

[ENTREVISTA]

## TEORIA CRÍTICA E PSICANÁLISE

Com

Amy Allen

por

Paula Mariana Rech, Ingrid Cyfer, Felipe Gonçalves Silva, Inara Luisa Marin, Arthur Oliveira Bueno<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

Com mais de duas décadas de intensas pesquisas e produções filosóficas, Amy Allen é uma importante filósofa feminista vinculada à quarta geração da teoria crítica e é professora de filosofia e estudos de gênero, mulheres e sexualidade da Universidade Estadual da Pensilvânia. Suas obras trazem uma abordagem crítica ao pensamento feminista e à crítica social, em uma tentativa de integrar as contribuições conflitantes tanto da teoria crítica quanto da *práxis* feminista. Recentemente, Allen tem procurado demonstrar como a psicanálise pode oferecer um modelo frutífero para a metodologia da teoria crítica, rearticulando a analogia entre o método psicanalítico e o método crítico a partir de uma compreensão menos racionalista e cognitivista da psicanálise. Entre os seus trabalhos mais relevantes, podemos destacar: *O poder da teoria feminista: dominação, resistência e solidariedade*<sup>2</sup> (1999); *A política dos nossos selves: poder, autonomia e gênero na Teoria Crítica contemporânea*<sup>3</sup> (2008); *O fim do progresso: descolonizando os fundamentos normativos da Teoria Crítica*<sup>4</sup> (2016); *Crítica no divã: por que a Teoria Crítica precisa da psicanálise?*<sup>5</sup> (2020). Nesta entrevista, Allen foi convidada a revisitar partes marcantes de sua obra anterior à luz de seus mais recentes trabalhos sobre psicanálise e teoria crítica.

<sup>1</sup> Todos os autores são pesquisadores que possuem grande contato com as obras de Amy Allen e colaboraram para a formulação das questões que constituem a entrevista. A entrevista foi realizada em inglês, por e-mail, e traduzida por Paula Rech. A tradução foi revisada por Ingrid Cyfer.

<sup>2</sup> Tradução livre de *The Power of Feminist Theory: Domination, Resistance and Solidarity*.

<sup>3</sup> Tradução livre de *The Politics of Ourselves: Power, Autonomy and Gender in Contemporary Critical Theory*.

<sup>4</sup> Tradução livre de *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*.

<sup>5</sup> Tradução livre de *Critique on the couch: why critical theory needs psychoanalysis*.



\*\*\*\*\*

- 1 Uma característica importante de seu trabalho desde *O poder da teoria feminista e A política dos nossos selves* é o compromisso de construir uma análise crítica da subjetividade situada entre duas perspectivas teóricas que podemos caracterizar amplamente como transcendentalista e imanentista. Esse diálogo é mantido em seu livro mais recente, *Crítica no divã*, que busca oferecer uma concepção de subjetividade emancipada que vai além da alternativa entre uma noção racionalista e coercitiva do *ego* e o horizonte irracionalista de uma dissolução do *self*<sup>6</sup>. Com base nas obras de Melanie Klein, você articula consistentemente uma noção de integração psíquica não coercitiva marcada pela incorporação nunca completa de conteúdos inconscientes e pela capacidade de sustentar a ambivalência. Ao mesmo tempo, você indica como situações de crise e processos ainda mais amplos na sociedade capitalista tendem a minar a constituição de tal integração não coercitiva. Como conceber as conexões entre esses dois argumentos de modo a evitar cair na oposição entre ideal e realidade, transcendência e imanência? Como pensar o *real* potencial das subjetividades emancipadas em um contexto que em vários aspectos as bloqueia *objetivamente*?

De muitas maneiras, esta é a questão central que a teoria crítica enfrenta hoje: como preservar o poder transformador e emancipatório da crítica, enquanto se leva a sério o que poderíamos chamar de impureza da razão prática, sua inserção nas condições históricas, sociais e culturais que são elas próprias saturadas de relações de poder, coerção, dominação e opressão. Não pretendo ter resolvido essa difícil questão – na verdade, suspeito que ela não possa ser totalmente resolvida, mas que se trata de uma tensão ambivalente com a qual devemos lidar continuamente em nosso trabalho crítico. Contudo, posso pelo menos começar a abordar sua questão dizendo algumas palavras sobre como entendo o projeto da teoria crítica.

Uma dificuldade de definir a “teoria crítica” é que o próprio termo é instável e contestado. No sentido mais estrito, refere-se ao projeto teórico da Escola de Frankfurt, mas também pode ser usado de forma mais ampla para se referir a qualquer corpo de teoria progressista (incluindo, mas não limitando, a teoria feminista, a teoria *queer*, a teoria crítica da raça, a teoria pós-colonial, a teoria decolonial e a teoria da deficiência) e/ou para se referir à

<sup>6</sup> Frequentemente traduzido por “eu” ou “si-mesmo”, optamos por não traduzir o termo *self* para o português, tendo em vista que essas opções não referem adequadamente a concepção da autora, além de ser um termo técnico tanto da filosofia quanto da psicanálise. Amy Allen, em seu trabalho mais recente, tem trabalhado o conceito de *self* a partir da psicanálise de Melanie Klein.

obra teórica que mais influenciou os estudos literários e culturais, o que normalmente significa “teoria francesa” (desconstrução, pós-estruturalismo, psicanálise lacaniana). Tendo em mente essa paisagem conceitual, trabalho com uma compreensão da teoria crítica que define esse projeto em termos de sua tradição, seu método e seu objetivo.

Situo meu trabalho na tradição da Teoria Crítica entendida como o projeto intelectual e político compartilhado da Escola de Frankfurt. No entanto, a meu ver, a maneira de fazer justiça à tradição da Escola de Frankfurt é precisamente herdá-la, retomá-la e, ao mesmo tempo, transformá-la por meio do diálogo com um conjunto mais amplo de teorias críticas progressistas ou emancipatórias. Ao longo do meu trabalho, tentei contribuir para esse diálogo, particularmente através do engajamento com a obra de Michel Foucault (e, em menor grau, com a de Derrida e de Lacan) e com a de teóricas feministas, *queer*, pós e descoloniais, e, mais recentemente, com filósofos críticos da raça.

Talvez o legado mais importante da tradição da Escola de Frankfurt seja seu poderoso método crítico. No meu entender, a percepção metodológica central dessa tradição, o que a distingue tanto da teoria ideal quanto do realismo político obstinado, é que ela se entende como enraizada e constituída por uma realidade social, cultural, histórica e política existente, que é permeada por relações de poder – relações que, no entanto, visam criticar racional e reflexivamente. Isso significa que a teoria crítica lida desde o início com a tensão essencial entre poder e razão e, além disso, com o risco de qualquer tentativa de resolver essa tensão em uma direção ou outra equivale a uma perda de perspectiva crítica. Segue-se disso que a crítica deve ser sempre imanente – isto é, parafraseando Foucault, que devemos desistir da esperança de acessar um ponto de vista fora do poder a partir do qual nossa crítica do poder possa ser lançada, mas, principalmente, isso não significa que ela será necessariamente convencional. A crítica imanente, como eu a entendo e a pratico, não se limita a medir a realidade social contra os padrões normativos vigentes na época nem equivale a uma afirmação conservadora do *status quo*. A teoria crítica nos desafia a identificar fontes imanentes de *insight* normativo que podem abrir possibilidades para uma crítica e *práxis* transformadoras no presente. Em meu trabalho recente, baseio-me na imagem foucaultiana de crítica, traçando linhas de fragilidade e ruptura no presente; de acordo com essa imagem, a crítica é completamente imanente e, ao mesmo tempo, capaz de trazer à tona uma profunda transformação de mundo.

No entanto, a teoria crítica é mais que uma tradição intelectual que articula um método específico; como a sua pergunta indica, também tem o objetivo prático e político da emancipação. Nos primeiros anos da Escola de Frankfurt, a emancipação significava, antes de tudo, a superação das estruturas de opressão e alienação características do

capitalismo tardio. A teoria crítica contemporânea se esforça para ampliar seu alcance para a teoria e a prática da emancipação de outras formas de dominação também – incluindo, mas não limitando, ao sexismo, heterossexismo, racismo, imperialismo e ao colonialismo – mas sem desistir da crítica do capitalismo. (Como exatamente cumprir este objetivo, continua sendo um desafio premente). De fato, há uma tensão potencial entre a minha abordagem do método da teoria crítica – segundo a qual a tensão entre poder e razão não pode ser resolvida em nenhuma direção – e as concepções tradicionais de emancipação – que é tipicamente entendida como uma libertação ou uma libertação do poder. É por isso que entendo a emancipação em termos negativistas – como a minimização e transformação das relações de dominação em relações de poder móveis, fluidas e reversíveis. Chamei isso de “emancipação sem utopia”, [em artigo com esse título].

**2 Em *A política dos nossos selves*, você se engajou no projeto de acolher o pós-estruturalismo de Foucault e Butler na Teoria Crítica, explorando suas tensões com as concepções de poder, agência e intersubjetividade de Jürgen Habermas e Seyla Benhabib. Em seu livro mais recente, *Crítica no divã*, essas questões parecem ainda estar em jogo, mas desta vez você destaca a contribuição de Melanie Klein para complexificá-las com uma “concepção mais realista de pessoa”. Em ambos livros, os debates envolvem disputas sobre diferentes formas de se compreender o *self*. No entanto, em seus últimos trabalhos, a psicanálise desempenha um papel maior em sua reflexão sobre subjetividade e política que teve anteriormente. Você diria que recorrer à psicanálise pode ter modificado sua compreensão anterior do *self*? Mais precisamente: você diria que pode haver algumas tensões entre o estatuto conceitual do *self* em sua abordagem kleiniana mais recente e sua concepção de *self* em *A política dos nossos selves*? Em caso afirmativo, isso teria alguma implicação em sua crítica a um “núcleo do *self* não-generificado” no modelo de *self* narrativo de Seyla Benhabib?**

É verdade que, na época em que escrevi *A política dos nossos selves*, ainda não havia me engajado em um estudo sério da psicanálise. Na verdade, foi trabalhar naquele livro que me fez perceber que eu realmente precisava ler mais profundamente a teoria psicanalítica. Senti isso de forma mais aguda ao trabalhar no capítulo sobre a Butler, que se concentra em seu magnífico livro de 1997, *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*,<sup>7</sup> e intervém em seu debate com a teórica feminista psicanalítica Jessica Benjamin. Mas a psicanálise também

<sup>7</sup> Tradução livre de *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*.

está em jogo na leitura em que faço de Habermas em *A política dos nossos selves*, uma vez que sua explicação do *ego* e do desenvolvimento moral retém alguns traços interessantes da influência de Freud, mesmo depois de adotar a estrutura da psicologia do desenvolvimento cognitivo. Assim, logo após a publicação de *A política dos nossos selves*, passei um ano sabático como pesquisadora visitante no *Instituto e Sociedade Psicanalítica de Boston*,<sup>8</sup> o que foi uma experiência verdadeiramente surpreendente e transformadora.

Mesmo que meu trabalho anterior não tenha sido instruído por um profundo envolvimento com a psicanálise, vejo muitas linhas de continuidade entre a concepção de *self* que desenvolvo em *Crítica no divã* e o modelo articulado em *A política dos nossos selves*. Ambos modelos abordam a noção de ambivalência, embora de maneiras diferentes. De fato, *Crítica no divã* coloca em primeiro plano o trabalho de Melanie Klein, precisamente porque, para mim, ela é a teórica preeminente da ambivalência psíquica – ainda mais que Freud, que sem dúvida está profundamente sintonizado com as ambivalências da vida psíquica. A diferença entre Klein e Freud nesse ponto é que a metapsicologia de Klein começa onde termina a de Freud: com a dualidade ineliminável das pulsões de vida e morte, de amor e ódio, agressão e destrutividade. A teoria da psique de Klein, portanto, gira em torno da gestão de uma ambivalência profundamente enraizada que estrutura a vida psíquica à medida que procura negociar as vicissitudes dessas pulsões. Para Klein, a marca da maturidade psicológica – que ela entende não como um estágio de desenvolvimento que alcançamos, mas como uma posição que podemos assumir ou habitar naqueles momentos em que estamos sendo nossos melhores *selves* – é a capacidade de aceitar, sustentar e negociar a ambivalência que decorre da dualidade das pulsões, uma ambivalência que marca indelevelmente todas as nossas relações, inclusive a nossa relação com nossos *selves*. Certamente, a tentação de excluir ou negar essa ambivalência ao se engajar na lógica maniqueísta da cisão, segundo a qual os outros são totalmente maus ou puramente bons, está sempre presente. Resistir a essa tentação exige persistir teimosamente em nos relacionarmos com os outros (e com nós mesmos) como pessoas inteiras, com partes boas e ruins. A capacidade de sustentar a ambivalência é uma marca registrada do que Klein chama de posição depressiva, que também é a fonte de criação de significado, criatividade e reparação. Como tal, poderíamos dizer que seu trabalho se concentra na questão de como a ambivalência pode se tornar produtiva.

Vejo essa mesma orientação para a ambivalência e rejeição da lógica da cisão e da purificação em minha abordagem da tensão entre sujeição e autonomia em *A política dos*

---

<sup>8</sup> Boston Psychoanalytic Society & Institute.

*nossos selves*. O objetivo central desse livro era recorrer às obras de Habermas, Benhabib, Foucault e Butler para entender o *self* como constituído pela sujeição às relações de poder e, ao mesmo tempo, sendo capaz de autoconstituição autônoma. Isso, por sua vez, envolve reconceituar a autonomia como uma capacidade que não se situa fora das relações de poder e dependência, mas que emerge delas. A autonomia é possibilitada pela sujeição – heteronomia e dependência são suas condições de possibilidade – e, no entanto, ela torna possível, por sua vez, uma práxis crítica, reflexiva, autotransformadora. O fio que conecta esses dois modelos de *self* é o que podemos chamar de uma orientação “ambos/e” que vê as seguintes tarefas como urgentes para a teoria crítica: pensar através da interação entre condicionantes (*constraints*) e capacidades (*enablement*) na constituição da subjetividade, agência e autonomia; lidar com o entrelaçamento de poder e dominação com racionalidade e validade; e trabalhar com as implicações da ambivalência dos impulsos agressivos e eróticos para nossa compreensão da sociabilidade.

Há também uma conexão mais substantiva entre as duas concepções: o papel da dependência na constituição do *self*. O fato de todos começarmos nossas vidas em um período prolongado de dependência radical de nossos cuidadores, em quem nós impotentemente confiamos para nos manter vivos, atender às nossas necessidades básicas e nos fornecer o amor e o apoio emocional de que precisamos para crescer e prosperar é uma característica distintiva da condição humana com profundas implicações psíquicas e sociais. Em geral, os teóricos críticos têm estado mais atentos a esse aspecto da condição humana que muitas outras tradições filosóficas, por meio de seu foco no papel da intersubjetividade e do reconhecimento intersubjetivo na formação do *self*. A obra de Habermas e Honneth é exemplar neste sentido, e tem importantes ressonâncias com concepções relacionais de autonomia e de si que foram desenvolvidas por filósofas feministas. No entanto, por mais valiosos que sejam esses *insights* sobre a natureza relacional e intersubjetiva da individualidade (e não devemos subestimar a importância desses modelos para a crítica do individualismo atomístico da teoria política liberal), a teoria crítica pós-habermasiana tende a minimizar algumas das implicações ambivalentes da intersubjetividade do *self*. Uma dessas implicações, que exploro em *A política dos nossos selves*, é que nossa dependência radical de nossos cuidadores nos torna sistematicamente vulneráveis à subordinação, precisamente porque nos torna dispostos a aceitar o reconhecimento em quaisquer termos que seja oferecido. Aqui, baseio-me nos profundos *insights* da análise de sujeição de Butler, ao mesmo tempo em que me afasto de sua sugestão de que a sujeição é por si subordinada. *Crítica no divã* explora um aspecto diferente da dependência, a saber, seu envolvimento com a dinâmica profundamente

ambivalente de amor e ódio, agressividade e destrutividade. Não é preciso dizer, mas direi de qualquer maneira: o objetivo dessas análises é decididamente não rejeitar *insights* feministas e teórico-críticos sobre intersubjetividade, relacionalidade e dependência, muito menos reafirmar um modelo liberal de *self* como uma “cidadela interior”. A questão, ao contrário, é complicar e aprofundar essas percepções feministas e teórico-críticas, explorando a promessa e o perigo da intersubjetividade do *self*. Então, para voltar à sua pergunta, embora eu certamente veja diferentes ênfases e pontos de foco entre esses dois modelos de *self*, não os vejo em desacordo um com o outro.

**3 Em *O fim do progresso* você argumenta convincentemente que um engajamento mais robusto da teoria crítica com as lutas decoloniais exigiria o abandono da categoria de progresso na reflexão normativa e na análise social. A psicanálise poderia também ser pensada como uma forma de resistência ao tipo de fundação normativa pautada na noção de progresso? Em que medida *Crítica no divã* pode nos oferecer recursos teóricos alternativos ou complementares àqueles defendidos por você em 2017?**

Sim, de fato! A meu ver, os dois livros são profundamente complementares. Na verdade, ambos os livros têm suas origens em um artigo que fui convidada a apresentar na *Associação Filosófica Americana*,<sup>9</sup> em 2008, para um painel sobre o tema *O futuro da Teoria Crítica*. Com a tarefa de refletir sobre o futuro da teoria crítica, pensei sobre seu passado e, mais especificamente, como os teóricos críticos contemporâneos se relacionam com esse passado. Enquanto alguns veem a história da teoria crítica como uma história do progresso triunfante do racionalismo habermasiano, outros a entendem como uma narrativa de declínio e queda das grandes realizações da primeira geração da Escola de Frankfurt. Esta é uma divisão profunda dentro do campo da teoria crítica. Pensar nessas diferentes narrativas me levou a um envolvimento sério e continuado com a *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer. Foi através do meu encontro com este texto e as formas como ele foi (mal) interpretado por gerações subsequentes de teóricos críticos que me convenci de que o melhor caminho para a teoria crítica era voltar – isto é, recuperar alguns dos *insights* que foram centrais para o trabalho da Escola de Frankfurt, mas que foram posteriormente esquecidos ou deliberadamente abandonados. O principal desses *insights* foi uma apreciação da relação profundamente ambivalente entre poder e razão no cerne da modernidade.

<sup>9</sup> American Philosophical Association.

Inicialmente, planejei escrever um único livro mais ambicioso, que recuperasse e reconstruísse as críticas inter-relacionadas de inspiração freudiana e nietzschiana ao *ego* racional e ao progresso histórico encontradas na *Dialética do Esclarecimento*, com o objetivo de teorizar a relação entre poder e razão como uma tensão essencial e insolúvel. Após vários anos de trabalho, desisti desse grande plano e decidi dividir o projeto em dois livros. O primeiro deles, *O fim do progresso*, criticou o papel que as concepções de desenvolvimento histórico, evolução social e processos de aprendizagem desempenham no estabelecimento dos fundamentos normativos da teoria crítica habermasiana e pós-habermasiana. Reconstruir a história da modernidade europeia como um processo de aprendizagem, argumentei, não apenas compromete a teoria crítica com um encerramento problemático da tensão entre poder e razão – pelo qual a história se torna o meio através do qual a razão progressivamente se liberta do poder, culminando em uma utopia sem poder – também envolve a teoria crítica em modos eurocêntricos de pensamento que precisamos urgentemente deixar para trás se quisermos viver de acordo com nossos próprios objetivos críticos. O interesse em manter aberta a tensão entre poder e razão também informa minha virada construtiva, nos capítulos finais de *O fim do progresso*, para problematizar a genealogia como a metodologia mais promissora para a teoria crítica e o contextualismo metanormativo como sua concepção mais adequada de justificação normativa. A genealogia problematizadora e o contextualismo metanormativo são práticas racionais que permanecem completamente impuras – ou seja, situadas, por sua vez, em contextos históricos, sociais e culturais que estão saturados de relações de poder. Em vez de excluir a tensão entre razão e poder em qualquer direção, essas ferramentas metodológicas e conceituais ajudam a tornar essa tensão produtiva para a crítica.

A tensão entre poder e razão permanece em jogo, ainda que de forma quase implícita, também em *Crítica no divã*. Ecos dessa tensão animadora podem ser encontrados em cada um dos objetivos abrangentes do livro, que incluem recorrer à psicanálise para desenvolver uma concepção realista de pessoa, contrariar o desenvolvimentismo normativo e o progressismo da teoria crítica e repensar a metodologia da crítica. Uma concepção realista de pessoa é aquela que leva a sério o papel ineliminável da irracionalidade, da insensatez e da agressão na vida social humana. Embora a agressão e a destrutividade obviamente não sejam o mesmo que poder ou dominação, certamente elas não são desvinculadas. A crítica psicanalítica do desenvolvimentismo normativo oferece talvez o vínculo mais óbvio com minha crítica anterior ao progresso; dizer que a cura é que não há cura é oferecer um análogo psicanalítico à afirmação de que poder e razão existem em uma tensão ineliminável. Finalmente, minha explicação do método psicanalítico é coerente com o modelo de genealogia



problematizadora articulado em meu trabalho anterior, e lida com o papel (um pouco circunscrito, mas não inexistente) do *insight* racional em processos motivadores de autotransformação e transformação social.

**4 São muito interessantes as considerações que você tece sobre a crítica à psicanálise de Freud, sobretudo quanto à centralidade do conceito do complexo de Édipo e a uma forma de desenvolvimentismo que estaria presente na compreensão freudiana da formação da subjetividade. Seria correto, dessa forma, vincular sua guinada à psicanálise de Melanie Klein como uma tentativa de evitar uma teoria centrada exclusivamente no desenvolvimento masculino e no progresso que lhe subjaz?**

Sim, com certeza essa é uma das características do trabalho de Klein que considero especialmente produtiva. Claro, deve-se ter cuidado aqui para não exagerar seu afastamento do modelo edipiano freudiano de sexualidade. É inegável que ela mesma aceitou esse modelo de desenvolvimento da sexualidade e o implantou – muitas vezes de forma bastante autoritária – em seu próprio trabalho teórico e clínico. Referências à teoria do desenvolvimento psicosexual de Freud – juntamente com suas próprias ideias sobre fantasias internalizadas de seios, pênis e bebês – estão em todos os estudos de caso de Klein. O ponto que gostaria de enfatizar, no entanto, é que a metapsicologia madura de Klein, que consiste em sua compreensão do movimento nas e através das duas posições psíquicas que ela chama de esquizo-paranoide e depressiva, não depende dessa teoria do desenvolvimento psicosexual. De fato, porque sua metapsicologia se concentra no período pré-edipiano e, mais especificamente, na dinâmica psíquica que ela toma como operante no primeiro ano de vida, ela diz respeito a uma constelação de angústias e defesas que poderiam ser descritas como mais primordiais que aqueles relacionados à repressão sexual, focando na estabilidade, fragilidade e preservação do *ego* e dos seus objetos.

Percebo por que essa linha de pensamento levantaria a questão que você fez há pouco sobre minha crítica anterior à concepção narrativa do *self* de Seyla Benhabib. Minha crítica à Benhabib a acusou de supor a existência de um núcleo racional de um *self* sem gênero, um *self* que retoma narrativas de gênero e as entrelaça em sua história de vida mais ampla. No entanto, pode muito bem parecer que minha leitura do relato de Klein sobre a psique pré-edipiana pressupõe algo nessa mesma linha – a saber, um núcleo não-generificado do *self* e suas ansiedades e defesas mais primordiais que existem antes dos processos de edipianização através dos quais gênero e identidade sexual são instalados.

Embora admita prontamente que alguns detalhes de minha crítica a Benhabib talvez precisem ser reformulados, ainda assim gostaria de defender o que considero ser sua afirmação central, a saber, que pensar o gênero como uma narrativa que o *self* retoma e tece em sua história de vida obscurece as maneiras pelas quais o gênero está muito mais profundamente ancorado no *self*. Grande parte dessa ancoragem ocorre por meio da linguagem, mas a dinâmica do vínculo psíquico com os cuidadores primários que estão desempenhando papéis de gênero específicos obviamente também desempenha um papel crucial. O ponto dessa observação não é que o gênero seja mais primordial ou central para o *self* que outros marcadores de identidade, como raça, sexualidade, etnia, habilidade e assim por diante. Aqui, eu admitiria que a linguagem do que é e do que não é “núcleo” para o *self* não é muito útil e que afirmar, como eu fiz em *A política dos nossos selves*, que o *self* é “generificado do início ao fim” talvez seja insuficientemente matizado. Em vez disso, o ponto é simplesmente que, com base nas evidências empíricas disponíveis que temos sobre o desenvolvimento de gênero nas sociedades capitalistas tardias, o mundo das crianças já está dividido em categorias binárias de gênero muito antes de desenvolverem a capacidade de construir narrativas. Ou seja, o binário de gênero, que é produzido por meio de muito trabalho linguístico, cultural e social meticuloso, mas em grande parte invisível, já está em vigor antes que as crianças desenvolvam a capacidade de se constituir e se reconstituir por meio da narrativa. Na medida em que isso é verdade, os modos predominantes de apresentação de gênero constituem uma precondição para a construção de qualquer narrativa. Para ser clara, não considero isso um fato ontológico, mas social e histórico. Como tal, é mutável – de fato, esse aspecto de nosso mundo social está passando por uma transformação dramática, à medida que apresentações de gênero fluidas e não binárias se tornam cada vez mais comuns e nossa linguagem evolui com elas.

**5 Em *Teoria Crítica entre Klein e Lacan*<sup>10</sup> você e Mari Ruti desenvolvem o texto como um diálogo no qual vocês se propõem a responder diretamente às perguntas, interpretações e objeções tanto à teoria de Klein quanto às de Lacan, a fim de explorar suas semelhanças e diferenças. Em *Crítica no divã*, por outro lado, você parece reconstruir o papel da transferência na técnica analítica e sua relação com o *insight* racional na obra de Freud, Klein e Lacan, priorizando, a teoria kleiniana. Apesar das divergências existentes entre os entendimentos kleiniano e lacaniano da técnica analítica, ambos convergem para a afirmação de que a psicanálise não funciona, se**

<sup>10</sup> Tradução livre de *Critical theory between Klein and Lacan: a dialogue*.

**e quando funciona, por meio do *insight* racional. Ainda assim, parece haver impreterivelmente a primazia do entendimento kleiniano sobre o lacaniano neste trabalho. Você poderia explicar o que mais especificamente tornaria a herança lacaniana insuficiente ou menos promissora para cumprir os objetivos de uma teoria crítica da sociedade?**

Espero que tenha ficado claro em minha conversa com Mari que acho sua interpretação de Lacan tremendamente produtiva para a teoria crítica – embora seja verdade que isso ocorra porque sua interpretação é mais reparadora, menos implacavelmente negativa, que outras versões proeminentes da teoria lacaniana. E Lacan figura no argumento de *Crítica no divã*, particularmente no capítulo quatro, onde tento articular a noção de progresso voltada para o futuro que é compatível com o postulado da pulsão de morte. Essa discussão gira em torno da reivindicação de elaborar uma versão da afirmação de Lacan de que a cura é que não há cura.

Dito isso, você está correta ao dizer que *Crítica no divã* coloca mais ênfase em Klein que em Lacan (ou Freud, ou qualquer outro teórico psicanalítico, aliás). Parte da razão para essa ênfase é simplesmente que eu acho que o trabalho de Klein é um recurso subutilizado para a teoria crítica – uma afirmação que não poderia ser feita sobre Lacan cujo trabalho tem sido muito mais influente nas humanidades críticas.

Mas há também uma razão substantiva: eu acho que a teoria psicanalítica de Klein está em sintonia única com as dimensões intrapsíquica e intersubjetiva da experiência. Para falar muito esquematicamente, eu diria que a teoria lacaniana se concentra tanto nas dimensões intrapsíquicas da experiência que se torna difícil ver se ou como a intersubjetividade é possível, enquanto os psicanalistas relacionais se concentram tanto no polo intersubjetivo que minimizam o poder do intrapsíquico – mais notavelmente, rejeitando a teoria das pulsões. Embora seja muitas vezes (mal)interpretada nesse ponto, tanto por críticos lacanianos, que a acusam de não levar suficientemente a sério a dimensão intrapsíquica, quanto por críticos relacionais, que a acusam de ignorar completamente o ambiente social, Klein situa-se no ponto médio produtivo entre esses dois extremos. Ela entende a psique em termos relacionais, como relacionada ao objeto desde o início, ao mesmo tempo em que conceitua nossas relações objetais como inevitavelmente mediadas e filtradas pelas lentes da fantasia intrapsíquica inconsciente. Isso dá a sua compreensão da relacionalidade uma profundidade, riqueza e ambivalência únicas.

Com certeza, a afirmação de Klein de que a psique é relacionada ao objeto desde o início não é exatamente a mesma que as teorias feministas e críticas do *self* relacional ou intersubjetivo. Para Klein, a fantasia inconsciente inevitavelmente molda e potencialmente distorce nossas percepções dos seres humanos de carne e osso com os

quais nos relacionamos. Assim, quando Klein fala de “objetos”, ela está sempre se referindo simultaneamente aos objetos internalizados e fantasiados e aos outros reais e externos nos quais essas fantasias se baseiam. Ainda assim, embora nossas relações com objetos externos (incluindo, talvez especialmente, o objeto primário) sejam necessariamente estruturadas e filtradas por nossas fantasias e projeções intrapsíquicas, elas permanecem relações (ainda que mediadas) com objetos externos. Mesmo a fantasia do seio bom, tão central no argumento de Klein, baseia-se na experiência incorporada de ser alimentado, nutrido e amado por um cuidador. Assim, o “objeto” para Klein é interno e externo ao mesmo tempo. O que lhe interessa, penso eu, é justamente a distância entre a fantasia e a realidade, entre os próprios objetos fantasmáticos internos e os outros externos nos quais esses fantasmas se baseiam. Embora ela afirme que essa lacuna nunca possa ser totalmente fechada – pois fazê-lo seria eliminar completamente a fantasia inconsciente –, ela pode ser estreitada. De fato, a capacidade de diminuir essa lacuna, de reprimir as próprias projeções psíquicas e aproximar-se de experimentar os outros como eles são, em si mesmos, é uma marca registrada da maturidade psíquica e, como Bob Hinshelwood coloca, é “a tarefa de uma vida”.

**6 Em *Crítica como prática social*<sup>11</sup>, Robin Celikates defende o projeto habermasiano encontrado em *Conhecimento e Interesse* como capaz de evitar um objetivismo sociológico que ignora a autocompreensão dos agentes, bem como os limites de uma perspectiva hermenêutica preocupada estritamente com a dotação de sentido entre os agentes socialmente inseridos, sem se perguntar por suas possíveis falhas e restrições sociais. Em *Crítica no divã*, você critica esse tipo de tratamento da psicanálise pela teoria crítica em função de seus excessos racionalistas. Ainda assim, gostaria de saber se você admite a necessidade de superar o objetivismo psicanalítico e formas acríticas do discurso hermenêutico. Em caso positivo, em que medida a leitura “menos racionalista” da psicanálise proposta por você é capaz de apresentar uma resposta alternativa a essas duas polaridades?**

Sim, absolutamente! Na verdade, estou completamente convencida por muitos dos argumentos de Celikates em *Crítica como prática social* – e sou uma grande fã do trabalho de Robin em geral. Na verdade, eu caracterizei minha crítica a ele no capítulo cinco de *Crítica no divã*, como uma proposta de emenda amigável ao seu projeto. Como tal, não acho que minha leitura forneça uma resposta alternativa às polaridades que ele identifica, mas (espero!)

<sup>11</sup> Tradução livre de *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*.

acrescente um pouco mais de profundidade e nuance à sua interpretação (extremamente frutífera) do método psicanalítico.

**7 Estaríamos corretos em afirmar que, apesar de suas críticas a Habermas e Celikates, você ainda admitiria um papel a ser cumprido na relação metodológica entre teoria crítica e clínica psicanalítica? Em caso positivo, gostaria de pedir para falar um pouco sobre a importância que o conceito de transferência possui em seu livro *Crítica no divã*, especialmente, sobre os desafios de se fundar um método crítico em uma analogia entre a transferência individual e o plano de análise social.**

Sim, acho que está correto. Estou interessada em reconstruir a intuição, que foi proeminente nos primeiros trabalhos de Habermas, e que foi recentemente revivida por Honneth e Celikates, de que a psicanálise oferece um modelo frutífero para a metodologia da teoria crítica. Embora eu ache essa intuição convincente, também me preocupo, como você notou, que as interpretações da psicanálise que esses teóricos oferecem para apoiá-la sejam excessivamente racionalistas e cognitivistas. Nenhum de seus relatos leva suficientemente a sério, parece-me, o papel da transferência no método psicanalítico. Como resultado, eles nem mesmo abordam – muito menos respondem – a questão de que papel algo semelhante a fenômenos de transferência pode desempenhar no projeto de crítica. Assim, o objetivo do capítulo cinco de *Crítica no divã* é rearticular essa analogia entre o método psicanalítico e o crítico a partir de uma compreensão menos racionalista e menos cognitivista do primeiro.

Certamente, pode-se estar inclinado a dizer que enfatizar a centralidade da transferência para o método psicanalítico mina a própria possibilidade de modelar a crítica à psicanálise. Afinal, pode-se muito bem perguntar o que poderia servir como o equivalente funcional para a transferência na teoria crítica? Como argumento no livro, a melhor maneira de começar a entender isso é entender a transferência em termos estruturais e não relacionais. Em termos estruturais, a transferência refere-se não tanto ao processo de transferência de vínculos afetivos ou investimentos para a pessoa do analista, mas à emergência, no contexto da análise, do modo de o analisando vivenciar o mundo como precisamente isso — uma maneira idiossincrática de vivenciar o mundo que ele mesmo criou. Por meio dessa emergência, esse padrão de experiência é aberto à transformação prática. Quando a transferência é compreendida dessa forma, sua ressonância com um modelo de crítica entendido como um processo de desnaturalização pelo que era dado como dado, revela-se antes como o produto contingente da construção histórica e social, processo que simultaneamente abre o espaço social à transformação, parece óbvio (pelo menos para mim!).

Ainda assim, pode-se temer que usar o modelo de transferência neste contexto implicitamente me comprometa com a ficção problemática de um sujeito social total e integrado, semelhante ao indivíduo que se engaja no tratamento psicanalítico. E, de fato, essa preocupação aponta para um importante descompasso entre psicanálise e teoria crítica: os indivíduos decidem entrar no tratamento analítico, enquanto as sociedades como um todo – mesmo aquelas profundamente perturbadas, talvez especialmente as profundamente perturbadas – não buscam a teoria crítica. Embora seja verdade que eu não aborde esse problema em meu livro, acho que se poderia ao menos começar a fazê-lo estando mais atento à relação entre crítica e movimentos sociais. Movimentos ou lutas sociais dão voz à indignação afetiva, ao sofrimento sentido e ao desejo de transformação de grupos de indivíduos marginalizados ou oprimidos; neste sentido, poderiam ser vistos como análogos ao analisando em busca de tratamento. Se a teoria crítica permanece, como Nancy Fraser argumentou, em uma relação simpática, embora não acrítica, com os movimentos sociais emancipatórios, então o análogo do diálogo psicanalítico através do qual a transferência opera não seria um diálogo entre teóricos críticos e a sociedade como um todo, mas entre teóricos críticos e os agentes sociais coletivos que já estão engajados em lutas por mudanças sociais progressivas – exatamente como Robin Celikates argumenta em *Crítica como prática social*. Embora eu fosse cética em apelar aos movimentos sociais para abordar essa preocupação em alguns dos meus primeiros esboços deste projeto, agora percebo que meu ceticismo era em grande parte em função do fato de que eu estava implicitamente pressupondo uma concepção relacional de transferência. Até encontrar a concepção estrutural de transferência, através da leitura da obra de Jonathan Lear, não pude ver o que poderia servir de análogo para a transferência no caso da teoria crítica.

**8 Em *Crítica no divã*, você fala também em “domesticação” dos conflitos provenientes dos conceitos de pulsão de morte e pulsão de vida. Você acredita que, de algum modo, o conceito de “fantasia inconsciente” de Melanie Klein pode oferecer parâmetros para que esse conflito manifestamente de ordem intrapsíquica não seja apagado pela teoria social?**

Quando falo sobre domesticação, estou principalmente preocupada com a domesticação do poder explosivo da teoria psicanalítica das pulsões por teóricos críticos que trabalham em uma veia habermasiana. Enquanto a primeira Escola de Frankfurt procurou preservar o conteúdo explosivo da teoria das pulsões em seu engajamento com a psicanálise – daí sua crítica aguda às abordagens revisionistas – Habermas e seus seguidores, quando não

abandonaram a psicanálise por completo, rejeitaram a linguagem das pulsões por temores do biologismo reducionista. Em seus primeiros encontros com Freud, Habermas ofereceu uma interpretação altamente cognitivista e racionalista da psicanálise – muito mais uma psicologia do *ego* que uma psicologia do *id*, para tomar emprestada a distinção de Erich Fromm. Posteriormente, como se sabe, mesmo essa versão linguística da psicanálise mostrou-se especulativa demais para Habermas, e possivelmente também perturbadora demais para sua teoria racionalista e progressista da ação comunicativa. Nesse ponto, ele deixou Freud para trás e se voltou para o trabalho empírico em psicologia cognitiva e do desenvolvimento. Em sua maioria, os teóricos críticos habermasianos seguiram a liderança de Habermas e deixaram de se envolver com a psicanálise. Aqueles que continuaram o diálogo com a psicanálise, como Axel Honneth, favoreceram abordagens intersubjetivistas e relacionais que rejeitam a teoria pulsional. Como resultado, eles tiveram dificuldade para fazer justiça à profundidade e persistência da agressão na vida psíquica e social humana.

Com relação a esse primeiro tipo de domesticação, o trabalho de Klein oferece um importante corretivo. Como defendo no capítulo um do livro, Klein está profundamente comprometida com a dualidade das pulsões de vida e morte e, portanto, com a ideia de agressão primária. Como a agressão e a destrutividade estão enraizadas na pulsão de morte, elas são características inelimináveis da vida psíquica humana — e, por extensão, social. Isso é, em grande parte, ao que me refiro quando digo que Klein oferece uma concepção realista de pessoa. No entanto, ao reconceituar as pulsões como fundamentalmente dirigidas aos objetos, Klein as reformula em termos relacionais, como modos de se relacionar com os outros de forma amorosa ou destrutiva. Assim, sugiro, Klein permite que os teóricos críticos preservem o conteúdo explosivo da teoria das pulsões, enquanto permanecem dentro das restrições metodológicas da teoria crítica, aderindo, conforme me refiro, ao compromisso de compreender o *self* como social, histórico e culturalmente constituído.

No entanto, e isso é crucial, em vez de simplesmente tirar conclusões conservadoras da primazia e ineliminabilidade da agressão – mantendo que a sociedade precisa de instituições repressivas poderosas e estruturas sociais para manter a agressão sob controle – Klein nos mostra outras possibilidades. Ao contrário de Freud, ela pensa que a agressão pode e deve ser sublimada produtivamente – na verdade, ela afirma que todas as atividades produtivas contêm alguns elementos de agressão. Isso inclui tudo, desde atividades mundanas, como a limpeza da casa, que exige um ataque constante à sujeira e à desordem, passando por todos os tipos de jogos e esportes competitivos, até atividades exaltadas, como argumentar casos perante a Suprema Corte. De maneira mais geral, a sublimação da agressão é crucial para todas as

formas de criatividade; para Klein, não há criação sem destruição. A lição de Klein para a teoria crítica é que devemos nos preocupar menos com os supostos perigos de reconhecer a primazia da agressão e mais sobre como entender as ligações entre agressão e destrutividade, por um lado, e criatividade e reparação, por outro.

Há também um segundo tipo de domesticação em questão no livro. Enquanto o primeiro tipo de domesticação é metateórico, tendo a ver com as implicações de endossar ou rejeitar a teoria pulsional, o segundo tipo diz respeito ao próprio inconsciente. A ideia aqui é que o inconsciente resiste teimosamente à normalização e à plena incorporação na ordem social – em outras palavras, o inconsciente fornece o que Mari Ruti chama de “núcleo de rebeldia” que é produtivo para teorias críticas de resistência. Ruti se baseia na teoria do real de Lacan para articular esse *insight*, mas acho que a noção de fantasia inconsciente de Klein caminha na mesma direção. Afinal, ambas são formas de falar sobre a irredutibilidade das pulsões, e da pulsão de morte em particular. A ideia de que as pulsões são uma importante fonte de impulsos utópicos, precisamente porque são tão indisciplinadas, tão incapazes de serem totalmente domesticadas mesmo pela ordem social mais totalizante, também foi um ponto importante para o início da Escola de Frankfurt, e que, posteriormente, foi perdido. Este é reconhecidamente um tema menor em meu livro, que se concentra um pouco mais nas questões metateóricas, mas é um tema importante no diálogo permanente entre psicanálise e teoria crítica.

**9 Como essa junção entre teoria crítica e psicanálise proposta por você poderia intervir na compreensão e crítica da atual crise democrática? E, para finalizar, você poderia falar um pouco sobre sua agenda de pesquisa atual e como ela dá continuidade ao programa apresentado em *Crítica no divã*?**

Bem, infelizmente parece não haver escassez de agressão, destrutividade e irracionalidade na política contemporânea! Assim, a psicanálise é mais relevante que nunca para a teoria crítica e, de fato, vimos um ressurgimento do interesse pelos *insights* psicanalíticos entre os teóricos críticos nos últimos anos. Certamente, não sou a única a defender um compromisso renovado entre a psicanálise e a teoria crítica; meu livro conversa com o trabalho de Joel Whitebook, Jessica Benjamin, Noelle McAfee, Mari Ruti, Jamieson Webster, Robyn Marasco, Claudia Leeb, David McIvor, Benjamin Fong, Fred Alford, Wendy Brown, Inara Marin e outros que também fizeram um importante trabalho sobre este tema.

O trabalho de Klein em particular oferece alguns *insights* muito interessantes sobre a atual crise da democracia, como exploro brevemente na conclusão do livro. A ideia aqui é tentar aplicar a noção de Klein da posição esquizo-paranoide não tanto em um



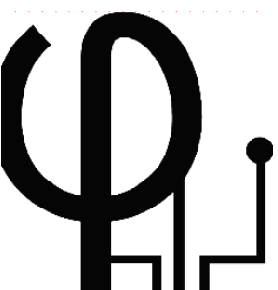
diagnóstico de personalidades autoritárias, mas usar essa estrutura como uma forma de entender nossa própria política. Dizer que a política é cada vez mais feita de modo esquizo-paranoide é dizer que ela adere a uma lógica de cisão, desintegração e polarização que aumenta as tendências à demonização dos oponentes e às distorções fantasmáticas da realidade. Esse modo de política é alimentado por ansiedades persecutórias – ansiedades que são intensificadas quando, por exemplo, líderes de direita dizem a seus eleitores que estão sendo invadidos ou substituídos por imigrantes – e fornece terreno fértil para teorias da conspiração.

Se a noção de Klein a respeito da posição esquizo-paranoide fornece uma estrutura útil para diagnosticar nossa situação política atual, sua concepção de posição depressiva oferece algumas ideias frutíferas para pensar sobre possíveis caminhos a seguir. A política em um modo depressivo é marcada principalmente pela capacidade de resistir à ambivalência e de se relacionar com nossos oponentes políticos como pessoas inteiras das quais discordamos (talvez fortemente) e não como a personificação do mal. O trabalho de Noelle McAfee em repensar a democracia deliberativa à luz dos *insights* da psicanálise é realmente crucial nesse ponto. A política depressiva também é caracterizada por formas abertas e expansivas de integração que permitem comunidades políticas internamente contestadas, fraturadas e fragmentadas, como mostra o repensar de David McIvor a respeito das “Comissões da Verdade e Reconciliação” à luz do trabalho de Klein.

Com certeza, manter o que poderíamos chamar de uma postura política depressiva não é fácil – a posição esquizo-paranoide, com sua simplicidade reconfortante de pureza ideológica, continua sendo uma tentação constante – nem resolve por si mesma todos os nossos problemas – na melhor das hipóteses, cria um contexto político no qual soluções coletivas para problemas políticos urgentes podem ser encontradas. Mas isso está longe de ser nada. O análogo político da concepção realista de pessoa de Klein é, portanto, uma forma de realismo democrático que entende a democracia como um mecanismo para negociar a ambivalência, lidar com a perda e canalizar a agressão de forma produtiva. Mais esperançosamente, o realismo democrático kleiniano também prevê o processo contínuo, meticuloso e aberto de construção de comunidades políticas em face de divergências e diferenças profundas e permanentes. Evitando as tentações gêmeas do triunfalismo e do derrotismo, Klein oferece uma defesa sóbria e realista, mas ainda assim significativa, do potencial produtivo e criativo da democracia.

Quanto à minha pesquisa atual, comecei a trabalhar em um novo projeto sobre Marx e o marxismo do século XX. Estou interessada na relação entre a teoria da história – o que geralmente é chamado de materialismo histórico, embora o próprio Marx não tenha usado esse termo – e a crítica do capitalismo na obra de Marx e nas tradições marxistas

posteriores. Parte do projeto é interpretativo, lidando com textos do próprio Marx e abordando questões como o que é a teoria da história de Marx? Quais são seus principais comprometimentos e como eles mudam ao longo do tempo? Quantos desses comprometimentos permanecem na crítica madura de Marx ao capitalismo, conforme articulado em *O Capital* e seus escritos posteriores? O resto do projeto é mais reconstrutivo, voltando-se para pensadores marxistas posteriores, para ver como eles tentaram desarticular a crítica do capitalismo da teoria da história. Há muitos exemplos interessantes desse tipo de trabalho na tradição marxista europeia – incluindo Althusser e o marxismo francês, o marxismo cultural dos primeiros teóricos da Escola de Frankfurt, como Adorno, Benjamin e Bloch, e a Escola Britânica de Raymond Williams, Stuart Hall, e outros – mas neste projeto estou particularmente interessada naqueles pensadores que usaram o trabalho de Marx para criticar o imperialismo, o colonialismo e a escravidão. Também estou interessada em me envolver com marxistas não europeus, como Frantz Fanon, W. E. B. Du Bois e Enrique Dussel. Embora este novo projeto não trate extensivamente da psicanálise, certos temas de *Crítica no divã* ainda estão muito em jogo, particularmente questões sobre progresso, desenvolvimento, história e, claro, como entender os potenciais imanentes de crítica e emancipação em nosso presente.



## REFERÊNCIAS

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M (1947). *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro. Ed. Zahar, 1985.
- ALLEN, A.; RUTI, M. *Critical theory between Klein and Lacan: a dialogue*. New York: Bloomsbury Academic, 2019.
- ALLEN, A. *Critique on the couch: why critical theory needs psychoanalysis*. New York: Columbia University Press, 2020.
- ALLEN, A. Emancipação sem utopia: sujeição, modernidade e as exigências normativas da Teoria Crítica Feminista. *Novos estudos CEBRAP* [online], n. 103, p. 115-132, 2015. DOI: <https://doi.org/10.25091/S0101-3300201500030006>.
- ALLEN, A. *The Power of Feminist Theory*. Boulder: Westview Press, 1999.
- ALLEN, A. *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2008.
- ALLEN, A. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Nova York: Columbia University Press, 2016.
- BUTLER, J. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford University Press, 1997.
- CELIKATES, R. *Kritik als soziale Praxis*. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2009.
- HABERMAS, J. (1968). *Conhecimento e Interesse*. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

