização, crises e medo do futuro», uma «conversa omnipresente sobre o nervosismo» e a vontade de ultrapassá-lo, o que acabou por se descarregar na Primeira Guerra Mundial (Radkau 2000, texto da contracapa). Não posso entrar aqui em detalhes sobre como isso aconteceu em outros países. E Hannah Arendt escreveu sobre o período entre as duas guerras mundiais: «O individualismo há muito enraizado [...] teve como consequência que a indiferença monótona com que o mesmo destino atingiu multidões de indivíduos não os impediu de continuar a aplicar a si próprios os padrões da sociedade concorrencial e de se condenarem a concepções de sucesso individual [...]. Mas mesmo essa amargura egocêntrica, que, do ponto de vista psicológico individual, se tornou a marca de toda uma geração, não era algo que eles tivessem em comum, embora todas as diferenças individuais acabassem por se perder num ressentimento geral; o egocentrismo não conseguia criar interesses comuns e, por isso, estava muitas vezes associado a um típico enfraquecimento do instinto de autopreservação. A abnegação, não como bondade, mas como sentimento de que não se é importante, de que o próprio eu pode ser substituído por outro a qualquer momento e em qualquer lugar, tornou-se um fenómeno generalizado de massas» (Arendt 1991, 510s.). Isto e as observações

de Radkau deveriam ser explorados mais detalhadamente no que diz respeito à problemática da alienação, especialmente tendo em vista a actualidade, num estágio avançado de socialização em decadência. Sobretudo no início da guerra na Ucrânia, houve um entusiasmo bélico de todos os lados que era mais do que preocupante e lembrava muito o clima que antecedeu a Primeira Guerra Mundial. Não posso aprofundar essa questão aqui.

Lukács e Adorno obtêm o seu entendimento da alienação e da reificação no contexto do «mundo administrado» e da formação gradual de uma sociedade de classe média num contexto então fordista. Assim eles tentam concretizar o que Marx apenas menciona de passagem em *O Capital*, nomeadamente que a crítica do fetichismo é uma crítica das formas de pensamento, de consciência e de existência, ou seja, das expressões da vida no capitalismo como um todo. Para isso, esses teóricos tiveram que reconhecer que, contra todas as expectativas, o proletariado pôde ser integrado ao capitalismo.

A teoria da acção comunicativa (Habermas, 1981) e *A luta por reconhecimento* de Honneth (1994a) representam a transição do fordismo para o pós-fordismo: longe da produção em massa e da linha de montagem, rumo à produção com novas tecnologias, menor integração vertical, hierarquias planas, trabalho em grupo, *outsourcing* etc. Habermas falava da «pacificação do conflito de classes» no contexto de um Estado social desenvolvido. Também a nível sociocultural ocorreram mudanças. As formas sociais tradicionais, o casamento, a família etc. foram-se desgastando. A elaboração teórica de Habermas e de Honneth afastou-se da economia política e voltou-se para o sistema, o mundo da vida, o reconhecimento, a intersubjectividade, o normativismo, o pragmatismo etc. O capitalismo e a democracia eram o quadro natural em que uma pessoa se movia.

Após o colapso do socialismo do bloco de Leste, o capitalismo passou a ser considerado eterno, Marx deixou de ser tema e ganharam espaço as teorias pós-modernas, que tinham como tema a cultura, a linguagem e o discurso. Em 1994, Honneth critica um «conceito estético [...] de liberdade individual», cuja aplicação ele constata de maneira geral nas teorias sociais pós-modernas e que só torna possível o «desenvolvimento lúdico das diferenças individuais» (Honneth 1994b, 5ss.).

E em 2002 ele escreve: «O ideal da realização pessoal [...] tornou-se ideologia e força produtiva de um sistema económico desregulamentado. As exigências que os sujeitos haviam anteriormente formulado quando começaram a interpretar a sua vida como um processo experimental de autodescoberta retornam agora de forma difusa como exigências externas, de modo que eles são obrigados a manter em aberto as suas decisões e objectivos biográficos de forma velada ou clara» (Honneth citado em Heinze; Thoma 2021, 358).

É ainda mais estranho que Honneth, no prefácio do livro de Jaeggi sobre alienação, no qual como se viu o «eu empresarial» é ideologicamente apoiado de facto, recomende vivamente a leitura deste livro: Nele, «são traçados caminhos que permitem recuperar um conceito significativo de alienação através da formalização do sistema de referência normativo. Quem seguir as indicações aí apresentadas perceberá que não significa necessariamente um retrocesso a um essencialismo ultrapassado se no futuro se voltar a falar de fenómenos de alienação com intenção de diagnóstico no âmbito da crítica social. Para o Instituto de Investigação Social, é, portanto, uma satisfação e um incentivo teórico poder incluir o trabalho de Rahel Jaeggi na sua própria série» (Jaeggi 2005, 10). Teoria crítica, onde é que foste parar, é o que nos vem espontaneamente à cabeça!

Na década de 2000, a partir de meados da década e desde a crise financeira de 2008, assistiu-se a um renascimento de Marx. A crise fundamental do capitalismo torna-se cada vez mais palpável neste período. Desde então Honneth volta a ocupar-se da reificação, do trabalho e do socialismo, e o capitalismo volta a ser um tema central para Jaeggi, embora, é claro, com base na teoria da acção.

Rosa também surgiu em meados da década 2000 com os temas da aceleração e da alienação incorporando Marx. Ao contrário de Jaeggi, ele entende o conceito de alienação de forma crítica, na medida em que inclui a sociedade e o capitalismo em geral, embora, como se viu, no seu conceito de ressonância com um núcleo romântico/na filosofia da vida e num entendimento da modernidade que culmina numa eternizada dialéctica (quase ontologizada) de alienação e ressonância.

De resto Rosa vê numa sociedade pós-crescimento, na qual a dinâmica da aceleração deve ser domada, concepções ecossocialistas para conseguir chegar a perspectivas da problemática da alienação. A discussão sobre tais alternativas tem de ser adiada para outra ocasião (cf. sobre a crítica do ecossocialismo: Meyer 2022, sobre a sociedade pós-crescimento e bens comuns: Meyer 2021).

5. Conclusão

Que conclusão se pode tirar das considerações feitas para a crítica da dissociação-valor? Penso que se deve aspirar a uma perspectiva que transcenda a sociedade; o conceito de alienação deve ser mantido na tradição da teoria crítica. Nesse sentido a crítica da dissociação-valor pode recorrer a Rosa, pelo menos de forma modificada, consciente de que a sua concepção é em muitos aspectos ambígua como se viu, ainda que ele defina o conceito de alienação de forma bastante abstracta, geral, definitiva e à partida sem conteúdo como segue: «Alienação» é «um modo de relação com o mundo [...] em que o mundo (subjectivo, objectivo e/ou social) parece indiferente ao sujeito (*indiferença*) ou mesmo hostil. Alienação designa assim uma experiência em que o sujeito experimenta o próprio corpo, os próprios sentimentos, o ambiente material e natural ou os contextos de interacção social como externos, desconectados e não responsivos ou como *mudos*» (ibid., 306, ênfase no original). «Mundo», neste contexto, tem de ser entendido sempre como o mundo do patriarcado capitalista, fora de determinações ontológicas. Também é preciso partir sempre do princípio de que as relações fetichistas têm predominância e que os níveis de acção e estrutura não têm validade um para um. Também é decisiva neste contexto a historicização da alienação que aqui apresentei resumidamente,.

Os fenómenos de alienação manifestam-se hoje, quando o processo de socialização capitalista culmina e simultaneamente entra em decadência, não em último lugar também devido à aceleração em termos técnicos, sociais e temporais, na fragmentação das esferas da vida, isolamento das esferas de acção, tendências à flexibilização, individualização negativa na sequência da erosão de instituições problemáticas criadas pelo próprio capitalismo como o casamento e a família, numa superficialidade das relações, em *burnout* e depressão, auto-alienação, «eu exausto» etc. Para isso aponta também a crescente literatura sobre solidão nos últimos anos, que não é apenas uma moda ou resultado da situação da COVID-19 (ver, por exemplo, Hertz 2021, Kinnert 2021). Por princípio será decisivo aqui que a alienação se manifesta em todas as expressões da vida, ou seja, também a nível cultural, social e psíquico, como basicamente já aconteceu em Lukács e Adorno, e não é entendida apenas em termos político-económicos.

Naturalmente que nisso têm de ser incluídas as condições materiais no sentido de uma totalidade concreta e, nesse contexto, também as relações de desigualdade social (económica, educacional, racista, sexista, anti-semita), sendo que as relações específicas de alienação hoje e as inseguranças (materiais) podem dar origem a uma mistura repugnante que se manifesta, entre outras coisas, em rebeliões conformistas, como já ficou claro nas manifestações dos Pegida e na crise do coronavírus, nomeadamente em ideologias da conspiração. Em Jaeggi e Rosa, uma teoria político-económica da crise está apenas implícita. Partem dessa premissa, sem realmente lhe dar espaço como um nível decisivo próprio.

Para abordar a problemática da alienação no capitalismo não é necessário construir um ser de género, ainda que, em minha opinião, se possa partir do princípio de que os seres humanos são seres sociais, ou seja, que mesmo isolado o ser humano continua a ser um *zoon politicon* (a formulação de Marx é semelhante). Não é necessário um palavreado heideggeriano e antropológico para criticar o capitalismo com os seus mecanismos de concorrência. Também não é verdade que as relações pré-capitalistas fossem melhores. Em vez disso, é necessário examinar os mecanismos, as estruturas e os fenómenos sociais específicos na história do patriarcado capitalista, que se opõem a uma sociedade organizada humanamente sem instâncias fetichistas e heterónomas, mesmo que continue a haver «gente idiota» (Kurz 2006, 48 [27]). O que se entende por «alienação» em cada caso está fundamentado nas relações sociais concretas.

Nesse sentido, Kastrup escreve: «O conceito de alienação não deve ser usado isoladamente, para não se perder em aspectos individuais. Deve ser visto sempre em relação com a totalidade das relações capitalistas e, portanto, em conexão com a categoria do trabalho abstracto [...] então se revelando [...] uma análise sociocrítica ainda altamente actual para a negatividade da sociedade capitalista. Trata-se da ligação entre as experiências individuais de sofrimento e as estruturas da sociedade da valorização capitalista. A temática da alienação não permanece então centrada nos primeiros escritos de Marx, mas pode, em integração teórica com as conclusões de *O Capital* relativas às experiências individuais de sofrimento das pessoas, assumir um maior espaço de explicação prática na vida» (Kastrup 2020, 39, ênfase no original). A alienação poderia ser o que é passivamente sofrido, a reificação do exterior que se torna objecto, podendo também ser incluídas formas de pensamento e de consciência e modos de vida. O fetichismo seria aqui um termo genérico, que no entanto deveria ser entendido no sentido da crítica da dissociação-valor, tendo como pano de fundo uma totalidade sempre fragmentada. A dissociação não é aqui um conceito oposto à alienação e ao valor, mas sim o seu pressuposto, em cruzamento dialéctico. Um contexto fetichista assim concebido terá de ser radicalmente questionado *como um todo*, a fim de ultrapassar a alienação patriarcal capitalista.

Bibliografia

Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966. Trad. port.: *Dialéctica negativa*, Zahar, Rio de Janeiro, 2009.

Akin, Helen: Adornos Reflexionen über die Dialektik der Entfremdung – Überlegungen zur neuen Klassendiskussion [Reflexões de Adorno sobre a dialéctica da alienação – Considerações sobre a nova discussão das classes], in: *Work in Progress. Beiträge kritischer Wissenschaft, Doktorant*innen Jahrbuch 2020* [Work in Progress. Contribuições da ciência crítica, Anuário dos/as doutorandos/as 2020], Hamburg 2020, 37– 50.

Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1991. Trad. port.: *As origens do totalitarismo*, D. Quixote, Lisboa, 2006.

Chlada, Marvin; Höhmann, Peter; Kastrup, Wolfgang; Kellershohn, Helmut: Einleitung der Herausgeber [Introdução dos editores], in: Chlada, Marvin; Höhmann, Peter; Kastrup, Wolfgang; Kellershohn, Helmut (Hg): *Entfremdung – Identität – Utopie* [Alienação – Identidade – Utopia], Münster 2020, 5–12.

Engels, Friedrich: *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, (in: MEW 2) Berlin 1972/1845. Trad. port.: *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*

Fraser, Nancy; Jaeggi, Rahel: *Kapitalismus: Ein Gespräch über Kritische Theorie* [Capitalismo: Uma Conversa sobre Teoria Crítica], Berlin 2020.

Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns* (Bd. I/II), Frankfurt/Main 1981. Trad. port.: *Teoria da acção comunicativa*, Unesp, São Paulo, 2023.

Haubner, Tine: Auf der Suche nach Dingresonanz – Zum Verhältnis von Arbeit und Gesellschaftskritik in Hartmut Rosas kritischer Soziologie [Em Busca da Ressonância das Coisas – Sobre a Relação entre Trabalho e Crítica Social na Sociologia Crítica de Hartmut Rosa], in: Peters, Christian Helge; Schulz, Peter (Hg.): *Resonanzen und Dissonanzen – Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion* [Ressonâncias e Dissonâncias – A Teoria Crítica de Hartmut Rosa em Discussão], Bielefeld 2017, 217– 232.

Heinze, Martin; Thoma, Samuel: Soziale Freiheit und Depressivität [Liberdade social e depressão], in: Fuchs, Thomas; Iwer, Lukas; Micali, Stefano (Hg.): *Das überforderte Subjekt – Zeitdiagnosen einer beschleunigten Gesellschaft* [O Sujeito Sobrecarregado – Diagnósticos do tempo de uma Sociedade Acelerada], Berlin 2021, 344–367.

Hennig, Christoph: *Theorien der Entfremdung zur Einführung* [Introdução às teorias da alienação], Hamburg 2015.

- Hertz, Noreena: *Das Zeitalter der Einsamkeit – Über die Kraft der Verbindung in einer zerfaserten Welt* [A Era da Solidão – Sobre o Poder da Conexão num Mundo Fragmentado], Hamburg 2021.
- Honegger, Claudia: *Die Ordnung der Geschlechter – Die Wissenschaft vom Menschen und das Weib, 1750–1850* [A Ordem dos Sexos – A Ciência do Homem e a Mulher, 1750–1850], Frankfurt 1991.
- Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt 1994a. Trad. port.: *Luta pelo reconhecimento*, Edições 70, Lisboa, 2011.
- Honneth, Axel: *Desintegration – Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose* [Desintegração – Fragmentos de um diagnóstico sociológico da época], Frankfurt/Main 1994b.
- Honneth, Axel: *Verdinglichung*, Frankfurt 2005. Trad. port.: *Reificação*, Unesp, São Paulo, 2018.
- Jaeggi, Rahel: *Entfremdung – Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems* [Alienação – Sobre a actualidade de um problema sócio-filosófico], Frankfurt 2005.
- Jaeggi, Rahel: *Kritik von Lebensformen* [Críticas das formas de vida], Berlin 2014.
- Jaeggi, Rahel; Alexandra Colligs (Hg.): *Normativer Materialismus und Transformation – Ein Interview mit Rahel Jaeggi* [Materialismo Normativo e Transformação – Uma Entrevista com Rahel Jaeggi], in: Stögner, Karin; Colligs, Alexandra: *Kritische Theorie und Feminismus* [Teoria Crítica e Feminismo], Berlin 2022.
- Kastrup, Wolfgang: *Die Entfremdungskritik von Marx* [A Crítica da Alienação de Marx], in: Chlada, Marvin; Höhmann, Peter; Kellershohn, Helmut (Hg.): *Entfremdung – Identität – Utopie* [Alienação – Identidade – Utopia]; Münster 2020, 13–41.
- Kinnert, Diana: *Die neue Einsamkeit: Und wie wir sie als Gesellschaft überwinden können* [A nova solidão: e como podemos ultrapassá-la enquanto sociedade], Hamburg 2021.
- Kirchhoff, Christine: *Hass auf Vermittlung und »Lückenphobie« – Zur Aktualität der Psychoanalyse* [Ódio à mediação e “fobia de lacunas” – Sobre a actualidade da psicanálise], in: *Phase 2* Nr. 41, 2011, auf phase-zwei.org.
- Kirchhoff, Christine: *Erfahrung trifft auf Resonanz. Ein Kommentar zu Hartmut Rosas Resonanztheorie aus der Perspektive der kritischen Theorie Adornos* [A experiência encontra a ressonância. Um comentário à teoria da ressonância de Hartmut Rosa na perspectiva da teoria crítica de Adorno], in: Peters, Christian Helge; Schulz Peter (Hg.): *Resonanzen und Dissonanzen – Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion* [Ressonâncias e Dissonâncias – A Teoria Crítica de Hartmut Rosa em Discussão], Bielefeld 2017.
- Kurz, Robert: *Subjektlose Herrschaft – Zur Aufhebung einer verkürzten Gesellschaftskritik*, in: *Krisis – Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft* Nr. 13, Bad Honnef 1993, 17–94. Trad. port.: *Dominação sem sujeito. Sobre a superação de uma crítica social redutora*, online: <http://www.obeco-online.org/rkurz86.htm>
- Kurz, Robert: *Marx lesen*, Frankfurt 2006. Trad. port.: *Ler Marx*, online: http://obeco-online.org/ler_marx.pdf
- Kurz, Robert: *Grau ist des Lebens goldener Baum und grün die Theorie. Das Praxis-Problem als Evergreen verkürzter Kapitalismuskritik und die Geschichte der Linken*, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 4, Bad Honnef 2007, 15–106. Trad. port.: *Cinzenta é a árvore dourada da vida e verde é a teoria. O problema da práxis como evergreen de uma crítica truncada do capitalismo e a história das esquerdas*, online: <http://www.obeco-online.org/rkurz288.htm>
- Kurz, Robert: *Geld ohne Wert – Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 2012. Trad. port.: *Dinheiro sem valor*, Antígona, Lisboa, 2014.
- Lukács, Georg: *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats* [A Reificação e a Consciência do Proletariado], in: *Geschichte und Klassenbewußtsein* [História e Consciência de Classe], Amsterdam 1967/1923, 94–228. Trad. port.: *História e Consciência de Classe*, Martins

Fontes, São Paulo, 2019.

Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, (in: MEW 40), Berlin 1962/1844. Trad. port.: *Manuscritos econômico-filosóficos*

Marx, Karl: *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie I*, (MEW 23), Berlin 1965a/1890. Trad. port.: *O capital – Crítica da economia política, livro I*

Marx, Karl: *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie III*, (MEW 25), Berlin 1965b/1894. Trad. port.: *O capital – Crítica da economia política, livro III*

Marx, Karl: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, (MEW 42), Berlin 1967/1953. Trad. port.: *Grundrisse: Manuscritos Economicos de 1857-1858 – Esboços da Crítica da Economia Política*, Boitempo, São Paulo, 2011.

Meißner, Hanna: Ein anderes Subjekt ist möglich – Kritische Soziologie und der Blick an den Grenzen [Outro sujeito é possível – A sociologia crítica e o olhar sobre os limites], in: Peters, Christian Helge; Schulz, Peter (Hg.) *Resonanzen und Dissonanzen – Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion* [Ressonâncias e Dissonâncias – A Teoria Crítica de Hartmut Rosa em Discussão], Bielefeld 2017, 145–158

Meyer, Thomas: Alternativen zum Kapitalismus – im Check: Postwachstumsbewegung, Commons und die Frage nach der gesellschaftlichen Synthesis, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 18, Springe 2021, 141–189. Trad. port.: Alternativas ao capitalismo – Em teste: Movimento pós-crescimento, *commons* e a questão da "síntese social", online: http://www.obeco-online.org/thomas_meyer24.htm

Meyer, Thomas: Alternativen zum Kapitalismus – im Check: Ökosozialismus, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 19, Springe 2022, 15–66. Trad. port.: Alternativas ao capitalismo. Em teste: Ecosocialismo, online: http://www.obeco-online.org/thomas_meyer27.htm

Müller, Marwin: Neuere Entfremdungstheorien. Kritische Bemerkungen zu den Theorien von Rahel Jaeggi und Hartmut Rosa [Novas teorias da alienação. Notas críticas sobre as teorias de Rahel Jaeggi e Hartmut Rosa], in: Chlada, Marwin; Höhmann, Peter; Kastrup, Wolfgang; Kellershohn, Helmut (Hg.): *Entfremdung – Identität – Utopie* [Alienação – Identidade – Utopia], Münster 2020, 42–62.

Ortlieb, Claus Peter: Ein Widerspruch von Stoff und Form. Zur Bedeutung der Produktion des relativen Mehrwerts für die finale Krisendynamik, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 6, Bad Honnef 2009, 23–54. Trad. port.: Uma contradição entre matéria e forma. Sobre a importância da produção de mais-valia relativa para a dinâmica de crise final, online: <https://o-beco-pt.blogspot.com/2010/06/claus-peter-ortlieb-uma-contradicao.html>

Peter, Christian Helge; Schulz, Peter (Hg.): *Resonanzen und Dissonanzen – Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion* [Ressonâncias e Dissonâncias – A Teoria Crítica de Hartmut Rosa em Discussão], Bielefeld 2017.

Radkau, Joachim: *Das Zeitalter der Nervosität – Deutschland zwischen Bismarck und Hitler* [A Era do Nervosismo – A Alemanha entre Bismarck e Hitler], München 2000.

Reckwitz, Andreas/Rosa, Hartmut: *Spätmoderne in der Krise – Was leistet die Gesellschaftstheorie?* [Crise da modernidade tardia – O que pode a teoria social alcançar?], Berlin 2021.

Rosa, Hartmut: Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik [Crítica das relações contemporâneas. Aceleração e alienação como conceitos-chave da crítica social], in: Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo (Hg.): *Was ist Kritik?* [O que é a crítica?], Frankfurt/Main 2009, 33–55.

Rosa, Hartmut: *Beschleunigung und Entfremdung* [Aceleração e alienação], Berlin 2013.

Rosa, Hartmut: Für eine affirmative Revolution. Eine Antwort auf meine Kritiker_innen [Por uma revolução afirmativa. Uma resposta aos meus críticos], in: Peters, Christian Helge; Schulz, Peter

(Hg.): *Resonanzen und Dissonanzen – Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion* [Ressonâncias e Dissonâncias – A Teoria Crítica de Hartmut Rosa em Discussão], Bielefeld 2017, 311–329.

Rosa, Hartmut: *Demokratie und Gemeinwohl: Versuch einer resonanztheoretischen Neubestimmung* [Democracia e bem comum: uma tentativa de redefinição com a teoria da ressonância], in: Ketterer, Hanna; Becker, Karina (Hg.): *Was stimmt nicht in der Demokratie* [O que não está certo na democracia], Berlin 2019, 160–188.

Rosa, Hartmut: *Resonanz – Eine Soziologie der Weltbeziehung* [Ressonância. Uma sociologia da relação com o mundo], Berlin 2021.

Schauer, Alexandra: *Mensch ohne Welt – Eine Soziologie spätmoderner Vergesellschaftung* [O ser humano sem mundo. Uma sociologia da socialização moderna tardia], Berlin 2023.

Scheich, Elvira: *Naturbeherrschung und Weiblichkeit: Denkformen und Phantasmen der modernen Naturwissenschaften* [Dominação da natureza e feminilidade. Formas de pensamento e fantasmas nas ciências da natureza na Idade Moderna], Pfaffenweiler 1993.

Scholz, Roswitha: *Gesellschaftliche Form und konkrete Totalität*, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 6, Bad Honnef 2009, 55–100. Trad. port.: Forma social e totalidade concreta, online: http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz12.htm

Scholz, Roswitha: *Das Geschlecht des Kapitalismus – Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats*, Bad Honnef 2011. Trad. port.: *O sexo do capitalismo. Teorias feministas e a metamorfose pós-moderna do patriarcado*, Elefante, São Paulo, 2025.

Späth, Daniel: *Entfremdungstheorie und Spätpostmoderne. Der »Alp der Geschlechter« und seine untote Wiederkehr in Zeiten gesellschaftlichen Verfalls*, 2017, auf fractura.online. Trad. port.: Teoria da alienação e pós-modernidade tardia. O "pesadelo das gerações" e o seu regresso zombie em tempos de desintegração social, online: http://www.obeco-online.org/daniel_spath7.htm

Stögner, Karin; Colligs, Alexandra (Hg.): *Kritische Theorie und Feminismus* [Teoria Crítica e Feminismo], Berlin 2022.

Thürmer-Rohr, Christina: *Vagabundinnen – Feministische Essays* [Vagabundas. Ensaios feministas], Berlin 1987.

Wissen, Leni: *Die sozialpsychische Matrix des bürgerlichen Subjekts in der Krise*, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 14, Bad Honnef 2017, 29–49. Trad. port.: A matriz psicossocial do sujeito burguês na crise. Uma leitura da psicanálise de Freud do ponto de vista da crítica da dissociação-valor, online: http://www.obeco-online.org/leni_wissen.htm

Original “Entfremdung heute. Eine Kritik der Entfremdungs-Konzeptionen von Rahel Jaeggi und Hartmut Rosa aus wert-enspaltungskritischer Sicht” in: revista *exit!* n° 21, Abril de 2024, pag. 120-136. Tradução de Boaventura Antunes (09/2025)

<http://www.obeco-online.org/>

<http://www.exit-online.org/>