

O social, o político e as necessidades: Interfaces entre Hannah Arendt e Nancy Fraser

The social, the political and the needs: Interfaces between Hannah Arendt and Nancy Fraser

Enrico Bueno

enricobuenodasilva@gmail.com
(Instituto Federal de Goiás, Goiás, Brasil)

Resumo: O artigo visa identificar as contribuições de Nancy Fraser para repensar e qualificar a crítica de Hannah Arendt à instrumentalização do político pelo social na modernidade - com ênfase nas diferentes compreensões que as filósofas propõem para as necessidades. Identificando inicialmente que o problema das necessidades na política se refere a um aspecto dilemático no pensamento de Arendt, o artigo encaminha um contraste com a teorização de Fraser a respeito do mesmo tema. Por fim, discute-se as convergências e divergências entre as autoras, bem como os potenciais de crítica à política moderna que podem emergir a partir dessa interlocução.

Palavras-chave: necessidades; modernidade; filosofia política; Hannah Arendt; Nancy Fraser.

Abstract: The article aims to identify Nancy Fraser's contributions to rethink and qualify Hannah Arendt's critique of the instrumentalization of the political by the social in modernity - emphasizing the different understandings that the authors propose for needs. Initially identifying that the problem of needs in politics refers to a dilemmatic aspect in Arendt's thought, the text addresses a contrast between Arendt's and Fraser's theories on the same subject. Finally, it weaves conclusions about the convergences and divergences between the authors, as well as their potentials for criticism of modern politics that can emerge from this interlocution.

Keywords: needs; modernity; political philosophy; Hannah Arendt; Nancy Fraser.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i3p.13-30>

Ao contrário daqueles que se apropriaram posteriormente de seu conceito de totalitarismo para suprimir a crítica ao que chamavam de “mundo livre” no contexto da Guerra Fria, Arendt também escavou o que podemos chamar de cristais proto ou quase-totalitários nas “sociedades de massa” democráticas dos anos de 1950: o eclipse da política pela “gestão do social” e a colonização do espaço público por técnicas científicas de manipulação da opinião e administração das populações.

Nancy Fraser (2009, p. 131)

Este artigo propõe uma discussão entre as abordagens de Hannah Arendt e Nancy Fraser para o tema das necessidades, tendo em vista sua relação com a política e o domínio público.¹ Considerando que se trata de filósofas cujos argumentos estão separados por algumas décadas e se inscrevem em contextos sociais e intelectuais distintos, não se pretende simplesmente comparar os méritos de cada qual para o tema; antes, o objetivo é refletir em que medida Fraser pode ter ou não encontrado uma saída para o dilema de Hannah Arendt quanto ao tratamento político das necessidades - entendidas na modernidade enquanto elemento da “questão social”.²

O tema das necessidades encerra um dos pontos mais discutidos na obra de Arendt. Com efeito, em trabalhos como *A condição humana* (1958) e *Sobre a revolução* (1963), a filósofa construiu alicerces para uma crítica inovadora às sociedades contemporâneas: não apenas aos regimes totalitários, mas também à desfiguração do político e ao definhamento do domínio público nas chamadas democracias liberais. Por trás dessas críticas, encontra-se a constatação de que, ao mobilizar a necessidade como força política e reduzir o político à gestão do “social”, a modernidade embotou o aparecer público da pluralidade e da ação espontânea na construção de resoluções conjuntas de questões próprias à vida comum.

Fraser, que partilha de preocupação similar quanto à precariedade democrática subjacente à gestão das necessidades, constrói um caminho bastante distinto para lidar com o problema - tanto na construção conceitual quanto nas formulações normativas. Focalizando-se sobre a decadência do capitalismo de bem-estar social, Fraser propõe uma crítica da unilateralidade discursiva que permeia as políticas de satisfação das necessidades. Sem deixar de considerar a necessidade uma questão política, recusa seu tratamento enquanto assunto puramente administrativo.

Na persecução dos objetivos deste artigo, serão mobilizados prioritariamente os dois livros mencionados da filósofa alemã, além de alguns outros textos seus. Da parte de Fraser, o *corpus* é composto pelos escritos publicados entre os finais da década de 1980 e início de 1990. Com maior ênfase, serão tratados artigos da coletânea *Unruly Practices*, de 1989, e o texto “Rethinking the public sphere”, de 1990. Após uma apresentação inicial das contribuições de cada uma das filósofas, será feito um balanço das convergências e divergências entre suas abordagens sobre o tema das necessidades e, por fim, se buscará um esboço de resposta à indagação proposta - a saber, se a formulação de Fraser pode oferecer um contributo de relevo para repensar a crítica de Arendt à redução do “político” ao “social”.

1 Agradeço a Nádia Junqueira Ribeiro pelas contribuições a este trabalho.

2 Cumpre ressaltar que, em suas publicações em língua inglesa, Arendt trabalha com o termo *necessity*, enquanto Fraser utiliza a palavra *need*. Embora possam ser sinônimos na maioria dos casos, *necessity* costuma denotar maior urgência e imprescindibilidade, enquanto *need* possui denotação mais abrangente, mas que inclui aquilo que se designa como *necessity*. Assim, a discussão que se seguirá sobre a “política de interpretação das necessidades” (*politics of need interpretation*) na obra de Fraser contempla a extensão daquilo que Arendt denomina *necessity* - de modo que essa sutil diferença terminológica não afeta o cerne do argumento do artigo.

Hannah Arendt: contra a redução do político ao social

É impossível tratar da relação entre o social e o político em Arendt sem fazer menção ao referencial grego que a filósofa toma para propor essa diferenciação. Em *A condição humana*, a filósofa recorre tanto à dinâmica funcional da *pólis* quanto à filosofia aristotélica para pensar as condições sócio-organizacionais do exercício efetivo da liberdade, em uma comunidade na qual a pluralidade da ação e do discurso permearia a construção da vida comum no domínio público.

Conforme nos apresenta Arendt, entre os gregos havia uma diferenciação bem estabelecida entre duas formas de comunidade: a família (*oikos*) e a vida pública (*pólis*). O lar familiar era o espaço da superação da necessidade, o espaço econômico propriamente dito. A *polis* era o domínio da liberdade, o espaço político da construção coletiva do mundo; o espaço onde, segundo Aristóteles, podiam se fazer presentes duas atividades humanas fundamentais - a ação (*práxis*) e o discurso (*léxis*) - que prescindem do intermédio necessário da matéria (resultante do trabalho e da obra).³ Contudo, a própria restrição da democracia grega (na qual as atividades superiores da *pólis* eram limitadas aos homens adultos, livres e proprietários) revela que a possibilidade do exercício da liberdade requeria a negação da mesma para uma grande maioria das pessoas (mulheres e escravos), confinadas no ambiente doméstico:

O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *pólis*, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força e a violência são justificadas nesta última esfera por serem os únicos meios de vencer a necessidade - governando escravos, por exemplo - e tornar-se livre. Uma vez que todos os seres humanos são sujeitos à necessidade, têm o direito de empregar a violência contra os outros; a violência é o ato pré-político de liberar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade no mundo (Arendt, 2020, pp. 37-38).

Chama atenção que a sociedade grega recusa um tratamento político da necessidade, relegando-a a um momento pré-político: a superação da necessidade não é tomada como uma finalidade, e muito menos a finalidade, da atividade política. Dito de outro modo: a atividade política não poderia admitir uma instrumentalização pela necessidade, sob o risco de sacrificar a construção plural do mundo comum pelo

³ Ação, trabalho e obra são três conceitos basilares da autora para designar a *vita activa* do homem. O *trabalho* (*labor*) corresponde ao processo biológico do corpo humano, é a atividade que garante a subsistência da vida física e se dedica à produção de bens consumíveis para tal. A *obra* (*work*) corresponde à não-naturalidade da existência, mediante a qual o homem constrói um mundo artificial pela produção de objetos duráveis, capazes de subsistir à sua permanência na Terra. A *ação*, por sua vez, é a atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem mediação da matéria; corresponde à pluralidade humana, na qual os homens expressam aquilo que os fazem diferentes uns dos outros (cf. Arendt, 2020, pp. 9-11).

exercício da liberdade.

Não se trata, porém, de supor que a filósofa propõe uma reconstrução de um modelo tão restrito de democracia, tampouco que esteja disposta a justificar a violenta exploração contra determinados grupos humanos em nome da resolução pré-política das necessidades. Pelo contrário: ao discutir a Revolução Americana, Arendt reconhece que a aparente ausência da “questão social” nos Estados Unidos era “totalmente ilusória, pois a miséria sórdida e degradante estava ubiquamente presente sob a forma da escravidão e do trabalho escravo” (Arendt, 2011, p. 106). A escravidão, instituição incompatível com a instauração da liberdade, era o “crime primordial sobre o qual se fundava a sociedade americana” (idem, p. 107), ainda que não fosse então encarada como parte da questão social. Assim, se Arendt se utiliza da experiência grega, ela o faz não na busca por um modelo ou padrão de comunidade política, mas como um contraexemplo à modernidade para refletir acerca das condições de um exercício positivo da liberdade. Se esta exige uma superação pré-política da necessidade, Arendt irá propor que essa superação se dê por meios técnicos, pois, segundo ela, estes seriam politicamente neutros e não violentos.

É preciso enfatizar que, para a filósofa, o problema da redução do político ao social é um problema propriamente *moderno*. É a modernidade que faz emergir a esfera do *social*, um espaço entre o público e o privado, embaçando as antigas linhas que separavam a satisfação das necessidades do trato comum da coisa pública; é na modernidade que o trabalho é alçado ao domínio público e se faz atividade mais fundamental da vida das pessoas; é na modernidade que se constitui a nação como ampliação da família, confundindo nela a *oikos* e a *pólis*; é na modernidade, enfim, que a burocracia se consolida como “forma mais social de governo” (Arendt, 2020, p. 49): o governo de ninguém, a política sem sujeitos, sem *pluralidade* e sem *ação*. A ascensão moderna do “social”, que funcionaliza a atividade política, culmina assim no *deslocamento da ação pelo comportamento* como principal forma da relação humana (cf. idem, pp. 49-50).

Em *Sobre a revolução*, a crítica da rendição da liberdade à necessidade encontra um acabamento mais desenvolvido. O capítulo que trata do papel da questão social nas revoluções modernas, em especial, traz posições bastante controversas. Por exemplo, ao acusar que o fracasso da Revolução Francesa se deveu à sua canalização pelo problema do sofrimento e das necessidades dos miseráveis, Arendt se submete a acusações de elitismo (por supostamente rejeitar a imersão dos pobres no campo político) ou indiferença quanto às urgências materiais das massas. Nessa leitura, o teor do livro pode ser entendido como uma radicalização da crítica anteriormente formulada em *A condição humana* acerca dos problemas da necessidade na política.

Contudo, o problema pode ser interpretado de modo mais nuançado. Pode-

se identificar no texto uma problematização sobre como a noção rousseauiana de “vontade geral” configurou uma compreensão da nação como “um só corpo movimentado por uma só vontade”, um “uno policéfalo” que suprime a pluralidade e não abre espaço para um domínio público vivo e ativo, espaço da ação espontânea, da divergência, do conflito, enfim, da construção plural da vida comum (cf. Arendt, 2011, pp. 113-115). Ou, ainda, pode-se identificar não tanto uma rejeição ao problema concreto da pobreza, mas uma interpretação sobre como o sofrimento dos pobres foi articulado politicamente por lideranças que se propunham a falar em seu nome e apelar à compaixão para com os sofredores, enquanto mantiveram intacta a distância entre governantes e governados e seguiram restringindo a liberdade efetiva a uma minoria (cf. idem, pp. 110-112). Pode-se, ademais, ler mais amplamente o argumento como um alerta quanto à insuficiência da *libertação* da necessidade enquanto pressuposto da *liberdade*, tendo em vista sua crítica aos limites do pensamento marxiano e da Revolução Russa (cf. idem, pp. 95-99): o exercício efetivo da liberdade requer mais do que a supressão dos empecilhos materiais à plena atividade metabólica dos corpos; envolve também esforços institucionais para uma configuração política propícia à *participação* e a formação de uma cultura política ativa e participativa, diametralmente oposta àquilo que se tem chamado de “cultura de massas”.

Assim, a crítica da autora se dirige à construção de uma sociedade orientada centralmente pelas urgências de “homens sob o ditame absoluto de seus corpos e suas necessidades” (idem, p. 93), incapaz de conduzir a uma ordem sociopolítica que instaure condições para um exercício efetivo da liberdade. Não se trata, porém, de subestimar o problema da pobreza ou adotar uma visão acrítica do capitalismo: quanto a este último aspecto, não se pode deixar de notar a reiterada crítica de Arendt ao modo capitalista de acúmulo de riqueza, inaugurado por um violento processo de expropriação de grandes massas populacionais (cf. Arendt, 2020, p. 75-79). Tampouco se deve ignorar o elogio que a filósofa faz às tentativas, rapidamente interrompidas, de instaurar espaços públicos democráticos de participação popular em países socialistas, como os soviéticos na Rússia e os conselhos na Tchecoslováquia (cf. Arendt, 2013, p. 186-187). Antes, o que está no cerne da questão - da Revolução Francesa ao socialismo e ao capitalismo social do século XX - é o *problema da necessidade como força política*, tendo em vista que “a libertação da necessidade, devido à sua urgência, sempre predomina sobre a construção da liberdade” (Arendt, 2018, p. 50).

Deve-se ter em vista que, na teorização de Arendt, o conceito de necessidade aparece vinculado ao próprio movimento biológico vital. É, nesse sentido, um conceito que recorre à natureza metabólica do ser humano, sua subsistência. Por isso, a redução da política ao problema da necessidade se vincula à ascensão ao domínio público do *animal laborans*, o ser humano em sua atividade estrita ao mundo

do *trabalho*; não do *homo faber*, em sua construção do mundo material perene pela *obra*, e muito menos do homem em sua livre atividade da ação e discurso. Conceituando desse modo, Arendt compreende que a necessidade orienta a atividade humana não à abertura para a pluralidade, o que é próprio da atividade política, mas para a introspecção (cf. Arendt, 2011, p. 92).

O paradoxo encontrado pela autora indica que a mesma sociedade que se propunha superar o problema da necessidade se encaminhou para uma “sociedade de trabalhadores”, na qual a mais alta atividade é o trabalho; trata-se daquilo que Arendt (2020) chama de “vitória do *animal laborans*”. Nas sociedades capitalistas de bem-estar, particularmente, essa vitória se expressa pelo fato de o ciclo crescente de *consumo* afetar a própria durabilidade do produto da obra: se antes a obra consistia na produção de um mundo material durável através de *objetos de uso* perenes, hoje ela se absorve cada vez mais pelo trabalho; seus produtos também têm se apresentado, cada vez mais, como *bens de consumo*. Em outras palavras: há um *arrastamento da obra (work) para o ciclo interminável do trabalho (labor)*. Isso significa um homem ainda mais enredado na dinâmica metabólica da necessidade e, portanto, conduzido mais à pura introspecção e menos à pluralidade do mundo comum. Significa, principalmente, o trabalho colocado como cerne da produtividade da sociedade (produtividade esta que gera capital e acúmulo de capital nas sociedades capitalista). Para sintetizar o paradoxo: a pretensão de libertação da necessidade conduziu a uma sociabilidade ainda mais presa ao ciclo da necessidade, na qual a atividade humana se reduz ainda mais ao trabalho.

A pergunta que se coloca a partir do arcabouço conceitual e argumentativo de Arendt - haja vista que a filósofa não desenvolve a contento a argumentação a favor do uso dos meios técnicos - é: como se poderia lidar concretamente com o problema da necessidade e da pobreza? Em *Sobre a revolução*, a autora ensaia uma resposta desde as primeiras páginas, ao fazer o elogio da fórmula enunciada por Lênin no contexto revolucionário russo: “eletrificação + soviets”. Na leitura de Arendt, Lênin teria indicado que a tecnologia seria a via de “libertação da calamidade da pobreza”, enquanto “o surgimento da liberdade se daria por meio de uma nova forma de governo, os soviets” (idem, p. 100). Essa saída, que apostava nas potencialidades de novas instituições para a liberdade, foi rapidamente abandonada em favor de um modo de governo no qual a máquina partidária se tornou onipotente. Com o sacrifício dos soviets, diz Arendt, Lênin abdicou da liberdade e da pluralidade, revelando um raciocínio bastante próximo dos “trágicos fracassos da tradição revolucionária francesa” (idem, p. 101). O argumento prossegue, com considerações acerca do papel da “compaixão aos sofredores” para as revoluções, até alcançar uma das proposições mais contundentes de Arendt sobre o tema: “nada pode ser mais obsoleto do que tentar libertar a humanidade da pobreza utilizando meios políticos; nada seria mais

inútil e mais perigoso” (idem, p. 157).

Na palestra “Revolução e liberdade”, a filósofa enuncia o mesmo entendimento, com cores ainda mais fortes. Afirma que o registro das revoluções passadas mostra “que qualquer tentativa de solucionar a questão social por meios políticos leva ao terror, e que é o terror que condena as revoluções à ruína” (Arendt, 2018, p. 50). Na sequência, afirma ter esperança de que “os avanços das ciências naturais e de suas tecnologias abrirão, em um futuro não muito distante, possibilidades para lidar com esses problemas econômicos em termos técnicos e científicos, além de quaisquer considerações políticas” (idem, pp. 50-51). Colocações como essas conduzem à conclusão de que a posição de Arendt é inequívoca, e que tamanha incisividade não poderia ser simplesmente explicada pelo caráter antitético de seus textos.

Todavia, há no mínimo duas ressalvas a essa aparência: a primeira é que as sociedades capitalistas de bem-estar também articularam um encaminhamento político da questão social, mas que prescindiu do terror propriamente dito. Arendt está evidentemente familiarizada com isso, visto que atribui outra ordem de problemas a esse tipo de “solução”, o que revela que ela tem ciência de que o “terror” (nos moldes revolucionários) não é sempre consequência necessária da politização das necessidades. A segunda ressalva é que a própria Arendt, em outras ocasiões, admite que o tratamento das necessidades tem uma face irredutivelmente política que não pode ser dispensada do debate público. É o caso, por exemplo, da posição que adota no chamado “debate de Toronto”, ocorrido em 1972:

Há coisas em que a medida correta pode ser calculada. Estas coisas podem de fato ser administradas e, desse modo, não estão sujeitas ao debate público. O debate público pode lidar apenas com coisas que - se quisermos formular negativamente - não podemos calcular com exatidão (...). Consideremos o problema da moradia. O problema social é certamente uma moradia adequada, mas a questão sobre se esta moradia adequada significa integração ou não é certamente uma questão política. Em cada uma destas questões há uma dupla face, e uma destas faces não deve estar sujeita a discussão. Não deveria haver qualquer debate sobre a questão acerca de se todos devem ter uma moradia decente (...). A questão política é que estas pessoas adoram a região em que vivem e não querem se mudar, mesmo que seja dado mais um banheiro a elas. Esta é de fato uma questão plenamente discutível e um assunto público que deve ser decidido publicamente e não de cima. Mas se é uma questão de quantos metros quadrados cada ser humano precisa para ser capaz de respirar e levar uma vida decente, isto é realmente algo que podemos calcular (Arendt, 2010, pp. 139-141).

Com esse tipo de colocação, Arendt volta a pôr em aberto o problema do tratamento político da necessidade. Ao admitir que esta envolve uma face inevitavelmente política, a qual precisa de algum modo se articular com a “face calculável” passível de solução tecnológica, a autora abre espaço para se lançarem novas luzes à discussão. Essa posição, associada à sua crítica à ideia dos revolucionários franceses e russos de que “um povo incompetente num país atrasado não conseguiria

vencer a pobreza em condições de liberdade política” (Arendt, 2011, p. 100), ajuda a relativizar a hipótese de que Arendt recusa *em absoluto* a discussão política sobre a pobreza.

Assim, o desenvolvimento meandroso da articulação entre necessidade e política na obra de Arendt pode indicar que o problema se trata de um *dilema*, uma discussão com resolução não definitiva, mas que revela uma preocupação legítima e original com uma dimensão alarmante das sociedades presentes, pouco discutida pelos teóricos de seu tempo. A própria Arendt, no mesmo debate, chega a reconhecer suas incertezas sobre a questão e indicar que os assuntos “dignos de serem discutidos em público” não podem ser simplesmente presumidos de acordo com uma teorização universal, mas podem se diferenciar amplamente conforme cada período determinado (cf. Arendt, 2010, pp. 138-139).

Resta, então, indagar se pode haver saída para esse dilema. Conforme se argumenta na próxima seção, acredito que a filosofia política de Nancy Fraser, pode auxiliar nesse debate. Particularmente, a heterogênea influência exercida por Jürgen Habermas, Michel Foucault e Antonio Gramsci sobre sua produção pode ser altamente contributiva para uma análise a respeito da construção do discurso hegemônico das necessidades no debate público, bem como acerca das assimetrias de poder que a permeiam.

Nancy Fraser: a política de interpretação das necessidades

Assim como Arendt, Nancy Fraser se dedica à discussão sobre o social e o político em uma série de escritos, construindo uma conceitualização bastante peculiar a respeito das necessidades e das políticas sociais. No lugar de simplesmente corroborar o modo vigente de proteção social - centralizada pela burocracia estatal e reduzida a uma visão distributiva - Fraser propõe discutir a *interpretação das necessidades*. Uma discussão que reivindica a herança da Teoria Crítica, mas coloca o elemento político em primeiro plano. Isso fica patente na introdução a *Unruly Practices* (1989), na qual recorre a uma definição marxiana de filosofia crítica enquanto “a autoelucidação das lutas e desejos de uma época” (Marx, 2010, p. 73). Segundo ela, a proposição de Marx

integra três ideias sobre a relação entre Teoria Crítica e prática política: primeiramente, valoriza as lutas conjunturais, historicamente específicas, como constitutivas da agenda da Teoria Crítica; em segundo lugar, coloca os movimentos sociais como sujeitos da crítica; e, em terceiro lugar, implica que é na prática política que teorias críticas encontram seu teste final de viabilidade (Fraser, 1989, p. 2, trad. minha).

Com base nesse entendimento, a filósofa intitula seu posicionamento de

“feminista-socialista” ao tratar de determinadas questões contemporâneas das lutas sociais e acaba por propor uma importante discussão a respeito das *necessidades* nas sociedades de capitalismo tardio. Embora esta seja uma discussão também cara a Arendt, e ainda que se pese que Fraser reconheça a referência de Arendt no tema, não é com a autora alemã que Fraser trava prioritariamente seu diálogo. Nesse momento de sua produção, nota-se principalmente uma interlocução com Jürgen Habermas, a partir da qual Fraser forma uma primeira crítica às concepções estritamente distributivas para as necessidades sociais.

Por um lado, Fraser se aproxima de Habermas na medida em que rejeita aquilo que mais tarde chamaria de “teoria monológica da justiça” (Fraser, 2009, p. 27), recusando formulações que estabeleçam a partir da Filosofia, das ciências ou da burocracia estatal - seja por argumentos biológicos, metafísicos, morais ou sociológicos -, quais são as “verdadeiras” necessidades dos grupos e classes desfavorecidos pela hierarquia social. Por outro lado, mantém uma distância crítica em relação ao filósofo da ação comunicativa na medida em que considera seu procedimentalismo insuficiente, pois ignoraria os obstáculos que impedem a participação dos diversos atores sociais em condições de igualdade no debate público. Ao mesmo tempo, trata das disparidades de participação na esfera pública não apenas com referência à desigualdade material, mas também levando em conta as formas de dominação e opressão irreduzíveis à exploração do trabalho ou ao problema da distribuição de bens e serviços. Assim, com essa tripla crítica - ao *monologismo*, ao *procedimentalismo* e ao *distributivismo* -, a autora começa a delinear os caracteres principais de sua teoria da justiça tardia.⁴

Propositivamente, Fraser (1989) desenvolve um modelo crítico para as “políticas de interpretação das necessidades”, almejando colocar em questão o caráter contencioso que permeia os discursos sobre a necessidade no capitalismo tardio. Ao historicizar a necessidade e tratá-la enquanto palavra-chave própria de uma época e lugar, a filósofa trabalha para identificar os tipos de discurso social que se opõem nas dinâmicas de definição de uma necessidade enquanto demanda política legítima, bem como nos processos de construção dos meios autorizados para sua satisfação. Demonstrando que esses momentos envolvem atores da sociedade civil, grupos de interesse, especialistas dos variados campos científicos e organizações políticas, seu modelo busca demonstrar as mediações pelas quais determinados sujeitos são impedidos de uma justa participação nas interações públicas que definem o conteúdo e a forma das políticas. Especificamente, propõe: compreender como o discurso da necessidade é construído, interpretado e significado por agentes diversos, inclusive

⁴ A teoria da justiça de Fraser, que não cabe aprofundar nesse texto, é desenvolvida principalmente no debate com Axel Honneth (Fraser & Honneth, 2003) e na coletânea *Scales of Justice* (Fraser, 2009).

pelas instituições oficiais responsáveis pelas políticas de satisfação; mostrar como grupos distintos e diversos constroem discursos visando politizar ou despolitizar uma necessidade assim definida; tratar de como as assimetrias de poder entre os atores atravessam os discursos, explicando como algumas definições e interpretações das necessidades são tidas como oficiais e legítimas em detrimento de outras.

Fraser aponta que os estudiosos do tema tendem a entender as reivindicações sob a seguinte estrutura: *a* necessita de *x* para poder *y*; assim, por exemplo, diriam que *desabrigados* necessitam de *moradia* para poder *viver*. A autora indica quatro principais problemas nas teorias que se sustentam sobre esta fórmula: 1) a interpretação das necessidades é tomada como estabelecida e não-problemática, supondo que o objeto de disputa são apenas os benefícios e obstruindo a dimensão interpretativa das políticas; 2) os agentes que interpretam as necessidades (suas concepções de mundo e interesses) não importam a estas teorias, as quais não discutem as dificuldades em se estabelecer definições dominantes para as necessidades; 3) tais teorias supõem que “as formas socialmente autorizadas e disponíveis de discurso público para interpretar as necessidades das pessoas são adequadas e justas” (Fraser, 1989, p. 164), não questionando se elas favorecem autointerpretações dos grupos dominantes; negligenciam, assim, o fato de que os próprios meios discursivos são passíveis de questionamento; 4) deixam de problematizar a lógica institucional e social do processo interpretativo e ignoram, com isso, as instituições que desenvolvem as interpretações dominantes e como elas se relacionam com seus interlocutores.

Curiosamente, o exemplo utilizado por Fraser é o mesmo de Arendt: o problema da moradia. Quanto a isso, a filósofa enumera uma grande variedade de questões que envolvem a significação da necessidade: de que necessitam os que não têm residência? Deve-se propiciar albergues temporários ou casas permanentes? Deve-se subsidiar aluguéis, oferecer moradia permanente, alocar o atendido em alguma política de geração de emprego? Onde se localizariam essas novas moradias? Até onde vai a liberdade e participação dos beneficiados nesses tipos de decisões? Deve-se exigir deles o envolvimento em políticas de capacitação profissional e educação formal? As perguntas poderiam se multiplicar. Importa visualizar que a definição de uma necessidade abrange complexas visões de mundo acerca de identidades, desejos e projetos, com reivindicações específicas que se vinculam em cadeias de relações.

Ao falar em “políticas de interpretação das necessidades”, Fraser se refere a essa *ampla e disputada rede de relações condicionadas* que perpassa os discursos públicos sobre o tema. A autora assume, assim, a complexidade de todo processo de formulação, interpretação e satisfação de uma necessidade, em que agentes diversos emitem discursos controvertidos na esfera pública, buscando afirmar e consolidar seu entendimento. Dessa forma, sua perspectiva quer colocar em questão o discurso hegemônico sobre as necessidades, lançando olhar ao contradiscurso opositor,

veiculado no que ela chama de contrapúblicos subalternos. Para Fraser, “o tema das necessidades funciona como um meio para realizar e debater as reivindicações políticas; é um jargão pelo qual se dá o conflito político e através do qual as desigualdades são simbolicamente elaboradas e disputadas” (idem, pp. 161-162).

Dotando essa teorização de caráter normativo, Fraser mobiliza a noção gramsciana de hegemonia (cf. Fraser, 1990b, p. 95) - discutindo de que maneiras a cultura e o discurso são constitutivos da dominação política e da reprodução social da subordinação - e apresenta o conceito de *meios socioculturais de interpretação e comunicação* (MIC) para se referir ao “conjunto específico, cultural e histórico, de recursos discursivos disponíveis aos membros de uma dada coletividade social em reivindicação contra uma outra” (Fraser, 1989, p. 164). Exemplos de tais meios são as formas de expressão aceitáveis para a reivindicação, paradigmas argumentativos, convenções narrativas disponíveis e dimensões gestuais da fala. Dialogando com teóricos sociais dos mais diversos - de Gramsci a Habermas, passando por Foucault e Bourdieu -, a autora demonstra que os MIC hegemônicos tendem a favorecer o discurso político e as autodefinições próprias dos grupos dominantes na estrutura social, de modo que as coletividades subalternas se encontram, de saída, prejudicadas na disputa política que tange às suas próprias necessidades. Nesse ponto residiria uma das principais fragilidades de uma ideia de justiça social subjacente ao “capitalismo social” do século XX e suas políticas sociais:

...em sociedades sexistas, racistas e classistas, mulheres, negros, pobres e outros grupos dominados estariam em posição de desvantagem no que diz respeito aos meios socioculturais de interpretação e comunicação. Eles estariam estruturalmente impedidos de *participarem como um par* com membros dos grupos dominantes em processos de interação comunicativa. A menos que contestassem sua situação e se organizassem para conquistar algum controle coletivo sobre os meios de interpretação e comunicação, pareceria que eles têm apenas duas opções: adotar o ponto de vista dominante e ver suas próprias experiências reprimidas e distorcidas; ou desenvolver idioletos capazes de dar voz às suas experiências e as verem marginalizadas, desqualificadas e excluídas das instituições e arenas discursivas centrais da sociedade (Fraser, 1998, p. 426).

Esse fragmento sintetiza importantes pontos de sua crítica ao procedimentalismo da Ética do Discurso; crítica melhor desenvolvida no artigo “Rethinking the Public Sphere”. Nele, Fraser (1990a) propõe uma “contribuição para a crítica da democracia realmente existente”, problematizando as condições concretas de interação discursiva nos espaços públicos. A filósofa coloca em questão, por exemplo, o caráter majoritariamente masculino do “cidadão” que interage discursivamente nos espaços burgueses; questiona a teoria habermasiana por privilegiar a análise da esfera pública burguesa e ignorar outros espaços de circulação discursiva (os contrapúblicos subalternos); rejeita a possibilidade de que o caráter universal do interesse público seja previamente determinado, entendendo que a definição do bem comum deve ser

alcançada no próprio debate; e critica a concepção bidimensional da *Teoria do agir comunicativo* que culmina em uma separação necessária entre os “públicos fracos” (esfera pública, burguesa ou subalterna, enraizada no mundo da vida) e “públicos fortes” (espaços de deliberação no interior do Estado) - separação que teria como consequência a impossibilidade de se pensar formas de administração participativa, com uma coordenação interpública e a responsabilidade política na construção de uma sociedade democrática e igualitária.

Para além desses eixos de debate, o ponto nodal da crítica fraseriana se refere a um aspecto caro à autocompreensão normativa da esfera pública burguesa - visto com bons olhos por Habermas -, segundo o qual as desigualdades que permeiam os atores possam ser momentaneamente suspensas no debate, de modo que os interlocutores participem como pares na construção do entendimento moral e político. Em contraste, e concebendo que há arenas discursivas centrais e periféricas, Fraser argumenta que nas arenas públicas centrais (burguesas) o discurso subalterno se encontra em condição de desigualdade. Os recursos discursivos dos atores contra-hegemônicos - suas narrativas, termos, vocabulários, paradigmas de argumentação - são tratados como cultura inferior nesses espaços, o que rebaixa o valor de suas falas e compromete a eficácia de sua participação. Em face desse problema, a filósofa contraria a proposta de suspensão provisória e defende a tematização franca das desigualdades no debate, a fim de não se mascarar as assimetrias sociais que pautam a desigualdade discursiva.

Em suma, Fraser indica que uma abordagem puramente procedimental não se sustenta se não colocar em questão as condições concretas dos interlocutores, cuja autoridade discursiva jamais será paritária em sociedades estratificadas. Sem prescindir do eixo normativo de uma democracia radicalizada, a autora se vê impelida a teorizar sobre a substância da justiça. Uma vez que a paridade participativa só pode se fazer efetiva no interior da esfera pública se as disparidades que antecedem ao debate público forem combatidas, seria necessário levar a sério o conteúdo reivindicatório dos movimentos que lutam pela superação dessas disparidades. O resultado, conforme se revela ao longo de sua obra, é uma concepção ampliada de *paridade participativa*, que se converte em critério moral nuclear para todas as interações sociais entre indivíduos adultos, dentro e fora dos espaços propriamente públicos (cf. Fraser & Honneth, 2003, pp. 34-37).

Encontros e desencontros

Abordadas as compreensões de Arendt e Fraser sobre o tema da necessidade nas duas primeiras seções do artigo, esta terceira seção busca apontar as convergências

e divergências sobre o tema entre as duas filósofas. Primeiramente, ambas rejeitam aquilo que Fraser chamaria mais tarde de “economicismo truncado”, que está atrelado à concepção de proteção social vigente nas democracias capitalistas de bem-estar. Isso se traduz, em Fraser, na crítica do distributivismo como quintessência da justiça social e, em Arendt, na crítica que dirige a Marx e, de forma mais ampla, à mobilização da força política da necessidade pelas revoluções. Nos dois casos, trata-se de uma crítica da redução do “político” ao “social”.

Há também, em ambas, uma crítica à pretensão de resolução monológica de questões políticas a partir da academia ou da burocracia estatal. Ainda que discordem sobre em que medida as necessidades devam ser uma questão política, concordam que aquilo que é admitido no campo político deve se sujeitar a um debate público plural, não cabendo nem mesmo à Filosofia Política dar encaminhamentos definitivos e unilaterais às questões comuns.

É nesse mesmo sentido que as duas autoras problematizam a burocracia moderna, sobretudo a do Estado de bem-estar social. Em Arendt, essa discussão se vincula às suas preocupações quanto ao “governo de ninguém”: a obliteração dos sujeitos envolvidos nos processos decisórios, a ausência de “autor dos feitos e eventos” (Arendt, 2010, p. 150). Em Fraser, a crítica se dirige à forma pela qual a burocracia estatal se insere nas contendas discursivas de modo a distorcer as deliberações públicas, na medida em que operam “traduções” e “reescrituras” das reivindicações populares; o resultado é uma descontextualização do conteúdo reivindicado em relação a seus sujeitos, transformando as “necessidades politizadas” em “um benefício que pode ser administrado burocraticamente” (Fraser, 1989, p. 175).

A quarta convergência notável entre ambas se encontra na “crítica da democracia realmente existente”, mais precisamente quanto aos limites do sistema representativo. Não por acaso, ambas valorizam a esfera pública e a participação direta na construção da vida comum, defendendo a expansão de mecanismos institucionais capazes de favorecer essa participação ativa dos cidadãos.

Arendt e Fraser, por fim, concordariam quanto à insuficiência da satisfação material das necessidades enquanto elemento para a efetivação positiva da liberdade. Isso é mais evidente na obra de Arendt; mas, mesmo que Fraser não apresente com tanta clareza seu conceito de liberdade, é bastante patente em seus trabalhos que ela não acredita que a supressão da necessidade seja o bastante para abrir o caminho da emancipação. E isso se verifica tanto porque Fraser recusa a ideia de que a precariedade material esgote o problema da opressão, quanto porque o próprio problema da necessidade não se limita para ela à sua materialidade.

No que se refere às divergências, a mais cristalina se encontra na politização das necessidades: enquanto Arendt a recusa enfaticamente (apesar de algumas

ressalvas tardias, nas quais admite nas necessidades uma face politizável), Fraser denuncia que, na verdade, a discussão pública vigente das necessidades é precária e distorcida, de modo a favorecer os interesses das classes e grupos dominantes. Ambas as autoras rejeitam a forma atual de tratamento político da necessidade, porém Arendt não acredita que as necessidades devam receber um tratamento político de qualquer tipo, salvo no que tange àquela face politizável, incalculável; Fraser, por sua vez, se coloca em defesa de uma politização mais democrática da necessidade, isto é, uma politização mais aberta à *pluralidade de ações e discursos*.

Uma segunda divergência, que na verdade subjaz à primeira, se encontra na própria concepção de necessidade. Enquanto Arendt propõe a entendê-la segundo o movimento metabólico do corpo, atrelando a atividade biológica humana à atividade laboral, Fraser recorre a Habermas, Foucault e Raymond Williams para estudar a necessidade em sua dimensão discursiva. Ou, ainda, a necessidade é encarada por ela enquanto *palavra-chave* que designa a elaboração discursiva das demandas sociais sob o capitalismo de bem-estar.

Esse ponto encaminha para a terceira e mais significativa divergência: a conceitualização do social. Na mesma esteira da compreensão da necessidade como discurso, a divisão entre “doméstico”, “econômico”, “político” e “social” é vista por Fraser mais como classificações discursivas e etiquetas ideológicas do que espaços, formas de comunidade ou arenas. Mais precisamente, esses termos são utilizados para discutir os modos de classificação das necessidades, segundo o momento vigente das contendas discursivas. Tomemos os exemplos da insegurança alimentar e da violência marital. Em princípio, ambos os exemplos não são preocupações políticas para a *polis* grega e supõem-se não serem problemas políticos no domínio público vislumbrado por Arendt (embora a autora nunca tenha se pronunciado sobre o segundo caso) se considerarmos esses exemplos como problemas econômicos ou domésticos. Entretanto, mediante a atuação de organizações da sociedade civil, a forma de classificar os casos mencionados está suscetível a mudança: podem deixar os enclaves do doméstico ou do econômico, passando a ser encarada como uma *questão social*. Com esse movimento, diz Fraser, há uma *desprivatização* da situação, que deixa de ser tomada pelo discurso hegemônico como problema estritamente privado e começa a se formular como objeto da discussão pública. A partir dessa guinada, conquistada na disputa da opinião pública, aquele problema passa a ser considerado uma *necessidade social*, tornando-se passível de ser absorvida pela institucionalidade política - ou seja, de se converter em política pública.

Em uma longa nota de rodapé do texto “Women, welfare and the politics of need interpretation”, Fraser (1989) sintetiza suas diferenças em relação ao entendimento de Arendt para o social em três pontos. O primeiro se refere à emergência dessa esfera: ambas concordam que se trata de uma dimensão societal

específica da modernidade que tende a obscurecer a separação anterior entre as esferas pública e privada; a filósofa americana, porém, afirma não construir suposições sobre a condição humana, não lamentar a separação entre o público e o privado e tampouco considerar a emergência do social como um sinal de decadência. O segundo ponto retoma a divergência quanto à concepção de necessidade: ambas convergem ao tomar o social como âmbito no qual as necessidades são trazidas à visibilidade pública. Fraser, porém, afirma discordar da ideia - atribuída por ela a Arendt - segundo a qual isso corresponde a uma violação da ordem das coisas pelo fato de as necessidades não possuírem um caráter genuinamente político.⁵ Defende, no lugar, que “as necessidades são irreduzivelmente interpretativas e que a interpretação das necessidades é em princípio contestável” (Fraser, 1989, p. 160, n. 32). O terceiro ponto alude ao debate público sobre necessidades: segundo Fraser, Arendt presume que a emergência do social significa necessariamente a vitória da razão administrativa e instrumental. Em contraste, defende que essa racionalidade corresponde a apenas uma forma possível de institucionalizar o social, apontando para a existência de um modo dialógico de interpretação das necessidades e sua institucionalização democrático-participativa.

Em síntese, Fraser propõe uma forma de pensar sobre as necessidades que: a) não reduza seu conceito às determinações metabólicas do *animal laborans*; b) não endosse a mera limitação do debate público às necessidades, nem destas à materialidade que se vincula às demandas biológicas do corpo humano; c) ao mesmo tempo, não dispense o tratamento político das necessidades, rejeitando sua relegação a uma esfera pré-política na qual sejam resolvidas tecnocraticamente; d) coloque em questão as condições pré-discursivas dos atores sociais que se engajam no debate público, apontando a relação entre tais condições e as dificuldades de se democratizar o debate público sobre necessidades. Assim, com a reconceitualização da necessidade aliada à perspectiva de outras formas (contra-hegemônicas) de sua interpretação, a filósofa estadunidense parece abrir caminho para uma politização da questão social que não redunde no endosso da “sociedade de massas” nem significa o esvaziamento do político.

Conclusão: caminhos de politização da necessidade

Ao longo deste artigo, abordamos a originalidade e riqueza da contribuição de Arendt para a crítica das sociedades modernas. Sua preocupação com o definhamento

⁵ A interpretação que Fraser faz de Arendt, nesse ponto, é problematizável. Tomando-se o referencial da *polis* grega como contraexemplo e não como modelo normativo (conforme argumentado nas seções anteriores), passa a ser descabido afirmar que Arendt acusa uma “violação da ordem das coisas” na politização das necessidades.

do político e do domínio público - mediante a supressão da pluralidade e da ação espontânea, o deslocamento da construção plural da vida comum pela “questão social” e a emergência de uma “sociedade de trabalhadores/consumidores” que embota as capacidades humanas para a ação e o exercício do pensamento - pode ajudar a lançar luz sobre urgentes questões políticas contemporâneas.

Concomitantemente, contudo, o pensamento de Arendt tem sido eventualmente apontado como próximo do neoliberalismo e, portanto, incapaz de contribuir para uma crítica efetiva dos problemas sociopolíticos contemporâneos (cf. Brown, 2019; Manoel, 2020). Ora, ainda que certamente não se possa dizer que estamos diante de uma filósofa socialista, uma leitura atenta de sua obra indica ser bastante improvável o vislumbre de que ela defenderia a atual hegemonia político-econômica global. Seu conceito de liberdade em muito dista da acepção liberal ou neoliberal; ele não se baseia em um indivíduo autocentrado e atomizado, e tampouco considera a defesa do patrimônio acumulado (em termos de riqueza) como um direito subjetivo inalienável. Pelo contrário: se Arendt defende a propriedade privada, não o faz num contexto de defesa do acúmulo da riqueza, mas de uma crítica à despossessão da propriedade de grandes massas populacionais pelo próprio capitalismo. Sua defesa da propriedade não é a defesa da concentração em poucas mãos (ou em uma mão) da “propriedade privada dos meios de produção” e do modo capitalista de divisão do trabalho; é a reivindicação de que “ter um lugar no mundo”, um espaço onde o homem eventualmente possa se abrigar na privacidade e se ocultar da luz da visibilidade pública, é uma importante condição para um envolvimento qualitativo no domínio público (cf. Arendt, 2020, pp. 72-83). A normatividade subjacente ao argumento de Arendt aponta que o fortalecimento e expansão do espaço público devem passar pela generalização da propriedade privada, pela condição de que um volume cada vez maior de cidadãos tenha o seu próprio lugar no mundo para a fruição necessária da privacidade.

A questão central deste artigo, entretanto, se refere ao supramencionado “dilema” quanto à politização da necessidade, que começa a ser colocado com sua recusa aparentemente intransigente de um tratamento político para a questão social. Quanto a isso, argumentamos que essa posição de recusa deixa de se manifestar como inequívoca - apresentando-se como mais maleável e porosa - quando Arendt admite que há uma face incalculável dos problemas sociais, insolúvel pela tecnologia, que deve ser resolvida pelo domínio público. Aqui, aquela aparente intransigência se converte em um dilema sobre o qual, no entanto, a própria autora não discutiu profundamente as saídas. Nesse sentido, buscamos apontar que obra de Fraser pode ter a contribuir para sua resolução.

Ora, o ponto de fuga desse dilema está justamente no reconhecimento dessa “outra face” da questão social, a dimensão do problema das necessidades que

precisa se sujeitar ao debate público. A saída apontada por Fraser indicará que essa face politizável é, na verdade, toda a face do problema, e que mesmo a dimensão aparentemente “calculável” - o tamanho adequado de uma residência digna, para aludir ao exemplo da própria Arendt - não pode ser tomada sem considerar os significados e interpretações dos grupos em disputa. Assim, a interface entre Arendt e Fraser começa a apontar para uma saída que vá além da escolha entre a completa redução do político ao social ou a despolitização absoluta da necessidade. Para essa saída, o tratamento político da necessidade não pode ser simplesmente presumido como questão técnica; a necessidade pode ter espaço na disputa pública sem ser funcionalizada por completo ou dispensar a pluralidade da ação e do discurso.

A adoção da teorização de Fraser para se construir essa saída exige uma noção de necessidade que não seja estritamente vinculada ao “ciclo biológico” e às demandas metabólicas do corpo humano. Em grande medida, é essa concepção que leva Arendt a ver o tratamento político do social como problema; porque, nessa leitura, a politização moderna da necessidade se vincula à vitória do *animal laborans* e à decadência da ação, do discurso e mesmo da obra propriamente dita. Quanto a isso, a influência foucaultiana e habermasiana sobre a obra de Fraser, que a conduz a um olhar discursivo para a necessidade, pôde dar vazão a uma teorização capaz de reivindicar um tipo de politização da necessidade distinto daquele que Arendt entende como conducente ao terror e à alienação do mundo.

A obra de Fraser, decerto, também não está isenta de receber problematizações. É possível criticar, por exemplo, sua teoria da justiça tardia por subteorizar o âmbito político, ou de tratar dele apenas em vista dos desafios oriundos da globalização. E mesmo sua leitura de Arendt é suscetível à discussão, conforme exposto. De todo modo, no que tange à questão das políticas para as necessidades, seu quadro teórico se revela capaz de sustentar importantes análises dos limites propriamente modernos à expansão da democracia e da pluralidade do debate público. Análises que, em articulação com a fortuna crítica de Arendt, podem ajudar a elucidar os obstáculos contemporâneos à efetivação da liberdade e indicar algumas pistas de caminhos para combatê-los.

Referências

- Arendt, H. (2010). Sobre Hannah Arendt. *Inquietude*, 1 (2), 123-162.
- Arendt, H. (2011). *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2013). *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva.
- Arendt, H. (2018). *Ação e a busca da felicidade*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Arendt, H. (2020). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Brown, W. (2019). *Nas ruínas do neoliberalismo*. São Paulo: Politeia.

- Fraser, N. (1989). *Unruly Practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fraser, N. (1990a). "Rethinking the Public Sphere". *Social Text*, 25/26, 56-80.
- Fraser, N. (1990b). The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics. *Boundary 2*, 17 (2), 82-101.
- Fraser, N. (1998). Toward a Discourse Ethic of Solidarity. In Moira Gatens (org.). *Feminist Ethics*. Brookfield: Ashgate.
- Fraser, N. (2009). *Scales of Justice*. New York: Columbia University Press.
- Fraser, N; Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition: a political-philosophical exchange*. London: Verso.
- Manoel, J. (2020) Dualismo ético-moral e miséria teórica. *LavraPalavra*. Disponível em: <http://lavrpalavra.com/2020/11/12/dualismo-etico-moral-e-miseria-teorica-resposta-ao-artigo-do-el-pais>. Acesso em: 15 dez. 2022.
- Marx, K. (2010). *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo.

Recebido em: 23.12.2022

Aceito em: 20.05.2023

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

