

Teoria Crítica

Coleção XVI Encontro ANPOF

Organizador

Marcelo Carvalho



ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Diretoria 2013-2014

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Ethel Rocha (UFRJ)
Gabriel Pancera (UFMG)
Hélder Carvalho (UFPI)
Lia Levy (UFRGS)
Érico Andrade (UFPE)
Delamar V. Dutra (UFSC)

Equipe de Produção

Daniela Gonçalves
Fernando Lopes de Aquino

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Cristiano Freitas

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

T265 Teoria crítica / Organizador Marcelo Carvalho. São Paulo : ANPOF,
2015.
300 p. – (Coleção XVI Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-23-7

1. Filosofia 2. Teoria crítica I. Carvalho, Marcelo II. Série

CDD 100

COLEÇÃO ANPOF XVI ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (UNIFESP)

André Medina Carone (UNIFESP)

Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Bruno Guimarães (UFOP)

Carlos Eduardo Oliveira (USP)

Carlos Tourinho (UFF)

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)

Celso Braidá (UFSC)

Christian Hamm (UFSM)

Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)

Cláudia Murta (UFES)

Cláudio R. C. Leivas (UFPel)

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)

Daniel Nascimento (UFF)

Déborah Danowski (PUC-RJ)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)

Dirk Greimann (UFF)

Edgar Lyra (PUC-RJ)

Emerson Carlos Valcarenghi (UnB)

Enéias Júnior Forlin (UNICAMP)

Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)

Gabriel José Corrêa Mograbi (UFMT)

Gabriele Cornelli (UnB)

Gisele Amaral (UFRN)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Horacio Luján Martínez (PUC-PR)

Jacira de Freitas (UNIFESP)

Jadir Antunes (UNIOESTE)

Jarlee Oliveira Silva Salviano (UFBA)

Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

Jonas Gonçalves Coelho (UNESP)

José Benedito de Almeida Junior (UFU)

José Pinheiro Pertille (UFRGS)
Jovino Pizzi (UFPEL)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Constança Peres Pissarra (PUC-SP)
Maria Cristina Theobaldo (UFMT)
Marilena Chauí (USP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Osvaldo Pessoa Jr. (USP)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFFRJ)
Paulo Sérgio de Jesus Costa (UFMS)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Bins di Napoli (UFMS)
Ricardo Pereira Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUC-RS)
Sandro Kobol Fornazzari (UNIFESP)
Thadeu Weber (PUCRS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Apresentação da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF

A publicação dos 24 volumes da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF tem por finalidade oferecer o acesso a parte dos trabalhos apresentados em nosso XVI Encontro Nacional, realizado em Campos do Jordão entre 27 e 31 de outubro de 2014. Historicamente, os encontros da ANPOF costumam reunir parte expressiva da comunidade de pesquisadores em filosofia do país; somente em sua última edição, foi registrada a participação de mais de 2300 pesquisadores, dentre eles cerca de 70% dos docentes credenciados em Programas de Pós-Graduação. Em decorrência deste perfil plural e vigoroso, tem-se possibilitado um acompanhamento contínuo do perfil da pesquisa e da produção em filosofia no Brasil.

As publicações da ANPOF, que tiveram início em 2013, por ocasião do XV Encontro Nacional, garantem o registro de parte dos trabalhos apresentados por meio de conferências e grupos de trabalho, e promovem a ampliação do diálogo entre pesquisadores do país, processo este que tem sido repetidamente apontado como condição ao aprimoramento da produção acadêmica brasileira.

É importante ressaltar que o processo de avaliação das produções publicadas nesses volumes se estruturou em duas etapas. Em primeiro lugar, foi realizada a avaliação dos trabalhos submetidos ao XVI Encontro Nacional da ANPOF, por meio de seu Comitê Científico, composto pelos Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-Graduação filiados, e pela diretoria da ANPOF. Após o término do evento, procedeu-se uma nova chamada de trabalhos, restrita aos pesquisadores que efetivamente se apresentaram no encontro. Nesta etapa, os textos foram avaliados pelo Comitê Científico da Coleção ANPOF XVI Encontro Nacional. Os trabalhos aqui publicados foram aprovados nessas duas etapas. A revisão final dos textos foi de responsabilidade dos autores.

A Coleção se estrutura em volumes temáticos que contaram, em sua organização, com a colaboração dos Coordenadores de GTs que participaram da avaliação dos trabalhos publicados. A organização temática não tinha por objetivo agregar os trabalhos dos diferentes GTs. Esses trabalhos foram mantidos juntos sempre que possível, mas com frequência privilegiou-se evitar a fragmentação das publicações e garantir ao leitor um material com uma unidade mais clara e relevante.

Esse trabalho não teria sido possível sem a contínua e qualificada colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-Graduação em Filosofia, dos Coordenadores de GTs e da equipe de apoio da ANPOF, em particular de Fernando L. de Aquino e de Daniela Gonçalves, a quem reiteramos nosso reconhecimento e agradecimento.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVI Encontro

Estética e Arte

Ética e Filosofia Política

Ética e Política Contemporânea

Fenomenologia, Religião e Psicanálise

Filosofia da Ciência e da Natureza

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia do Renascimento e Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia e Ensinar Filosofia

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Grega e Helenística

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Filosofias da Diferença

Hegel

Heidegger

Justiça e Direito

Kant

Marx e Marxismo

Nietzsche

Platão

Pragmatismo, Filosofia Analítica e Filosofia da Mente

Temas de Filosofia

Teoria Crítica

Sumário

Em torno do engajamento: Benjamin, Brecht e o teatro épico <i>Letícia Olano Morgantti Salustiano Botelho</i>	9
O declínio da experiência como diagnóstico de época em Walter Benjamin <i>Fernando Araujo Del Lama</i>	23
Quais as chances de uma escrita filosófica? Percurso e linguagem na obra de Walter Benjamin <i>Rodrigo Araújo</i>	39
A Barbárie institucionalizada: a indústria cultural e a dominação irrestrita das massas <i>Tiago Rodrigues Araujo</i>	47
A Filosofia Moral em Adorno: Sobre a Vida Danificada no Mundo Administrado <i>Wesley Carlos de Abreu</i>	56
Adorno e Benjamin [Ou: o problema da technischen Reproduzierbarkeit] <i>Fabiano Leite França</i>	64
Adorno leitor de Marx <i>Lucyane de Moraes</i>	82
Dizer o que não se deixa dizer: a “contradição performativa” de Adorno entendida como expressão <i>Eloyluz de Sousa Moreira</i>	94
O Entrelaçamento entre Dialética e Crítica na Introdução à <i>Dialética Negativa</i> de Theodor Adorno <i>Heitor Coelho</i>	107
Theodor Adorno e um resgate da experiência filosófica em nome da utopia <i>Mariana Fidelis Jerônimo de Oliveira</i>	120

A arte como elemento da efetividade da liberdade na Dimensão Estética Herbert Marcuse <i>Francisco Cardoso de Oliveira Júnior</i>	132
A transmutação da razão na sociedade tecnológica segundo Marcuse <i>Adauto Lopes da Silva Filho</i>	139
Sexualidade e capitalismo em Marcuse <i>Rodrigo da Silva dos Santos</i>	153
A Problemática Incorporação do Realismo na Pragmática-Formal de Jürgen Habermas <i>Clistenes Chaves de França</i>	159
A relação entre Moral e Eticidade em Habermas <i>Zionel Santana</i>	174
Esfera pública em xeque: uma análise habermasiana <i>Renan Ricieri</i>	194
O debate entre Rawls e Habermas acerca do papel da religião na esfera pública <i>José Eduardo Ribeiro Balera</i>	206
Uma análise da teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas à luz da teoria social de Karl Marx <i>Marcelo Lira Silva</i>	225
A relação alienação versus emancipação humana nos <i>Cadernos do cárcere</i> <i>Fernanda de Assis Ferreira</i>	262
Crítica da ideologia ou crítica do sofrimento? Sobre o problema da justificação normativa na teoria crítica de Adorno <i>Amaro Fleck</i>	274
Teoria Crítica e novos movimentos sociais: a busca por potenciais emancipatórios pode se abster de uma crítica ao capitalismo? <i>Hélio Alexandre da Silva</i>	282

Em torno do engajamento: Benjamin, Brecht e o teatro épico

Letícia Olano Morganti Salustiano Botelho

Universidade de São Paulo

Durante a década de 1930, Benjamin e Brecht estabeleceram uma relação de amizade marcada por uma intensa contribuição intelectual. Neste período, Benjamin escreveu diversos ensaios sobre o teatro de Brecht, que atribuem um papel político eficaz para a atividade artística e intelectual no contexto da luta de classes e da construção de uma transformação revolucionária da sociedade. Gostaríamos de levantar algumas problematizações envolvendo suas respectivas interpretações do teatro épico de Brecht, em sua relação entre engajamento político e inovações formais. Teremos como foco de problematização a interpretação benjaminiana do teatro épico como um “teatro gestual”, a ser confrontada com a perspectiva do próprio dramaturgo, centrando-nos nas relações entre técnica de montagem e interrupção da ação, *Gestus* e fábula.

O diálogo entre os autores ocorre em um contexto de problematização da tradição no qual se buscam novas possibilidades formais para a arte juntamente com um ataque à arte enquanto instituição, em um momento em que as vanguardas artísticas do início do século XX buscavam aniquilá-la e realizar uma fusão entre arte e vida, conforme tematizado por Peter Bürger em *Teoria da Vanguarda*. Brecht por sua vez, não pretendia aniquilar a instituição arte visando dissolvê-la na

de “refuncionalização” social do teatro iniciado por Erwin Piscator, diretor com o qual trabalhou e por meio do qual entrou em contato com a prática do teatro político de orientação marxista na Alemanha. Como instituição, o teatro seria uma engrenagem que se impõe a serviço dos interesses políticos e econômicos vigentes, reduzindo a arte à condição de mercadoria destinada ao efeito de mero prazer imediato, no sentido do teatro burguês “culinário”. Por meio da engrenagem teatral, a sociedade absorveria aquilo de que necessita para se reproduzir, opondo-se a obras que ataquem tal função e visem mais do que a mera alimentação de instituições já caducas. Criticando tal engrenagem, o teatro épico visaria o que tanto Brecht quanto Benjamin vêem como um autêntico progresso artístico: uma libertação do teatro como instituição, uma alteração radical de sua função, colocando-o como instrumento a serviço do proletariado na luta de classes. Em sua conferência *O autor como produtor*, de 1934, Benjamin toma a prática teatral de Brecht como um modelo de produção artística que promove inovações técnicas a serviço da modificação do aparelho produtivo artístico.

Transformar o teatro em um instrumento de luta política envolve, segundo Brecht, a exposição da realidade social em seu caráter contraditório de forma a poder ser dominada e transformada. Impunha-se para Brecht a questão de como colocar em cena os processos histórico-sociais e econômicos que regem a sociedade, o “complexo de causalidade social” (BRECHT, 1978, p. 110), dos quais os indivíduos não são conscientes, mas que determinam o seu agir. Como expor as contradições estruturais da sociedade, de modo a fazer com que o espectador as reconheça em seu caráter histórico, analisando e tomando posição frente a elas? O surgimento de tais temas na cena teatral a partir do fim do século XIX, com o naturalismo, gera, segundo Peter Szondi, em *Teoria do Drama Moderno*, uma crise interna ao drama burguês, uma contradição no interior de sua própria forma, que constituía um universo fechado, apresentado pela fábula e baseado na esfera das relações intersubjetivas, na representação em primeira pessoa das ações das personagens determinadas por suas vontades individuais, expressas nos diálogos. A inserção de elementos épicos – ou seja, de caráter narrativo, em terceira pessoa – na forma dramática pelo teatro de Brecht representaria, segundo Szondi, uma tentativa de resolução desta

crise do drama, possibilitando a entrada em cena destas forças sociais exteriores ao universo fechado da relação intersubjetiva do drama. Assim, Brecht desenvolveu sua teoria do teatro épico, que orientou sua prática teatral, realizando experimentações e inovações formais articuladas em torno do efeito de “distanciamento” ou “estranhamento” – o “efeito-v”, abreviação de *Verfremdungseffekt* –, que estrutura tanto sua dramaturgia quanto a cenografia do espetáculo.

O distanciamento já ocorre pela própria inserção do elemento épico no teatro. O “épico” remete ao ato oral narrativo de contar histórias que apresenta a capacidade de concentrar-se em determinada parte que apresenta relevância nela mesma: ao contrário da forma dramática, que apresentaria um encadeamento causal rigoroso entre as cenas, a forma narrativa poderia ser recortada em vários elementos separados, relativamente independentes e relevantes por si só, conforme já caracterizado por Goethe e Schiller. Na primeira publicação de suas reflexões para uma teoria do teatro épico, as *Notas sobre a ópera Ascensão e Queda da Cidade de Mahagonny*, publicadas em 1930, Brecht estabelece um quadro de oposição entre as formas dramática e épica de teatro: enquanto naquela “a cena ‘personifica’ um acontecimento”, nesta, ela o narra, rompe o ilusionismo teatral, coloca o homem não apenas como sujeito agente, mas como o próprio objeto de análise, incitando o espectador a posicionar-se e tomar decisões (BRECHT, 1978, p. 16). Assim, Brecht rompeu com o tradicional teatro baseado nas três unidades estabelecidas por Aristóteles¹, criticando o princípio de empatia, que estabeleceria uma identificação emocional completa entre espectador e personagem, e os efeitos psicológicos da catarse, pelos quais a sobrecarga de sentimentos do espectador seria sublimada, expurgada, funcionando como lenitivo aos sofrimentos oriundos das contradições sociais objetivas e materiais.

Pode-se afirmar que sua subversão da forma do drama envolve uma crítica, no plano formal, ao teor ideológico “idealista” do teatro tradicional: trata-se de uma desmontagem ideológica da forma dramá-

¹ É importante ressaltar aqui, conforme Gerd Bornheim, que provavelmente o contato de Brecht com Aristóteles viria, sobretudo, de uma certa interpretação do filósofo presente na prática teatral alemã a partir de Lessing e de suas respectivas apropriações e metamorfoses subsequentes. Para uma exposição mais aprofundada sobre o tema, ver “A dramaturgia não-aristotélica: o conceito”. In: *Brecht: a Estética do Teatro*. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

tica, na qual não apenas internaliza a estrutura narrativa, mas cria as condições para uma dialética formal que nega a estrutura “idealista” do drama. Retirado de sua centralidade de sujeito agente e tornado objeto de análise, o homem deveria ser exposto no teatro em sua mutabilidade, como suscetível de ser destruído e transformado socialmente, assim como a sociedade. Em *Um homem é um homem*, peça considerada por Benjamin como o grande modelo do teatro épico (BENJAMIN, 1987, p. 80), temos o processo de completa transformação da personagem Galy Gay, um estivador que será “desmontado” e “remontado”, “como se fosse um automóvel”, conforme diz Brecht intervindo diretamente no interlúdio da peça, em uma máquina de guerra do exército. Ao sair de casa para comprar peixe para sua mulher, Galy Gay encontra um pelotão do exército inglês que, ao saquear um pagode, havia perdido um dos membros do grupo. Aos poucos, Galy Gay será incorporado ao pelotão e transformado em uma “máquina de guerra”, em um processo do qual não é inteiramente responsável, mas tampouco inteiramente vítima: é manipulado por ser um homem que “não sabe dizer não”, mas, simultaneamente, adere aos poucos às ofertas dos soldados, buscando tirar vantagens em trocas de pequenas mercadorias. Em um determinado momento da peça, Jesse, um dos soldados do pelotão, diz:

Senhora Begbick, eu lhe afirmo: o que está acontecendo aqui hoje, visto de uma perspectiva mais alta, é um acontecimento histórico. E o que é que está acontecendo aqui? A personalidade será minuciosamente examinada com uma lente de aumento. O caráter humano será estudado de perto. Eles serão dissecados. A técnica também vai intervir. [...] O que é que afirma Copérnico? O que é que gira? É a Terra! A Terra, e portanto, o homem. Segundo Copérnico. Ou seja, o homem não está no centro. Examine isso ao menos um instante. Isso, por acaso, pode estar no centro? É histórico. O homem não é nada! A ciência moderna demonstrou que tudo é relativo. [...] O homem está no centro, mas só relativamente (BRECHT, 1991, p. 185).

Aqui, pode-se já identificar o embrião do projeto do teatro épico de Brecht. Nele, o dramaturgo desconstrói o mito do herói do teatro tradicional. Galy Gay é um personagem negativo, que não é sujeito, mas objeto, reduzido à condição de mercadoria, a uma máquina a serviço da

lógica de autovalorização do capital pela guerra. Tem-se a relativização histórica do sujeito, a exposição de seu processo de desumanização e reificação na sociedade capitalista, sua inserção na lógica da mercadoria. Nesta peça, teríamos uma parábola para falar da conjuntura política da época, da pequena-burguesia no contexto de ascensão do nacional-socialismo e da cooptação de parte da classe trabalhadora. No entanto, também há a abertura da possibilidade da transformação em sentido emancipador, o vislumbre de outras possibilidades, mesmo que negativamente. As personagens de Brecht são contradições vivas, atravessadas pelas contradições objetivas dos processos da sociedade, que buscava colocar em cena, em vez de transformá-las em contradições subjetivas das personagens, como o faria o drama “aristotélico” tradicional, segundo diferencia Brecht em *A compra do latão* (BRECHT, 1999, p. 15). Na transformação das formas de exposição para dar conta de tais processos sociais, o papel da técnica é fundamental, como veremos.

Segundo Brecht, o “efeito-v” permitiria justamente colocar em cena os complexos de contradições sociais, ou seja, representar a “natureza dialética” da realidade, efetuando uma transformação radical da natureza da relação entre platéia e palco. Em uma anotação em seu *Diário de Trabalho*, em 1940, Brecht escreve: “será quase impossível exigir que a realidade seja representada de maneira a poder ser dominada, sem indicar o caráter contraditório e corrente de condições, acontecimentos, figuras, pois a realidade só pode ser dominada se se reconhece sua natureza dialética. O *efeito-v* permite representar essa natureza dialética, é para isto que ele existe; isso é o que o explica”² (BRECHT, 2002, p. 151). O efeito de distanciamento seria responsável por uma mudança na relação com o espectador do teatro, que seria arrancado da posição passiva que apresenta no teatro ilusionista, de teor entorpecente: tinha-se por objetivo produzir um choque, um estranhamento das cenas que se desenrolam no palco, uma desnaturalização do próprio cotidiano, de modo a gerar um processo intelectual reflexivo no espectador, um reconhecimento das contradições sociais em seu caráter histórico, que lhe tornasse possível dominar a realidade, agir sobre ela de modo a transformá-la.

² Modificação nossa. Conforme a versão utilizada do *Diário de Trabalho*, volume I, encontra-se “efeito-d”, tradução de “efeito-v” para o português. *Diário de Trabalho*, volume I: 1938-1941. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

O “efeito-v” permeia a totalidade do fenômeno teatral brechtiano, modificando as relações funcionais existentes entre seus diversos elementos: público e palco, texto e representação, diretor e atores. O ator não deve se metamorfosear completamente na personagem, como no método de Stanislavski, mas apresentar sempre uma atitude dupla, alternando os momentos em que representa as ações da personagem e os momentos em que se posiciona frente a ela como um narrador em terceira pessoa, ou ainda, os momentos em que mostra ações das personagens e os momentos em que mostra o próprio ato de mostrar. Tais momentos deveriam ser marcados por uma alteração precisa de entonação da fala e cuidadosa exposição dos gestos. Com as técnicas de distanciamento, o próprio palco, por sua vez, seria dotado de um caráter de narrador crítico, com a inserção da técnica da montagem e da projeções de títulos e imagens nas telas, que deveriam anunciar uma contradição frente ao que se desenrola no palco. Contra a “obra de arte total” wagneriana, Brecht defendia a separação radical dos elementos do espetáculo. Música, texto e imagem passam a ser elementos autônomos que se comentam entre si, constituindo uma obra destituída de efeito hipnótico, mas de caráter construtivo, enfatizando, por extensão, a própria sociedade como realidade construída. Nesse sentido, pode-se afirmar que o teatro de Brecht opera como uma alegoria do todo social.

A questão da técnica é de importância crucial para a construção do teatro épico. Segundo o próprio Brecht, seu teatro estaria ligado a uma época e local específicos, por pressupor um certo movimento na vida social, interessado e com possibilidades – que seriam interrompidas na Alemanha com o avanço do nacional-socialismo – de se dedicar à “livre discussão das questões vitais”, visando sua solução, bem como um determinado nível técnico avançado. Segundo Benjamin, o teatro épico “está situado no ponto mais alto da técnica” (BENJAMIN, 1987, p. 83), com ela estabelecendo uma relação de aprendizado, e não de competição. Por meio da inserção da técnica da montagem, comum ao rádio, à fotografia e ao cinema, as ações que se desenrolam no palco seriam interrompidas, paralisadas e desmontadas em seus elementos constitutivos. Haveria, segundo Benjamin, uma afinidade entre tal procedimento do teatro épico e a natureza da câmera, que teria permitido

explorar minuciosamente os ambientes e objetos mais familiares; por meio da montagem e do *close-up*, o cinema interromperia ações, desvelando a realidade em uma nova dimensão e temporalidade, penetrando-a de forma profunda, ao ponto de revelar formações estruturais até então desconhecidas à observação a olho nu. Assim, Benjamin compara o cinegrafista a um “cirurgião da realidade” (BENJAMIN, 1987, p. 186-187), o que poderia ser estendido à sua compreensão de Brecht, já que afirma que “o teatro épico [...] avança em sobressaltos de arranque, como as imagens de uma tira de filme. Sua forma básica é aquela de um impacto vigoroso mútuo entre as situações separadas, distintas da peça” (BENJAMIN, 1998, p. 38).

Benjamin interpreta o uso das técnicas de montagem no teatro de Brecht como possuindo a finalidade de interromper a ação e produzir *Gestus*, o material bruto do teatro épico, segundo ele. (BENJAMIN, 1971, p. 31). Uma das questões centrais para Brecht durante os anos de 1930 é justamente a pesquisa do *Gestus*: ele desenvolve tal conceito para referir-se à esfera “a que pertencem as atitudes que as personagens assumem em relação umas às outras. A posição do corpo, a entoação e a expressão fisionômicas são determinadas por um *Gestus* social” (BRECHT, 1978, p. 124), o qual corresponde à “expressão mímica e conceitual das relações sociais que se verificam entre os homens de uma determinada época” (BRECHT, 1978, p. 84). De fato, o próprio Brecht afirma que o efeito de distanciamento teria por objetivo distanciar o “*Gestus* social” que subjaz a todos os acontecimentos (BRECHT, 1978, p. 84)³. Mesmo atitudes de aparência privada pertencem à esfera das rela-

³ Nas traduções disponíveis em português dos textos teóricos de Brecht e dos textos de Benjamin sobre o dramaturgo, tanto o termo *Gestus* quanto *Geste* são traduzidos por “gesto”. No entanto, Brecht utiliza o termo latino, *Gestus*, para referir-se ao conceito acima exposto, a uma totalidade expressiva complexa que remeteria à totalidade das relações sociais entre os homens, anunciando um posicionamento político frente a elas, enquanto o termo em alemão, *Geste*, parece referir-se-ia ao “gesto” corporal, que estaria contido naquele conceito mais amplo, sendo orientado por ele. Assim, seguiremos o original no presente texto, mantendo, quando utilizado, o termo latino, traduzindo por “gesto” apenas quando o termo presente no original for o termo em alemão, *Geste*. Acreditamos que seja importante estabelecer tal diferenciação, dado que o *Gestus* não se reduz ao corporal, à gesticulação: Brecht, juntamente com Kurt Weill, desenvolve a noção de “música-*Gestus*”, buscando definir uma função de *Gestus* para a música, na qual ela apresentaria uma utilidade prática, anunciando um posicionamento crítico, político, em relação à ação. Cf: BRECHT, Bertolt. “Über gestiche Musik”. In: *Schriften zum Theater III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963, ou a versão em português “Acerca da música-gesto”. In: *Estudos sobre Teatro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

ções entre homens, à esfera do *Gestus* social, sendo exteriorizações dele: normalmente complexas e contraditórias, tais exteriorizações não são redutíveis a uma palavra, tampouco são o mero gesticular, mas uma totalidade expressiva complexa, uma “atitude global”, que remete à totalidade das relações sociais entre os homens, carregando, portanto, as contradições do todo social. Todo acontecimento comporta um *Gestus* essencial (*Grundgestus*), que informa a ação, e cabe ao ator expô-lo. A exteriorização do *Gestus* da personagem pelo ator deve ser acompanhada de uma atitude crítica, sempre explicitando que esta não é a única possibilidade, mas uma dentre várias. O *Gestus* seria uma expressão das contradições das relações sociais na ordem do gestual, sendo através de sua exposição, da exposição do ponto de contradição gestual, que o espectador poderia compreender as alternativas das cenas e ações das personagens, reconhecendo-as em seu caráter histórico.

Em sua interpretação do teatro épico, Benjamin concede uma primazia ao elemento “gestual”, ao caracterizá-lo, nas duas versões de *O que é o teatro épico?* e em *Estudos para uma teoria do Teatro épico*, como um “teatro gestual”. O material bruto a partir do qual trabalha o teatro épico seria o *Gestus*, tanto o *Gestus* de uma ação quanto o da imitação de uma ação (BENJAMIN, 1971, p. 31), produzidos com sua interrupção: o objetivo do teatro épico, segundo Benjamin, seria justamente tornar o *Gestus* citável por meio da interrupção da ação. Segundo ele, o teatro épico renuncia a ações complexas, não visa desenvolver ações, como na estrutura tradicional do drama, mas sim, através da interrupção do discurso e da ação mediante o procedimento de montagem, “descobrir condições”: as reais e contraditórias condições da sociedade burguesa, que são descobertas na medida em que as ações são interrompidas e arrancadas do “fluxo real da vida”, perdendo sua habitual aparência natural, gerando um choque no espectador. Este reconheceria tais condições subjacentes às ações sob a forma do assombro, sendo convocado a se posicionar perante elas. A própria função da música e do texto no teatro épico não seria a de ilustrar ou desenvolver a ação, mas interrompê-la. A interpretação benjaminiana ressalta o caráter experimental do teatro épico, insistindo que ação e texto seriam apenas elementos variáveis em um “ordenamento experimental” de “gestos” (BENJAMIN, 1971, p. 32) - e aqui, Benjamin parece enfatizar

o próprio elemento do gesto corporal. Assim, segundo Benjamin, por meio da interrupção da ação pela técnica de montagem e pelo jogo experimental com os “gestos”, em busca da análise das contradições e da construção de novas possibilidades de ações e relações sociais a partir deles, Brecht não critica de fora as condições em que vivemos, mas “as deixa criticarem-se mutuamente, de modo altamente mediatizado e dialético, contrapondo logicamente uns aos outros os seus diversos elementos” (BENJAMIN, 1987, p. 85).

Benjamin parece identificar o potencial crítico do teatro de Brecht justamente no uso da técnica da montagem e interrupção da ação e no trabalho experimental com os “gestos”. Para compreender tal interpretação benjaminiana, é pertinente nos remetermos ao diagnóstico de Benjamin, exposto nos ensaios *Experiência e Pobreza*, de 1933, e *O Narrador*, de 1936, do declínio da experiência (*Erfahrung*) na modernidade e da impossibilidade de narrar o cotidiano de modo a extrair ensinamentos práticos. Com a destruição dessa experiência coletiva, de uma tradição transmitida através de gerações, comum ao narrador e ao ouvinte, tem-se também a destruição da “arte de narrar” que nela se fundamentava, agora esvaziada de sentido para o homem moderno, haja vista que ela se tornou incapaz de lhe transmitir ensinamentos práticos que o orientem. Destituído de experiência, o homem moderno se encontraria refém da vivência (*Erlebnis*) de choque nas grandes cidades, do choque nas colisões em meio à multidão e com a máquina no trabalho na linha de montagem da fábrica, como tematizado em *Sobre alguns temas em Baudelaire*. Tendo em vista tal diagnóstico, a força crítica do teatro de Brecht não é identificada por Benjamin no engajamento temático propriamente dito do enredo da narrativa das peças, da fábula, conforme observa Luciano Gatti⁴, da qual não se poderia extrair um ensinamento prático, mas da força do choque perceptivo a partir da interrupção da ação – que atuaria sobre a vivência de choque naturalizada do cotidiano, desnaturalizando-a – e, também, no trabalho com os “gestos”, na possibilidade experimental de diversos arranjos para eles, que colocariam à prova a aplicabilidade da dialética e as condições sociais a partir do próprio homem, fornecendo, assim, um espetáculo das contradições do corpo social a ser analisado. (BENJAMIN, 1987, p. 88). Segundo Benjamin:

⁴ Cf.: “A citação do gesto”. In: *Constelações: Crítica e Verdade em Benjamin e Adorno*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

O gesto possui duas vantagens sobre as declarações e asserções altamente enganadoras feitas pelas pessoas e sobre suas ações multifacetadas e opacas. Em primeiro lugar, o gesto é falsificável apenas até certo ponto; e quanto mais inconspicuo ele é, mais habitualmente é repetido, mais difícil é falsificá-lo. Em segundo lugar, diferentemente das ações e realizações das pessoas, ele tem um começo e um fim definíveis. De fato, essa natureza estrita, assemelhada a uma estrutura, encerrada em cada momento de uma atitude que, ao fim e ao cabo, é como um todo num estado de fluxo vivo, é uma das características dialéticas básicas do gesto. (BENJAMIN, 1998, p. 24).

Segundo Benjamin, a matriz dialética do teatro épico não seria o desenrolar contraditório de palavras e ações, mas sim o “gesto”. O “gesto”, e não a parábola, é o centro de sua interpretação do potencial de crítica política da peça *Um homem é um homem*: a perspectiva crítica seria despertada na relação com o espectador por meio do trabalho e repetição dos mesmos gestos em diferentes momentos da peça, que geraria um reconhecimento das diversas relações contraditórias neles presentes. “O mesmo gesto faz com que ele desista de comprar o peixe e aceite o elefante” (BENJAMIN, 1987, p. 89). Segundo Benjamin, a personagem Galy Gay:

deixa as contradições da vida onde em última análise elas têm de ser resolvidas: no próprio homem. [...] Ele convive com sua natureza de mercenário, do mesmo modo que convivera com sua natureza de estivador. Um homem é um homem: não se trata de fidelidade à própria essência, e sim da disposição constante para receber uma nova essência. (BENJAMIN, 1987, p. 85-86).

Cabe ressaltar que, neste enfoque benjaminiano da articulação entre interrupção da narrativa e da ação pela montagem, citação do *Gestus* e “ordenamento experimental” dos “gestos”, teríamos presente uma relação, cara a Benjamin, entre interrupção, crítica e verdade, como defende Jeanne Marie Gagnebin (GAGNEBIN, 2009, p. 101-102), que seria posteriormente desenvolvida em suas “teses” *Sobre o Conceito de História*: a identificação da interrupção do encadeamento de uma falsa narrativa totalizante como um potencial crítico, que abre a possibilidade de exposição de uma verdade histórica. Já poderíamos

identificar, em suas interpretações do teatro épico, o momento de interrupção como momento privilegiado para a crítica e para a exigência da ação política, interrompendo o curso da ação e do tempo, imobilizando o presente e permitindo vislumbrar, conforme desenvolverá nas “teses”, uma imagem do presente como o momento do “agora” a partir do qual se torna possível “escovar a história a contrapelo”, uma imagem que é uma cristalização de uma dialética imobilizada entre tempos históricos. No contexto de sua interpretação do teatro épico, parece ser o “gesto”, enquanto elemento produzido pela interrupção do “fluxo real da vida” geradora do assombro, que carregaria uma dialética em estado de suspensão (BENJAMIN, 1987, p. 87-88).

Tal interpretação benjaminiana do teatro épico com seu foco no âmbito gestual, no entanto, parece entrar em conflito com o papel concedido ao elemento da fábula na perspectiva do próprio Brecht. Segundo Brecht, como vimos, o ator deve expor o “*Gestus* essencial” (*Grundgestus*) que todo acontecimento comporta. No entanto, afirma que é ao apoderar-se da fábula – não como concebida pelo drama “aristotélico” tradicional, no qual apresentava-se como um todo absoluto ilusionista – mas entendida como “acontecimento global delimitado”, como uma possibilidade de associação dos diversos aspectos contraditórios contidos nas atitudes da personagem, que o ator se apodera da própria personagem e de seu “material gestual” (BRECHT, 1978, p. 127). O modo como Brecht trata a relação entre *Gestus* e fábula parece entrar em conflito com a primazia concedida ao gestual por Benjamin⁵, pois parece conter uma tensão não resolvida, uma oscilação no tratamento dos dois elementos: por um lado, parece conferir primazia e ênfase ao primeiro, afirmando, como vimos, que o *Gestus* é uma totalidade expressiva complexa irreduzível a uma identificação lingüística, e que o efeito de distanciamento tem por objetivo justamente distanciar o “*Gestus* social” que subjaz aos acontecimentos; por outro lado, no entanto, parece conceder primazia à fábula enquanto unificadora de sentido, de uma mensagem política a ser transmitida, mesmo que apenas para ser criticada. Futuramente, Brecht chegará mesmo, em seu *Pequeno Organon para o Teatro*, a declarar-se de acordo com Aristóteles na afirmação

5 Além da própria questão de possíveis diferentes ênfases dos autores na compreensão deste âmbito gestual, já que, como mencionado, Benjamin parece se focar não apenas no âmbito do *Gestus*, mas, mais especificamente, no elemento do “gesto” corporal.

de que ela seria “a alma do drama”, o “cerne da obra teatral”, como “composição global de todos os acontecimentos-*gestuais*” (*gestischen Vorgänge*) (BRECHT, 1978, p. 128).

A interpretação benjaminiana do teatro épico é alvo de polêmica e foi criticada por intérpretes de Brecht⁶. Parece-nos relevante trazer aqui a polêmica envolvida no debate entre ambos os autores acerca da obra de Kafka, ocorrido no verão de 1934, durante a estadia de Benjamin na casa de Brecht⁷. As divergências giram em torno de suas respectivas interpretações da parábola de Kafka. Brecht mostra-se avesso a grande parte da obra kafkiana: nela encontraríamos, segundo ele, algumas boas imagens e algumas metáforas valiosas sobre os processos econômicos e a configuração social atual, a alienação humana e a burocratização, a ascensão do fascismo e a mentalidade da pequena-burguesia neste contexto. No entanto, seu valor não iria além disso, pois suas parábolas careceriam de transparência, de modo que não seria possível extrair delas qualquer ensinamento sobre a realidade: elas não apresentariam utilidade prática, critério que Brecht considerava crucial para a arte. Segundo Heiner Müller, tal debate entre Benjamin e Brecht traria, nas entrelinhas benjaminianas, “a questão de saber se a parábola kafkiana não é mais ampla e capaz de compreender a realidade do que a parábola de Brecht. Aquela representaria gestos sem

⁶ Segundo Gerd Bornheim, apesar de defender a natureza dialética das relações entre todos os elementos do teatro épico, com tal interpretação focada no “gesto” e em sua relação com a ação, Benjamin pareceria considerar que o gesto encontra seu princípio e seu fim no corpo de quem age, passando por cima da relação dialética fundamental entre palavra e “gesto”, sacrificando o caráter dialético da relação entre parte e todo no teatro épico de Brecht (Cf.: BORNHEIM, Gerd. *Brecht: a Estética do Teatro*. Rio de Janeiro: Graal, 1992, p. 179). O “gesto”, segundo Bornheim, é apenas uma conseqüência do processo de separação dos elementos, que, por sua vez, engloba o processo de interrupção – que, segundo Benjamin produziria, o gesto –, mas não coincide com ele. Hans-Thies Lehmann, por outro lado, defende que haveria em Brecht uma oscilação fundamental entre fábula, com sua função unificadora da diversidade de materiais artísticos em um sentido unívoco e totalizador, e “gesto”, como um elemento de caráter não discursivo irreduzível a tal sentido. Porém, segundo Lehmann, quando a indeterminidade expressiva do “gesto” ameaçava sobressair e fragmentar o todo, Brecht sempre terminaria por recuar diante de tal oscilação e conceder uma primazia à fábula, à qual deveriam estar submetidos os gestos, como vimos acima, numa espécie de tentativa de salvar uma unicidade de sentido, uma mensagem (Cf.: LEHMANN, Hans-Thies. “Ao Modo de Fábula (Fabel-Haft). In: *Escritura Política no Texto Teatral*. Ensaios sobre Sófocles, Shakespeare, Kleist, Büchner, Jahn, Bataille, Brecht, Benjamin, Müller, Schlee. São Paulo: Perspectiva, 2002).

⁷ Cf.: BENJAMIN, Walter. “Conversations with Brecht”. In: *Aesthetics and Politics*. London: Verso, 2007.

sistema referencial e não é orientada por uma práxis, irredutível a um significado, antes estranha que alienante, sem moral” (MÜLLER, 2003, p. 50). Benjamin se contrapõe a Brecht, vendo o valor da parábola kafkiana justamente nesta ausência de transparência e impossibilidade de extração de ensinamentos práticos, pois, assim, subverteria a forma da parábola e apontaria para o esfacelamento da tradição que a sustentava e permitia a transmissão de tal ensinamento. Em seu ensaio sobre Kafka⁸, Benjamin desenvolve tal leitura, na qual enfatiza a importância do “gesto” como elemento nebuloso de suas parábolas.

BIBLIOGRAFIA:

- BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: Um lírico no auge do capitalismo – Obras Escolhidas III*. 3ª Edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 2000;
- _____. “Conversations with Brecht”. In: *Aesthetics and Politics*. London: Verso, 2007;
- _____. *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura – Obras Escolhidas I*. 3ª Edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987;
- _____. *Understanding Brecht*. London: Verso, 1998;
- _____. *Versuche über Brecht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966;
- BORNHEIM, Gerd. *Brecht: a Estética do Teatro*. Rio de Janeiro: Graal, 1992;
- BRECHT, Bertolt. *A compra do latão*. Belo Horizonte: Editora Vega, 1999;
- _____. *Diário de Trabalho, volume I: 1938-1941*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002;
- _____. *Estudos sobre Teatro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978;
- _____. *Schriften zum Theater III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963;
- _____. *Schriften zum Theater VII*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1964;
- _____. “Um homem é um homem”. In: *Teatro Completo – Volume 2*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1991;
- BÜRGER, Peter. *Teoria da Vanguarda*. São Paulo: Cosac Naify, 2012;
- GAGNEBIN, Jeanne M. Brecht e Benjamin: peça de aprendizagem e ordenamento experimental. *Viso – Cadernos de estética aplicada*, nº 11, jan-jun/2012;

⁸ Cf.: BENJAMIN, Walter. “Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte”. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura – Obras Escolhidas I*. 3ª Edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____. *História e Narração em Walter Benjamin*. 2ª Edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009;

GATTI, Luciano. *Constelações: Crítica e Verdade em Benjamin e Adorno*. São Paulo: Edições Loyola, 2009;

LEHMANN, Hans-Thies. *Escritura Política no Texto Teatral*. Ensaaios sobre Sófocles, Shakespeare, Kleist, Büchner, Jahn, Bataille, Brecht, Benjamin, Müller, Schleef. São Paulo: Perspectiva, 2002;

MÜLLER, Heiner. "Fatzter ± Keuner". In: *O espanto no Teatro*. São Paulo: Perspectiva, 2003;

SZONDI, Peter. *Teoria do Drama Moderno*. 2ª. Edição. São Paulo: Cosac Naify, 2011;

WIZISLA, Erdmut. *Benjamin e Brecht: História de uma amizade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

O declínio da experiência como diagnóstico de época em Walter Benjamin

Fernando Araújo Del Lama
FFLCH/USP

INTRODUÇÃO

Pretende-se expor em linhas gerais uma das hipóteses fundamentais que orienta minha pesquisa, qual seja, compreender a temática benjaminiana do declínio da experiência a partir do prisma específico, característico da Teoria Crítica, de um diagnóstico de época. Evidentemente, não se trata de reduzir esta complexa temática, repleta de nuances e inflexões, a um diagnóstico de época; trata-se, todavia, de explorar seus meandros, com o auxílio da ideia de diagnóstico de época apenas enquanto recurso heurístico. Em outras palavras: é pouco provável que Benjamin tenha elaborado sua teoria da experiência *como* um diagnóstico de época; tal expressão, aliás, tampouco aparece ao longo de sua obra. Assim, parece plausível supor que, ao menos no caso de Benjamin, não se deve atribuir um peso “ontológico”, por assim dizer, à ideia de diagnóstico. Tomando-a, entretanto, como fio condutor da investigação, ela pode permitir a iluminação de aspectos ocultos a outros ângulos de abordagem: no âmbito mais amplo da pesquisa, por exemplo, construir uma nova constelação entre os ensaios

sobre Baudelaire, o complexo das *Passagens* e as *Teses*, que transcenda a mera relação metodológica¹, tocando em questões que envolvem constatações de tendências inscritas na sociedade e prescrições de ação política com vistas à emancipação nelas baseadas, portanto, questões de cunho prático, político. Obviamente, cabe ainda observar, não se trata de afirmar peremptoriamente que essa é a única ou a maneira mais adequada de se aproximar dos escritos benjaminianos; pretende-se, apenas, construir uma interpretação que mostre que esta leitura é, ao menos, possível de ser sustentada. As interpretações do diagnóstico dependem diretamente da ênfase que se dá a determinado aspecto da filosofia de Benjamin: caso a ênfase seja posta sobre a noção de “aura” – como o fizeram Flávio Kothe², Rainer Rochlitz³ e Taísa Palhares⁴, por exemplo – certamente o diagnóstico tenderia a se centrar em questões a ela relacionadas, como as transformações e os destinos da arte na

¹ Cf. os trechos de cartas coligidos no material suplementar às *Teses* (em BENJAMIN, *Gesammelte Schriften* I-3, pp. 1223 ss.). Os textos de Benjamin serão citados de acordo com a edição *Gesammelte Schriften*, estabelecida por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser e editada em sete volumes pela editora Surkhamp entre 1972 e 1991, abreviada doravante por *GS*, seguida da indicação do volume em algarismos romanos e do tomo em algarismos arábicos, além da página, também em números arábicos. Quando necessário, serão indicados na sequência, entre colchetes, o ano e página da tradução utilizada, que pode ser conferida na bibliografia ao final do texto.

² O livro de Kothe, já bastante antigo, nasce numa conjuntura histórica bastante específica, a saber, os primórdios da recepção da obra benjaminiana no Brasil. “A aura”, diz ele neste livro, “é, portanto, a categoria central de toda a produção de Walter Benjamin” (KOTHE, 1976, p. 41)

³ Em Rochlitz (2003, pp. 13 ss.) há uma engenhosa e original interpretação da trajetória filosófica de Benjamin, buscando compreendê-la da perspectiva das transformações da arte, portanto, priorizando a valorização ou não do processo de perda da aura, especialmente na transição entre o ensaio sobre *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (1935) e o ensaio sobre *O contador de histórias* (1936). Apesar de interessante, evidentemente, ela possui alguns problemas, os quais não pretendo discutir agora.

⁴ A dissertação de mestrado de Palhares, sobre o conceito de “aura” em Walter Benjamin, transformada em livro (PALHARES, 2006) parece dar o tom de suas reflexões acerca da filosofia benjaminiana: no capítulo de sua autoria (cf. PALHARES, 2009), dedicado a Walter Benjamin, que integra uma coletânea cujo intuito era reunir exposições acerca dos *modelos* de Teoria Crítica de diversos pensadores ligados a esta tradição, ela inevitavelmente se orienta por uma dimensão muito particular do modelo crítico benjaminiano, derivando-o apenas do ensaio sobre *A obra de arte*. O texto de Palhares foi fundamental para a hipótese geral desta pesquisa, já que, diante da incompletude e dos limites, das análises ali apresentadas, optou-se por introduzir outros escritos de Benjamin no interior dessa chave de leitura, de modo a permitir a iluminação de outros aspectos existentes em seu modelo de reflexão crítica.

modernidade; se o centro da análise fosse a problemática da mercadoria, os textos pertencentes ao núcleo duro do projeto sobre as *Passagens* seriam privilegiados, de modo a extrair deles conclusões a respeito da sociedade derivadas deste tema. No entanto, distancia-se aqui destas interpretações, de maneira alguma por julgá-las equivocadas, mas apenas por procurar ângulos de iluminação menos explorados para a questão do diagnóstico em Benjamin.

Para construir esta hipótese, foram tomadas como base passagens de alguns estudiosos da obra de Benjamin que parecem sugerir tal possibilidade. Há, por exemplo, um artigo de Peter Krumme, cuja passagem “Dever-se-ia demonstrar que a teoria da experiência representa o centro (que nada tem de secreto) de todas as concepções de Benjamin” é citada com aprovação por Habermas (KRUMME *apud* HABERMAS, 1980, p. 190, nota 32). Michael Löwy, por sua vez, observa que:

O desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*), analisado por Max Weber em relação ao advento da era capitalista, significa para Benjamin o declínio da *Erfahrung* coletiva e a ruptura do ‘encanto liberador’, em proveito de um novo arrebatamento do pesadelo mítico que destrói a cumplicidade entre o homem e a natureza (LÖWY, 1986, p. 632-3).

Löwy traça, neste excerto, um paralelo entre as concepções de “desencantamento do mundo”, um dos pilares do diagnóstico weberiano acerca da modernidade, e de “experiência” (*Erfahrung*) em Benjamin. Aceito o paralelo, deve-se aceitar, também, que um dos conceitos mais abrangentes para se pensar a era capitalista, na filosofia benjaminiana, é o de experiência. Do mesmo modo, é possível encontrar fundamentação em autores mais recentes, como Jaeho Kang. Ao precisar o sentido de *Kulturkritik*, paradigma de investigação benjaminiano, ele afirma: “A *Kulturkritik* tem origem na e corresponde à crise da experiência, cujas raízes estão na percepção atenta (KANG, 2009, p. 225-6)”.

Nesse sentido, se a *Kulturkritik* benjaminiana possui tais características, parece-me válido apostar nesta hipótese. É importante ressaltar que a crise da experiência parece ser a pedra angular da constituição do diagnóstico benjaminiano; ela só pode, porém, ser entendida em toda a sua complexidade quando relacionada a processos simul-

tâneos e oriundos dela, como o declínio da arte de “contar histórias” (*erzählen*), importante para se pensar o elo entre os temas da *crise da experiência* e do *rompimento com a tradição*, ou o declínio da aura, de onde se deriva a temática das transformações da sensibilidade na modernidade, complemento necessário ao declínio da experiência⁵. Procura-se compreender a crise da experiência analogamente a uma doença, sendo a derrocada da arte de “contar histórias” e as perdas qualitativas na sensibilidade alguns de seus sintomas. Ora, o que é uma doença sem seus sintomas para permitir sua diagnose?

Feitas estas considerações introdutórias, propõe-se o seguinte percurso expositivo: inicialmente, serão feitas considerações mais gerais sobre as feições assumidas pela problemática da experiência ao longo da década de 30; em seguida, serão retomados em maior detalhe alguns pontos da argumentação de Benjamin em *Sobre alguns temas em Baudelaire*, apontando alguns indícios que permitam a compreensão do declínio da experiência a partir da perspectiva de um diagnóstico de época.

DECLÍNIO DA EXPERIÊNCIA E ASCENSÃO DA VIVÊNCIA NA DÉCADA DE 30

Como observou Thomas Weber, “Benjamin não pode elaborar em forma sistemática esta ‘doutrina elementar’ [do materialismo histórico, da qual a concepção de *experiência* seria parte] e os conceitos correspondentes a ela, de modo que os elementos de sua teoria da experiência se encontram disseminados nos trabalhos surgidos no contexto das *Passagens*” (2000, p. 230). Ora, esse projeto é o que dará o tom de toda a produção benjaminiana da década de 1930, conforme sua própria caracterização como “teatro de todos os meus combates e de todas as minhas ideias” (BENJAMIN, 1978, p. 506), em carta a Scholem de 20.01.1930. Ao longo da década de 30, alguns escritos ganham proeminência na busca pela construção de um novo conceito de experiência, como *Experiência e pobreza* (1933) e *O contador de histórias* (1936); mas a tentativa mais sistemática de caracterizá-la certamente foi feita no

⁵ Prova maior da existência dessa correlação pode ser encontrada numa carta de Benjamin a Adorno de 04.06.1936, onde ele diz ter escrito “recentemente um trabalho sobre Nikolái Leskov que, sem pretender o mais remoto alcance dos meus trabalhos sobre teoria da arte, revela alguns paralelos com a tese do ‘declínio da aura’, na medida em que a arte de narrar chega a seu termo” (ADORNO; BENJAMIN, 2012, p. 223).

ensaio *Sobre alguns temas em Baudelaire*, de 1939. Os dois primeiros, conforme apontam alguns estudiosos – Jeanne Marie Gagnebin⁶, Sergio Paulo Rouanet⁷, e Sonia Campâner Miguel Ferrari⁸, por exemplo – são, em certo sentido, complementares, e apesar de partilharem inclusive algumas passagens idênticas, chegam a conclusões diametralmente opostas: ao Benjamin mais progressista do primeiro, que vê com bons olhos o processo de declínio da experiência, celebrando a abertura de novas possibilidades que surgem a partir dele, se opõe o Benjamin mais nostálgico do segundo, que elogia o passado, lamenta a condição presente e teme pelas incertezas do futuro, vislumbrando uma saída pela conservação do que ainda resta da experiência esfacelada. Contudo, nestes dois ensaios, a ênfase é dada ora para o futuro, ora para o passado, mas não se dá a atenção devida às condições vigentes da experiência, bem como à especulação acerca de sua superação.

De acordo com Richard Wolin:

Em seu ensaio de 1939, “Sobre alguns temas em Baudelaire”, Benjamin persegue (...) a fragmentação do continuum da experiência nos tempos modernos tal como ela se manifesta na experiência estética. Ainda, neste trabalho a maior falha metodológica do ensaio sobre Leskov fica corrigida. Benjamin já não procura contrapor abstratamente um passado idílico ao presente decadente. Em vez disso, ele tenta trabalhar através dos dilemas do presente de uma forma mais imanente, na medida em que seu assunto, a poesia lírica de Baudelaire, admitirá essa tentativa (WOLIN, 1994, pp. 226-7).

⁶ Cf., o terceiro capítulo, “Não contar mais?”, do livro de Gagnebin, onde ela diz, por exemplo, “Essa problemática, que havíamos resumido como a impossibilidade da narração e a exigência de uma nova história, manifesta-se nas suas contradições quando lemos, um depois do outro, o ensaio sobre ‘O Narrador’ e o sobre ‘Experiência e Pobreza’, dois textos contemporâneos, paralelos e até semelhantes em várias passagens e que chegam, no entanto, a conclusões muito divergentes” (2011, pp.56-7)

⁷ Cf., por exemplo, a seção “As duas faces da barbárie” (ROUANET, 2008, p. 52 ss.) e os primeiros parágrafos de “Ambivalências teóricas e contradições reais”, onde se diz: “Ao Benjamin que exalta o declínio da experiência contrapõe-se, com a mesma força, um Benjamin que percebe os riscos desse declínio. Ao Benjamin que prega uma nova barbárie, opõe-se o Benjamin que se inquieta com a barbárie absoluta da amnésia, que torna definitivas as derrotas dos dominados” (ROUANET, 2008, p. 68-9)

⁸ Cf. a seção “A ambiguidade da perda da experiência e do fim da aura”, na qual a autora discute “o caráter ambíguo das análises de Benjamin da decadência da experiência e da aura, em que ele lamenta a perda, mas ao mesmo tempo vê a possibilidade da criação do novo a partir do rompimento com a tradição” (FERRARI, 1991, p. 37).

Segue-se, aqui, apenas em parte a interpretação oferecida por Wolin, pois a compreensão de que há uma “falha metodológica” no ensaio sobre Leskov que é corrigida no ensaio sobre Baudelaire parece, no mínimo, questionável: a noção de tradição, por exemplo, importante para entender as causas do declínio da experiência na modernidade, é desenvolvida conceitualmente no ensaio de 1936. Na interpretação que se tenta construir, talvez seja mais conveniente dizer não que o ensaio sobre Baudelaire *corrige* a perspectiva do ensaio sobre Leskov, mas que algumas ideias elogiosas à experiência pré-capitalista desenvolvidas neste último ensaio seriam necessárias para a justa compreensão das teses defendidas no *Baudelaire*, de modo que o contato com o primeiro *complementa* o entendimento do segundo. É, pois, justamente esta a estratégia de Andrew Benjamin⁹, bem como a de Paulo César Endo¹⁰, quanto a relação entre os dois ensaios. Assim, uma análise das mazelas da experiência moderna, bem como uma tentativa de superá-la através da construção de relações dialéticas entre a situação da experiência passada com a presente em direção a um futuro utópico, de algum modo, pressupõe a constatação do que ela já fora, bem como de seu processo de declínio e de suas causas.

Segundo Kang, sob forte influência de Georg Simmel¹¹, na década de 30

⁹ “Para construir um quadro no interior do qual será traçada a conexão entre experiência e tradição em “Sobre alguns temas em Baudelaire”, quero atentar, embora resumidamente, em como a experiência figura em seu curto estudo sobre o escritor russo Nikolai Leskov, *Der Erzähler*. O problema da experiência é central para este estudo em particular, já que Benjamin explicará o desaparecimento do contador de histórias como contemporâneo da ‘atrofia’ da experiência” (BENJAMIN, 1989, p. 122).

¹⁰ O objetivo perseguido por Endo (2009) é verificar qual o sentido da apropriação benjaminiana de Freud, sobretudo de sua teoria do choque, tal como ela é exposta em *Sobre alguns temas em Baudelaire*. Apesar desse recorte bastante específico, os conceitos de *narrador* e *tradição*, desenvolvidos no ensaio sobre Leskov, atravessam suas análises, lapidando-as.

¹¹ Ao lado da *Filosofia do dinheiro* (1900) de Simmel, o *Comunidade e Sociedade* (1887), de Ferdinand Tönnies, também foi responsável por influenciar toda uma geração de pensadores – Benjamin, inclusive – que floresceram nos inícios do século XX, como bem o mostra Löwy em seu livro *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários* (cf. 1979, pp. 23 ss. a respeito de Tönnies; pp. 35 ss. a respeito de Simmel). Para um detalhamento da bibliografia sobre o caso particular da influência de Simmel, cf. as diversas referências coligidas entre as notas 2 e 15 no livro *As aventuras de Georg Simmel*, de Leopoldo Waizbort (2000, pp. 13-5).

a concepção de Benjamin de experiência é composta pela crítica a duas tradições filosóficas – a versão excessivamente racional de *Erfahrung* (experiência sensorial externa) e a suposta imediatividade e falta de sentido da *Erlebnis* (experiência interna vivida) – e é distinta, portanto, da concepção de predecessores tais como Kant e Dilthey (KANG, 2009, p. 219).

Nesse sentido, a experiência que Benjamin estaria buscando reabilitar conceitualmente possui alguns elementos semelhantes àquela que operava anteriormente ao advento dos anseios de cientificação, mensuração e certeza que passam a dominar o registro da *experiência* através da ideia de *experimento*, tornando-se emblemáticos mediante o estabelecimento do iluminismo kantiano¹². O grande marco filosófico dessa modalidade perdida, talvez seu último sopro de vida, é constituído pelos *Ensaio*s, de Montaigne, citado por Benjamin no ensaio sobre Leskov, mas também recorrente na argumentação de Agamben (2005) como portador do ideal de experiência tradicional. Sociologicamente, esta modalidade da experiência pode ser localizada no âmbito da *Gemeinschaft*, da comunidade descrita por Tönnies, marcada pela estreiteza das relações entre seus integrantes e pela comunicação oral, “boca a boca (*Mund zu Mund*)” (GS II-2, p. 439 [1985, p. 198]). Benjamin exemplifica sua lógica de funcionamento na figura do “contador de histórias”, do “narrador”, cuja origem teria se dado a partir da combinação de elementos de duas famílias primitivas e precursoras na arte de contar histórias, os marujos viajantes e os camponeses sedentários,

¹² Cf. o estudo de Agamben (2005) – os primeiros capítulos, em especial – para uma reconstituição fina e altamente erudita da história da “destruição da experiência”, de sua redução ao “experimento comprovável”, passando por vários de seus pontos fundamentais: já inscrita nos antigos, como ele bem o mostra a partir da distinção aristotélica entre experiência e ciência, expandida entre os medievais, percorre os cânones da ciência moderna – Galileu, Bacon, Descartes, dentre outros – e atinge as discussões contemporâneas. A afirmação de Bacon citada por Agamben é fundamental para a propulsão deste processo de engessamento e tolhimento da indeterminação – salutar, lembre-se, aos olhos de Benjamin – da experiência tradicional; reproduzo-a a seguir: “A experiência, se ocorre espontaneamente, chama-se acaso, se deliberadamente buscada recebe o nome de experimento. Mas a experiência comum não é mais que uma vassoura desmantelada, um proceder tateante como o de quem perambulasse à noite na esperança de atinar com a estrada certa, enquanto seria mais útil e prudente esperar pelo dia ou acender um lume, e só então pôr-se a caminho. A verdadeira ordem experiência começa por acender o lume; com este, em seguida, aclarar o caminho, iniciando pela experiência bem disposta e ponderada e não por aquela descontínua e às avessas; primeiro deduz os axiomas e depois procede a novos experimentos” (BACON *apud* AGAMBEN, 2005, p. 25)

distintas pelo modo como estas se relacionavam, ora temporalmente, ora espacialmente, com a ideia de distância inscrita no saber da *experiência*¹³. “A extensão real do reino narrativo”, argumenta Benjamin,

em todo o seu alcance histórico, só pode ser compreendido se levarmos em conta a interpenetração desses dois tipos arcaicos. O sistema corporativo medieval contribuiu especialmente para essa interpenetração. O mestre sedentário e os aprendizes migrantes trabalhavam juntos na mesma oficina; cada mestre tinha sido um aprendiz ambulante antes de se fixar em sua pátria ou no estrangeiro. Se os camponeses e os marujos foram os primeiros mestres da arte de narrar, foram os artífices que a aperfeiçoaram. No sistema corporativo associava-se o saber das terras distantes, trazidos para casa pelos migrantes, com o saber do passado, recolhido pelo trabalhador sedentário (GS II-2, p. 440 [1985, p. 199]).

Nota-se, assim, com uma evidente inspiração marxista, a importância da organização do trabalho artesanal para a manutenção desta modalidade da experiência, do mesmo modo que a organização fabril determinará completamente a experiência moderna. Numa bela passagem a este respeito, Benjamin sintetiza:

Se o sono é o ponto mais alto da distensão física, o tédio é o ponto mais alto da distensão psíquica. O tédio é o pássaro de sonho que choca os ovos da experiência. O menor sussurro nas folhagens o assusta. Seus ninhos – as atividades intimamente associadas ao tédio – já se extinguiram na cidade e estão em vias de extinção no campo. Com isso, desaparece o dom de ouvir, e desaparece a comunidade dos ouvintes. Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. Quando o ritmo do trabalho se apodera dele, ele escuta as histórias de tal maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las. Assim se teceu a rede em que está guardado o dom narrativo. E assim essa rede se desfaz hoje por todos os lados,

¹³ É nesse sentido que deve-se compreender o radical *fahren* que compõe a palavra alemã *Erfahrung*, que remete à distância e perenidade do saber da experiência, garantidora de sua autoridade.

depois de ter sido tecida, há milênios, em torno das mais antigas formas de trabalho manual (GS II-2, pp. 446-7 [1985, pp. 204-5], grifos meus).

Nos barulhentos centros urbanos, forma hegemônica sob a qual os homens tendem fatalmente a se organizar na modernidade capitalista, todos os pássaros já se encontram longe dos ovos da experiência. E, diante dessa transformação estrutural na organização social imposta pelo advento do Capital, assinalada pela emergência da *Gesellschaft*, da organização societária, como fica a situação desse homem, portador da experiência de outrora? Endo sintetiza esta questão do seguinte modo:

A narração, o narrador, assim como o artesão, evidenciam sua fragilidade, sua condição minúscula e inútil diante de máquinas. Nesse contexto, o corpo humano não tem outra função senão a de se colocar a serviço dos motores e dos grandes discursos universalizantes, auxiliando-os a exhibir seus dotes espetaculares, impregnados na massificação que o fascismo captura e instrumentaliza (ENDO, 2012, p. 176).

Ou seja: o signo da experiência tradicional, sem as devidas condições que a favoreçam, não tem forças para lidar com os poderosos e tentadores “discursos universalizantes” que pregam a estabilidade de sentido tão almejada pela humanidade, ainda que aderir a eles signifique optar pelo conformismo da ideia de “verdade” às custas da abertura à possibilidade do “outro”. Deste modo, ela sucumbe e se submete ao jugo das novas condições na modernidade e se transforma em *vivência* (*Erlebnis*).

É importante frisar que Benjamin almeja resgatar este modelo de experiência por conta da *abertura* às novas possibilidades que lhe é inerente. Não se trata, de nenhum modo, de tentar resgatar romanticamente uma experiência que já não condiz com a época moderna; trata-se, sim, de estabelecer relações dialéticas entre aquela idílica experiência perdida e a insuportável e desumanizante condição da experiência moderna, para que dela provenha algo que possa escapar à eterna repetição da experiência moderna. Tais relações permitiriam sua superação em direção a uma nova forma de experiência, intrinsecamente movida pela possibilidade de liberdade efetiva em oposição à

determinação necessária e aprisionadora. E será em *Sobre alguns temas em Baudelaire* que ele procurará, à luz das condições modernas da experiência, se debruçar sobre questões desta feita.

BERGSON, PROUST E FREUD EM FUNÇÃO DA EXPERIÊNCIA

Neste ensaio, ele construirá, com o auxílio de ideias de Bergson, Proust e Freud, um aparato teórico que permita enxergar, na lírica de Baudelaire, elementos que traduzam a experiência hegemônica da *vivência* na modernidade capitalista, assim como apontamentos de caminhos que visem superá-la. Nos quatro primeiros capítulos do ensaio, Benjamin se ocupará de precisar o conceito de *vivência* em contraposição ao de *experiência* para, nos capítulos subsequentes, mostrar, na análise de alguns temas presentes na poesia baudelaيرية, de que modo a *vivência* se apresenta na experiência humana. Pretende-se pontuar a seguir, de forma resumida¹⁴, os principais argumentos de Benjamin.

No que tange à relação entre Bergson e Proust, a argumentação de Benjamin consiste, à revelia da crítica literária francesa, que via Proust como uma espécie de “aplicação literária” da filosofia de Bergson, em opô-los radicalmente: o âmbito da *memória involuntária* de Proust seria uma espécie de “tentativa de reproduzir artificialmente, sob as condições sociais atuais, a experiência tal como Bergson a imagina, pois cada vez se poderá ter menos esperanças de realizá-la por meios naturais” (GS I-2, p. 609 [1989, p. 105]). O romancista, segundo Benjamin, seria o responsável por colocar em xeque a teoria bergsoniana: se Bergson pensava a “presentificação intuitiva do fluxo da vida” – a *durée* – como uma “questão de livre escolha” (GS I-2, p. 609 [1989, p. 106]), Proust mostra em sua obra romanesca, aos olhos de Benjamin mais consciente das determinações históricas, que “fica por conta do acaso se cada indivíduo adquire ou não uma imagem de si mesmo, e se pode ou não se apossar de sua própria experiência” (GS I-2, p. 610 [1989, p. 106]). Na construção proustiana, a noção de *memória pura* de Bergson, registro no

¹⁴ Há um artigo de minha autoria (cf. LAMA, 2012), no qual o objetivo é investigar o papel ocupado por Proust e por Freud, bem como suas relações entre si, nas reflexões de Benjamin sobre as condições modernas da experiência. Cf. este texto para uma explanação mais detalhada a respeito deste tema, visto que dadas as restrições deste texto, não será possível desenvolvê-las em profundidade.

qual opera a liberação da “alma humana da obsessão do tempo” (GS I-2, p. 637 [1989, p. 131]) que caracteriza a *durée*, é delegada ao âmbito da *memória involuntária*, do inconsciente; “ato contínuo”, explica Benjamin, “[Proust] confronta esta memória involuntária com a voluntária, sujeita à tutela do intelecto”¹⁵ (GS I-2, p. 609 [1989, p. 106]). No monumental *Em busca do tempo perdido*, fica clara a distinção entre uma e outra: a memória voluntária, cinzenta, limitada e entrecortada, explora o passado apenas superficialmente; a memória involuntária, que nasce do contato com a *madeleine*, mergulha no passado, revelando detalhes inacessíveis à memória voluntária. De acordo com Benjamin, o âmbito da *memória involuntária* proustiana corresponde ao da *experiência* em sua teoria, ao passo que o da memória da inteligência, que opera sob a tutela da consciência, corresponde ao da *vivência*. Ambos os registros são inconciliáveis. E Benjamin o demonstra com o auxílio de ideias presentes nas especulações freudianas sobre a constituição do aparelho psíquico.

Em sua teoria, Freud procura mostrar a profunda incompatibilidade entre os sistemas percepção-consciência e memória que, somados aos desenvolvimentos em relação a Proust, serão decisivos para a delimitação do campo de atuação da *experiência* e da *vivência*.

A proposição fundamental de Freud (...) é formulada pela suposição, segundo a qual ‘o consciente surge no lugar de uma impressão mnemônica’. O consciente ‘se caracterizaria, portanto, por uma particularidade: o processo estimulador não deixa nele qualquer modificação duradoura de seus elementos, como acontece em todos os outros sistemas psíquicos, porém como que se esfumaça no fenômeno da conscientização’. O axioma desta hipótese é ‘que a conscientização e a permanência de um traço mnemônico são incompatíveis entre si para um mesmo sistema’. Resíduos mnemônicos são, por sua vez, ‘frequentemente mais intensos e duradouros, se o processo que os imprime jamais chega ao consciente’. Traduzido em termos proustianos: Só pode se tornar componente da *mémoire involontaire* aquilo que não foi expressa e conscientemente ‘vivenciado’, aquilo que não sucedeu ao sujeito como ‘vivência’ (GS I-2, pp. 612-3 [1989, p. 108]).

¹⁵ A respeito da “tutela do intelecto” em relação ao tolhimento do signo da experiência, há a seguinte passagem do ensaio sobre Leskov: “Nada facilita mais a memorização das narrativas que aquela sóbria concisão que as salva da análise psicológica. Quanto maior a naturalidade com que o narrador renuncia às sutilezas psicológicas, mais facilmente a história se gravará na memória do ouvinte, mais completamente ela se assimilará à sua própria experiência e mais irresistivelmente ele cederá à inclinação de recontá-la um dia” (GS II-2, p. 446 [1985, p. 204]).

Deste modo, o âmbito da consciência, dos estímulos assimilados pela percepção, corresponde, no vocabulário benjaminiano, ao da *vivência*; o âmbito do registro mnemônico duradouro, da intensidade e durabilidade da memória que nunca se tornou consciente, corresponde ao da *experiência*. Incluindo o vocabulário proustiano, ficam *experiência*, *memória involuntária* e *inconsciente* de um lado, opondo-se à *vivência*, *memória voluntária* e *consciência* do outro. Segundo Endo, antecipando os temas do ensaio,

ao estabelecer a diferença e a oposição entre experiência (*Er-fahrung*) e vivência (*Erlebnis*), Walter Benjamin oferece um elemento-chave para a compreensão daquilo contra o que a experiência e o pensamento de Freud também se insurgem e revela que o dever de lembrar (*memoire volontaire*) dissuade e desloca constantemente o homem na multidão para o universo informacional no qual ele não cessa de colidir com corpos, fatos e informações que não pode discriminar nem deles se apropriar, e tudo aquilo do que ele se lembra, voluntária e conscientemente, ofusca uma verdadeira experiência da memória, impondo, sorrateiramente, o apagamento dos rastros (ENDO, 2012, p. 175).

Ainda de acordo com Freud, a função do sistema percepção-consciência, não seria exatamente a de preservar traços mnemônicos, função esta que cabe ao sistema da “memória”; sua função seria, antes, a de proteger o organismo contra o excesso de estímulos exteriores, que poderiam desestabilizar suas “formas específicas de conversão de energia” contra a “influência uniformizante” e “destrutiva das imensas energias ativas no exterior” (GS I-2, p. 613 [1989, p. 109]). Segundo Benjamin, essa ameaça se dá através dos choques, de modo que quanto maior for o registro desses choques no consciente, menor a chance deles se tornarem traumáticos¹⁶. Os choques seriam recebidos por uma camada superficial do córtex cerebral, que Freud chama de *Reizschutz*, uma barreira protetora com a função exclusiva de receber os estímulos exteriores. Uma vez que o estímulo é assim amortecido pelo conscien-

¹⁶ Aqui, convém notar que a interpretação benjaminiana não corresponde exatamente à argumentação de Freud. Cf. a nota 9 de meu artigo (LAMA, 2012, p. 26) para uma discussão mais pontual a respeito disso, ou ainda, o artigo de Endo (2012, pp. 179 ss.) ou a seção “Choque e memória”, do terceiro capítulo do livro de Rouanet (2008, pp. 73 ss.) para uma análise mais ampla e criteriosa a respeito das relações entre Benjamin e Freud.

te, o evento que o provoca é reconhecido pelo organismo enquanto *vivência*, logo, aceita a tese da incompatibilidade entre consciência e memória, eles não podem se tornar *experiência*, material para a experiência poética tradicional. Além disso, com a pluralidade infundável de estímulos aos quais estamos submetidos na vida moderna, a barreira protetora passa a ser mais e mais exigida para a conservação do organismo, monopolizando as energias em favor da produção de vivências: “Quanto maior é a participação do fator do choque em cada uma das impressões, tanto mais constante deve ser a presença do consciente no interesse em proteger contra os estímulos; quanto maior for o êxito com que ele operar, tanto menos essas impressões serão incorporadas à experiência, e tanto mais corresponderão ao conceito de vivência” (GS I-2, p. 615 [1989, p. 111]). É, pois, “nesse contexto”, assevera Endo, “no qual a automação elide a narração, que o traumático como experiência devastadora se torna comum, possível e imprevisível” (ENDO, 2012, p. 183). Segundo Rouanet, em síntese:

A consciência está, pois, continuamente mobilizada contra a ameaça do choque, donde Benjamin conclui que quanto maiores os riscos objetivos de que esse choque venha a produzir-se, mais alerta fica a consciência, o que significa, aceita a tese da relação inversa entre consciência e memória, que esta se empobrece correspondentemente, passando a armazenar cada vez menos traços mnêmicos (ROUANET, 2008, p. 45)

Dito de outro modo, isso implica que, na modernidade capitalista, o signo da *vivência*, calcado nos choques provocados pela infinidade de estímulos aos quais estamos submetidos, passa a ser preponderante. E, aceitas as teses freudianas, este processo vai, gradativamente, anulando a possibilidade da *experiência* – já bastante limitada, desde Proust reduzida ao acaso. E, pensando nos sujeitos em questão, o que esse processo produz? A resposta: seres autômatos e desmemoriados, que não podem mais refletir sobre suas ações e são incapazes de tecer qualquer relação com o passado ou vislumbrar um futuro diferente; assim, condenados à imediaticidade e efemeridade do presente, eles nascem, vivem e morrem mergulhados na ilusão infernal do “sempre-igual” (*Immergleichen*). E se nesta reflexão “Benjamin contextualiza histórica e politicamente o que Freud descreve psiquicamente, impri-

mindando a essa reflexão freudiana um caráter de continuidade e de aprofundamento sócio-histórico” (ENDO, 2012, p. 183), isso significa, em outras palavras, que ele estaria elevando e ampliando o diagnóstico individual freudiano para a época moderna, tornando-o um dos pilares de sua reflexão crítica acerca da sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, portanto, espera-se ter ao menos conseguido apontar para a possibilidade de interpretação das reflexões de Benjamin sobre o declínio da experiência da perspectiva de um diagnóstico de época. Uma vez que o objetivo deste trabalho era enfatizar a articulação teórica desta problemática, não foi possível mostrar, por exemplo, de que modo ela se apresenta na poesia lírica de Baudelaire, nas belas páginas em que Benjamin explora a presença velada da massa urbana no centro de sua poesia, o jogador como tipo fisionômico paradigmático para a compreensão da lógica do *choque*, os paralelos entre o *spleen* e a sensibilidade empobrecida aduzida da temática do declínio da aura, as imagens acerca dos conspiradores, das prostitutas e do lumpemproletariado em geral, dentre tantos outros que poderiam constar nesta lista. Estes temas ficam por serem desenvolvidos numa próxima oportunidade.

O que se pode procurou indicar aqui é que, se há franqueza nas palavras de Benjamin a Horkheimer, segundo as quais, após a leitura do ensaio *Teoria tradicional e Teoria Crítica*, ele diz estar “em completo acordo”¹⁷ com as ideias ali apresentadas, as intenções de rever a dissociação entre teoria e práxis foram certamente um ponto de afinidade. Parece, então, que essa reflexão crítica acerca do declínio da experiência pode transcender o aspecto meramente teórico e receber os contornos práticos de um “diagnóstico de época”, elemento propedêutico para a elaboração de sugestões de ação política a partir da identificação de tendências inscritas no real diagnosticado. Tais formulações encontram sua expressão máxima nos escritos que integram o complexo das *Passagens* – os ensaios sobre *Baudelaire* e as *Teses*, além dos fragmentos do livro principal – que, quando vistos em conjunto, podem ser caracterizados como partes de um mero projeto teórico sobre a história

¹⁷ Cf. a carta de Benjamin a Horkheimer de 10.08.1937 (BENJAMIN, 1978, p. 736).

do século XIX, mas uma filosofia que o transcende e se dirige para a ação. Desta forma, conforme observa Kothe, “a historiografia assumia conscientemente o papel de uma práxis política do presente” (1985, p. 18). Eis o real sentido destas reflexões de Benjamin: advogando para si um novo e verdadeiro conceito de materialismo histórico, por oposição às suas construções vulgares, que continuam a padecer perante o conservadorismo historicista, diz ele num fragmento: “(...) Uma tal apresentação da história (*Geschichtsdarstellung*) tem por objetivo, para falar como Engels, ‘ultrapassar o domínio do pensamento’” (GS V-1, p. 595 [2006, p. 517, N 10 a, 2]).

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W; BENJAMIN, W. *Correspondência, 1928-1940*. Tradução: José Marcos Mariani Macedo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

AGAMBEN, G. “Infância e história: destruição da experiência e origem da história” in: _____. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. 7 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972-1991.

_____. *Briefe*. 2 Bände. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

_____. “O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov” in: _____. *Magia e técnica, arte e política*. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução: Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. “Sobre alguns temas em Baudelaire” in: _____. *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. Tradução de José Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. *Passagens*. Organização da edição brasileira: Willi Bolle; tradução do alemão: Irene Aron; tradução do francês: Cleonice P. B. Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

BENJAMIN, A. “Tradition and Experience. Walter Benjamin’s ‘On Some Motifs in Baudelaire’” in: _____. (Ed.). *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin*. London: Routledge, 1989.

ENDO, P. C. “Walter Benjamin, Sigmund Freud e o trauma das máquinas” in: SELDMAYER, S; GINZBURG, J (Orgs.). *Walter Benjamin: rastro, aura e história*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2012.

FERRARI, S. C. M. *Sobre o conceito de experiência em Walter Benjamin*. Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, 1991.

GAGNEBIN, J. M. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

HABERMAS, J. “Crítica conscientizante ou salvadora – a atualidade de Walter Benjamin” in: _____. *Sociologia*. Seleção e tradução: Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1980.

KANG, J. O espetáculo da modernidade. A crítica da cultura de Walter Benjamin. *Novos Estudos CEBRAP*. Número 84, julho de 2009.

KOTHE, F. R. *Para ler Benjamin*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

_____. “Introdução. Poesia e proletariado: ruínas e rumos da história” in: BENJAMIN, W. *Sociologia*. Organizado por Flávio R. Kothe. São Paulo: Ática, 1985.

LAMA, F. A. D. Da “memória involuntária” à “incompatibilidade consciência-memória”: aproximações benjaminianas entre Proust e Freud. *Revista Filogênese*, vol. 5, Marília, 2012. <Disponível em: <http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/fernandolama1.pdf> . Acesso em: 28/09/2014>

LÖWY, M. *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários: a evolução política de Lukács (1909-1929)*. Tradução: Heloísa Helena A. Mello e Agostinho Ferreira Martins. São Paulo: LECH, 1979.

_____. “Walter Benjamin critique du progrès: à la recherche de l’expérience perdue” in: WISMANN, H. (Ed). *Walter Benjamin et Paris*. Paris: Éditions du Cerf, 1986.

PALHARES, T. H. P. “Walter Benjamin. Teoria da arte e reprodutibilidade técnica” in: NOBRE, M (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. 2a edição. Campinas: Papirus, 2009.

ROCHLITZ, R. *O desencantamento da arte*. A filosofia de Walter Benjamin. Tradução: Maria Elena Ortiz Assumpção. Bauru/SP: EDUSC, 2003.

ROUANET, S. P. *Édipo e o Anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 2008.

WAIZBORT, L. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia; Ed. 34, 2000.

WEBER, T. “Erfahrung” in: OPITZ, M.; WIZISLA, E. (Hrsg.). *Benjamins Begriff*. 2 bd. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

WOLIN, R. *Walter Benjamin, an Aesthetic of Redemption*. 2nd edition. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1994.

Quais as chances de uma escrita filosófica? Percurso e linguagem na obra de Walter Benjamin

Rodrigo Araújo

Universidade Federal da Bahia

A formação em filosofia demanda um longo processo de domínio técnico que passa pela capacidade de ler, interpretar, escrever e falar sobre textos filosóficos de autores historicamente reconhecidos pela comunidade internacional. Se exige aí certa habilidade exegética no manuseio e ordenamento dos conceitos e noções filosóficas, seguindo rigorosamente o tempo lógico do pensamento de um determinado autor, *tateando* o seu percurso. Entretanto, a anotação, organização e explicação de uma obra, enfim, a sua exegese — naturalmente de grande valor para a formação do profissional em filosofia — não pode ainda ser considerado um comentário filosófico, no sentido de que um comentário requer um olhar mais acurado naquilo que está presente e ao mesmo tempo ausente na escrita, requer uma certa *violação*, um certo *assalto* ao texto, no que está latente e de todo modo não explicitado pelo filósofo. Mais do que exegese, o comentador apresenta a “forma interna”, o “teor” do texto lido, para usar as expressões do filósofo alemão Walter Benjamin, autor que não somente refletiu sobre o papel da escrita filosófica e a sua correlação com o método e a linguagem, mas que também a exercitou de uma maneira muito singular.

Não é sem espanto que desde Sócrates encontramos a questão da escrita posta como um problema fundamental da filosofia, seja para o bem ou para o mal, escrita como *phármakon* que salva ou que envenena, como nos fez ver Derrida¹. Se Sócrates prescindiu da escrita por ver nela um instrumento incapaz de dar acesso à verdade, seu discípulo Platão, por sua vez, escreveu filosofia por um viés poético sob a alegação de utilizá-la de uma maneira meramente propedêutica, atividade voltada para não iniciados no caminho da verdade, esquivando-se assim do uso feito pelos sofistas que, segundo a sua crítica, se perdiam em relativismos imbuídos de subjetividades retóricas. Entre os gregos, o que faz da escrita alvo de desconfiança por parte significativa dos filósofos é a interposição do “eu”, com toda a sua carga de subjetivismo, diante da verdade.

Ora, o que pode então a escrita? Qual o seu papel e o seu alcance em filosofia, já que feita ordinariamente? É com a seguinte frase que Benjamin abre o *Prefácio* do livro *Origem do drama trágico alemão*: “É próprio da literatura filosófica o ter de confrontar-se a cada passo com a questão da apresentação (*Darstellung*)”² (Benjamin, 2011, p.15). A apresentação aqui remete a caracterização dada por Benjamin à escrita filosófica e seu papel na relação entre pensamento e verdade, relação esta obtida sempre à custa de um caminho, ou melhor, de um método. A apresentação (*Darstellung*), ou, se preferir, a exposição é determinante na construção do método filosófico pensado por ele no contexto do *Prefácio* e, em certa medida, se confunde com o método e por isso diferencia-se dos procedimentos metodológicos de cunho matemático e de constructo lógico e dedutivo adotados nos grandes sistemas de pensa-

¹ Cf. DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Tradução: Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1997.

² Tanto na tradução de Barrento quanto na de Rouanet, o conceito de “*Darstellung*” é vertido por “representação” (Cf. p. 15 e 49, respectivamente). Tal tradução pode ter legitimidade num contexto exterior à filosofia, mas, neste caso em questão, pode gerar confusão terminológica na medida em que pode nos remeter a interpretação de uma filosofia da representação de características cartesianas. O termo “*Darstellung*” pode ser traduzido por “exposição” ou “apresentação” e por isso sempre que o conceito aparecer na versão aqui utilizada optaremos por esta tradução, conforme a indicação de Francisco De Ambrosis Pinheiro Machado em seu pequeno e valioso livro *Imanência e História: a crítica do conhecimento em Walter Benjamin*, publicado pela editora UFMG. Ver também: GAGNEBIN, Jeanne Marie Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou verdade e beleza. In *Kriterion: revista de filosofia*. Em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2005000200004&script=sci_arttext>. Acesso em: 09 Jan de 2014.

mento. Dando sequência às primeiras linhas do *Prefácio*, Benjamin diz que “a doutrina filosófica assenta na codificação histórica, e por isso não pode ser invocada *more geometrico*” (Benjamin, 2011, p.15 e 16). Sem aludir diretamente a Descartes, fica claro que sua crítica se dirige a uma forma de filosofia que se pretende como propedêutica mediadora do conhecimento capaz de *representar* a verdade em um sistema. Ao se esquivar de tais pretensões, Benjamin pondera que a lei formal da filosofia deve ser, preferencialmente, a da apresentação da verdade e que, portanto, o que mais importa é a prática desta sua forma, o que nos leva a pensar no estilo da escritura de expressão filosófica.

E qual seria a prática dessa forma? Ao se referir à verdade, Benjamin fala de uma “essência não delimitável do verdadeiro” (Benjamin, 2011, p.15 e 16), sugerindo aí um caráter fugidio e indomável da verdade, uma dimensão esotérica e incompreensível. Para lidar com este aspecto esquivo da verdade, ele sugere a forma estilística do “tratado” encontrada entre os medievais, mas não o tratado nos rígidos moldes dos escolásticos, com o seu didatismo pesado e desdobramentos frondosos, antes, Benjamin pensa-o decantado da autoridade lógica que lhe permite afirmar-se de forma independente e extrair dele o seu tom doutrinário que remete aos elementos da teologia e que lhe permite pensar a verdade de forma indireta, por meio de um procedimento contemplativo e, quase sempre, por meio do uso da citação da autoridade. O tratado tem como primeira característica a renúncia ao percurso contínuo da intenção, já que, de maneira latente, ele reconhece a esterilidade de um caminho assim ininterrupto que ignora a dimensão esotérica da verdade. A prática formal do tratado, diferente do método lógico-matemático, apresenta a verdade de forma ensaiada, sempre retornando ao princípio, numa espécie de idas e vindas à própria coisa, num infatigável movimento contemplativo do pensamento que nos remete a *askese* grega, como o do exercício de respiração sempre renovado do atleta. Indireto e não linear, “o procedimento do tratado refere-se muito mais a uma interpretação descritiva que a uma definição discursiva e determinadora” (Machado, 2004, p. 50). Nesta interpretação há uma tendência a imiscuir-se, aprofundar-se na imanência das coisas e se deixar “tocar” por elas, num movimento que contraria a pretensa segurança almejada nas filosofias alojadas nos grandes sistemas e que têm como objetivo se apropriar, controlar, classificar e *representar* a verdade.

O tratado atende a exigência de um método filosófico indireto, um método que se caracteriza pelo desvio, ao contrário da retidão pretendida pelos sistemas de natureza *more geometrico*. Por ser assim, a contemplação que caracteriza o tratado sonda, perscruta o objeto nos seus diferentes estratos de sentido se aproximando da própria constituição da coisa, sem, contudo, presumir que ela possa se entregar inteiramente ao exame, sem pressupor uma identidade. É desse procedimento paciente e meticuloso que o objeto termina por se estilhaçar e, por consequência, tem-se por resultado pensamentos igualmente fragmentados, donde não é possível identificar uma relação causal entre eles, o que resulta numa espécie de “desintegração atômica” em que a identidade do objeto, como coisa ou obra, se esvanece, apagando a fronteira entre o sujeito e o objeto. Mas ainda que se acentue o caráter parcial, não se pode afirmar que a totalidade desapareça de todo, pois ela só pode ser pensada em conformidade com a metáfora do mosaico, no qual elementos assimétricos e isolados podem se justapor. A epígrafe de Goethe com que Benjamin abre a *Origem do drama trágico alemão* é elucidativa a este respeito ao afirmar que essa totalidade não deve ser procurada no universal, mas sim em cada um dos objetos que se ocupa. “Pela precisa consideração do objeto, da cuidadosa descrição de suas diferentes partes e de sua estrutura, compõe-se uma multifacetada coleção de dados” (Machado, 2004, p. 52), coleção esta que será reagrupada em um novo contexto como um todo aberto a novas formas de interpretações.

É sintomático que Benjamin tenha insistido numa recusa às formas tradicionais do *escrever filosofia* como sistema e, ao mesmo tempo, tenha trazido “uma reflexão aguçada sobre a especificidade linguística (*sprachlich* / “lingual”) da filosofia portanto” (Gagnebin, 1999, p.83). Basta olharmos para o conjunto de seus escritos, onde *Rua de mão única* e *Origem do drama trágico alemão* são apenas dois exemplos de uma obra obtida amplamente por meio de uma escrita em fragmentos, para nos darmos conta disto. Sua escrita possui ao mesmo tempo a característica de ser crítica à filosofia como sistema e subsume a linguagem no interior de um panorama de cesura, onde método e linguagem se constituem como interdependentes e se apresentam com a intermitência que caracteriza a natureza vacilante do que convencionamos chamar por verdade.

Para Benjamin, a filosofia moderna, e particularmente a filosofia de Kant, negligenciou o aspecto linguístico do pensamento e apegou-se ao fato de que seria possível uma demonstração da verdade por meio de números e fórmulas. No entanto, para o autor, não é possível separar linguagem e pensamento e é precisamente essa constatação que o faz abrir mão da ideia da filosofia como sistema, pois uma reflexão sobre a linguagem nos leva a questionar os fundamentos e limites últimos que constituem a própria ideia de sistema, em última instância também linguagem. Dito de outra forma, *pensamento é linguagem* e, por decorrência desta premissa, é ainda necessário delinear aqui com maior clareza a distinção entre **conhecimento e apresentação**. O conhecimento tem origem no ideal científico e se orienta por princípios lógicos e matemáticos e deve, segundo a orientação cartesiana, servir como norte à filosofia, na medida em que é capaz de “depurar” os problemas próprios da apresentação marcada pela franca intrincabilidade entre pensamento e linguagem. O conhecimento tem por ideal cindir este elo por meio dos símbolos mais adequados, isto é, números e fórmulas, para se obter daí uma demonstração neutra e pura. Longe de se desenvolver por meio das hesitações e das cesuras próprias da apresentação, o conhecimento visa um acesso direto que postula abolir a distância entre razão e sua formulação, onde a escrita praticamente não exerce nenhum papel. Resta saber em que medida isto é possível.

Até onde podemos pesquisar, não há uma única passagem em que Benjamin condene este modelo. O que lhe parece haver de incômodo não é tanto a sua existência, mas sua pretensão imodesta de querer dar conta da totalidade da verdade. O conhecimento pode ser útil para certas áreas da ciência cujos domínios dedutivos e conclusivos sejam fundamentais, mas daí a querer torná-los regra geral à filosofia e pôr de lado outras formas do pensar lá se vai alguma distância. Lembremos que Benjamin afirma que a “doutrina filosófica assenta na codificação histórica”, isto é, ela se dá em línguas forjadas historicamente e, portanto, ela não se dá de forma a-histórica no interior de uma codificação que ignora a linguagem vernacular. A apresentação é imanente e não transcendente e a filosofia pertence a uma tradição histórica e linguisticamente constituída, o que nos faz remontar à clássica pergunta da tradição filosófica, a saber, a questão do para que serve

a filosofia, qual a sua função. Para Benjamin, a filosofia consiste “na sempre renovada tentativa de nomear a essência histórica e linguística do pensamento, uma tentativa de auto-mediação pelas línguas, auto-reflexão que se opõe, portanto à pretensão de perenidade e de autonomia do sistema” (Gagnebin, 1999, p. 85). De função exaustiva e de natureza sempre inacabada, este estado de inacabamento da filosofia e, portanto, de sua expressão escrita, nunca é uma escolha deliberada, mas a sua própria condição, o que garante uma permanente reinserção do discurso filosófico na esfera da cultura, e, ao mesmo tempo, uma limitada capacidade de alcance dos grandes sistemas legados pela tradição. Se o pensamento se dá *com* ou *como* a própria linguagem, não compete a língua sair dela mesma, o que constituiria uma incongruência; não há também um duplo que diz sobre, assim como não é possível à linguagem estender uma cadeia dedutiva de dados ao ponto de atingir a sua completude, seu encontro com a verdade, conforme nos faz crer as tentativas do conhecimento. Como desvio e dotada de um método indireto, a escrita filosófica apenas resvala a verdade e entrega a impossibilidade de se alcançar aquilo que fora historicamente pretendido pela filosofia: se apropriar, conter, possuir a verdade. A escrita da apresentação escreve sobre o que não se deixa entrever e ao mesmo fundamenta o gesto da escritura. “Margeia” o que não é possível dizer, nos “entres”, nas “fendas”, nas “dobras”, nos “limiares”.

Em 1921 Benjamin escreveu um ensaio intitulado *A tarefa renúncia do tradutor* que serviria como introdução aos *Tableaux parisiens*, de Baudelaire. Neste trabalho, pode-se observar a aproximação realizada entre a escritura filosófica e a tarefa do tradutor. Para Benjamin, traduzir de uma língua para outra não consiste em imprimir uma exatidão na língua para a qual foi traduzido o original, atividade, aliás, impossível. Trata-se tão somente de imprimir na nova língua o “eco do original” tomando por base o estado atual das línguas. A tradução antecipa sob a forma de um ensaio a convergência entre as línguas sem nunca confiná-las numa justaposição ou numa transmissão exata do teor traduzido. A ideia de uma tradução precisa e exata é sempre uma ideia ficcional que em nada corresponde ao trabalho do tradutor. Se a escrita tangencia a verdade, a tradução ensaia o teor originário da obra, dotada igualmente de um método cambiante, apropriando-se de

uma configuração histórica a qual pertence o seu próprio repertório linguístico. A ambição de uma tradução inequívoca coincidiria, pois, a de um sistema fechado pretensamente detentor de uma verdade.

Para concluir, gostaria de encaminhar algumas reflexões em torno do problema da escrita em filosofia entre nós. Adorno em seu *Ensaio como forma*³, texto em que homenageia Benjamin como “o mestre insuperável”, defende o ensaio como forma definitiva da expressão filosófica, sendo que o que ele entende por ensaio é a própria escrita da apresentação benjaminiana. Com Benjamin, Adorno nos oferece indícios para uma crítica que pode nos ser útil do lado de cá do Atlântico, enquanto herdeiros de uma tradição exegética da filosofia que se arvora a apreender “a verdade universal” presente no pensamento de um determinado autor. É que, para Adorno, a corporação acadêmica se desenvolveu de tal maneira que só tolera como filosófico o que se veste com a dignidade do universal, do permanente. Em contrapartida, há uma certa “família de autores”, um tanto marginais na tradição, que provavelmente se inicia com os sofistas, passe por Montaigne e Nietzsche, culmine em Benjamin e Adorno e que nos sugere um percurso alheio à pretensão do universal. Que nos convida a pensar as coisas em seus pormenores, meticulosamente, em pensar o que está latente e que, todavia, está fora de campo, fora dos textos. A este respeito, Lukács, outro membro dessa família, sugere uma explicação valiosa sobre o fato de Montaigne ter intitulado o conjunto de seus textos por *Ensaio*s:

O grande Sieur de Montaigne talvez tenha sentido algo semelhante quando deu a seus escritos o admiravelmente belo e adequado título de *Essais*. (...) O ensaísta abandona suas próprias e orgulhosas esperanças, que tantas vezes o fizeram crer estar próximo de algo definitivo: afinal, ele nada tem a oferecer além de explicações de poemas dos outros ou, na melhor das hipóteses, de suas próprias ideias. Mas ele se conforma a essa pequenez, à eterna pequenez da mais profunda obra do pensamento diante da vida, e ainda a sublinha com sua irônica modéstia. (ADORNO, 2003, 25).

A irônica modéstia de Montaigne pode nos orientar em direção a uma escrita que, ao invés de se ocupar da imodesta pretensão de falar,

³ Cf. ADORNO, T.W. *O ensaio como forma* (p.15-45). In Adorno, W.T., *Notas de literatura I*, Tradução de Jorge de Almeida, editora 34, Coleção Espírito Crítico, 2003.

exegeticamente, de autores e seus supostos estatutos universais de verdade, nos coloque no cerne da mais fresca atividade filosófica. Aquela que historicamente se rebela contra qualquer forma de doutrina, contra toda violência do dogma e que não abre mão de cortejar a verdade, se é que ainda nos é permitido falar em verdade. A escrita da apresentação reconhece o insucesso do sistema e recolhe dos escombros deste fracasso o seu próprio estilo de filosofar. Por outro lado, aquele que comenta o texto filosófico é ele também uma espécie de *tradutor* daquilo que não aparece explicitamente no texto, daquilo que está dentro, mas que, todavia, está fora de campo, fora do texto. E a tradução daquilo que está fora é sempre algum tipo de violação, uma maneira de trair, uma explosão de um determinado domínio aparentemente seguro, uma agitação tardia. A emulação daquilo que está fora do texto é o que confere, em geral, a grandeza do comentário. E naturalmente sempre pode haver aí algum tipo de emboscada. Expor-se a este risco parece ser a forma com que a escrita filosófica ainda pode se apresentar. Foi assim que Aristóteles se tornou um comentador exemplar de Platão, Nietzsche encontrou em Foucault o seu maior intérprete do século XX e Adorno encarnou a grandeza do seu insuperável mestre Walter Benjamin. Cada um, a seu modo, cortejando, violando, ensaiando. Será esta uma tarefa impossível entre nós?

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *O ensaio como forma* (p.15-45). In Adorno, W.T., *Notas de literatura I*, Tradução de Jorge de Almeida, editora 34, Coleção Espírito Crítico, 2003.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Edição e tradução: João Barrento, Editora Autêntica, Belo Horizonte, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Tradução: Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Da escrita filosófica em Walter Benjamin, p.79 in SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP/Annablume, 1999.
- , ———. Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou verdade e beleza. In *Kriterion: revista de filosofia*. Em: < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2005000200004&script=sci_arttext>. Acesso em: 09 Jan de 2014.
- MACHADO, Francisco De Ambrosio Pinheiro. *Imanência e História: a crítica do conhecimento em Walter Benjamin*". Belo Horizonte, Editora UFMG, 2004.

A Barbárie institucionalizada: a indústria cultural e a dominação irrestrita das massas

Tiago Rodrigues Araujo

Universidade Estadual do Ceará

Essa pesquisa tem como pretensão entender de que forma a barbárie conseguiu se infiltrar, quase que imperceptivelmente no cotidiano das massas, ditando até as mais íntimas regras de convivência. Para atingir tal pretensão, foi utilizado como ponto de partida o entendimento mais que essencial do movimento dialético do esclarecimento, apresentado na obra *Dialética do esclarecimento*.

Adorno e Horkheimer a dividem em três teses (para fins de pesquisa, serão utilizados apenas a primeira e segunda teses). Na primeira tese, discute-se em linhas gerais o movimento dialético do esclarecimento, ou seja, da sua ascensão, que tinha como projeto inicial a emancipação dos indivíduos e o combate do mito, até a decadência desse projeto que culmina com a regressão ao mito.

Na segunda tese “A indústria cultural: o Esclarecimento como mistificação das massas”, assim como diz seu título, é discutida a questão da indústria cultural que se apresenta enquanto regressão do esclarecimento à ideologia. Nesse sentido, “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia”¹.

Isso se justifica ao passo de que, na regressão do esclarecimento em ideologia os indivíduos encontram-se deliberadamente integrados num mundo extremamente mercantilizado, ficando submetidos aos seus desígnios. Nesse contexto encontra-se a indústria cultural que se

¹ Ibidem. p. 15.

apresenta como a produtora dos produtos destinados para as massas, determinando também seu consumo.

A ideologia se esgota na idolatria daquilo que existe e do poder pelo qual a técnica é controlada [...]. Mas como a invocação de seu próprio caráter comercial, de sua profissão de uma verdade atenuada, há muito se tornou uma evasiva com a qual ela tenta se furtar à responsabilidade pela mentira que difunde [...], objetivamente inerente aos produtos, de serem obras estéticas e, por isso mesmo, uma configuração da verdade. Ela revela, na nulidade dessa pretensão, o caráter maligno do social².

A indústria cultural representa uma das etapas da autodestruição do esclarecimento. Ela é também o complemento necessário da racionalidade instrumental que garante e perpetua o pleno funcionamento da sociedade administrada. A indústria cultural é definida no prefácio da *Dialética do Esclarecimento* como a regressão do esclarecimento em ideologia, mas ela pode designar também: “[...] a exploração sistemática e programada de ‘bens culturais’, com fins comerciais”³

Muitas vezes, atribui-se de forma errônea a indústria cultural o significado de cultura de massa mesmo sendo ambos extremamente diferentes. A indústria cultural apresenta-se como a produtora dos bens culturais destinados as massas e de certo modo determina também seu consumo, formando um sistema em que ela mesma ocupa-se da sua administração. Ela força a integração deliberada das massas para que possa adequar-se ao seu sistema administrativo, ou seja, moldando seus gostos e acabando com qualquer resistência que possa existir ao seu domínio que derive da grande massa.

Sob seus domínios, ela força a homogeneização dos indivíduos na sociedade administrada, fazendo com que a realidade das massas se torne a sua realidade, ou seja, toda e qualquer relação social passa a ser ditada por suas regras. O que facilita essa dominação é o fato de que todas as necessidades dos indivíduos encontrem satisfação nos produtos destinados ao seu consumo.

² Ibidem. p. 16.

³ LAURENT ASSOUN, Paul. *A escola de Frankfurt*. Trad. bras. Helena Cardoso, São Paulo: Ática, 1991. p 85.

A indústria cultural reflete assim as mesmas relações e antagonismos que o mundo industrial das sociedades modernas, com a diferença que, cúmplice da ideologia dominante, ela tem como papel homogeneizar e tornar inofensivos os possíveis conflitos.⁴

A indústria cultural tem como sua principal arma a tecnologia. Ela possibilita a produção cada vez maior de bens padronizados suprindo a crescente necessidade de consumo das massas, facilitando a aceitação de seus produtos sem resistência.

O fato de que milhões de pessoas participam dessa indústria imporia métodos de reprodução que, por sua vez, tornam inevitável à disseminação de bens padronizados para a satisfação de necessidades iguais [...]. Os padrões teriam resultado originariamente das necessidades dos consumidores: eis por que são aceitos sem resistência [...]. O que não se diz é que o terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade. A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação.⁵

Na sua relação com as massas, a indústria cultural reitera cada vez mais seus domínios no caráter alienante dos seus produtos, tornando os indivíduos cada vez mais consumidores em potencial, reduzindo-os nessa relação a números estatísticos. Isso proporciona à indústria moldar os gostos dos indivíduos para que cada vez possam se adequar aos seus produtos, mantendo a lógica do comércio.

O fornecimento ao público de uma hierarquia de qualidades serve apenas para uma quantificação ainda mais completa. Cada qual deve se comportar [...] e escolher a categoria dos produtos de massa fabricada para seu tipo. Reduzidos a um simples material estatístico, os consumidores são distribuídos nos mapas dos institutos de pesquisa [...]. O esquematismo do procedimento mostra-se no fato de que os produtos mecanicamente diferenciados acabam por se revelar sempre como a mesma coisa.⁶

⁴ Ibidem.

⁵ HORKHEIMER, M. e ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento*, P 114.

⁶ Ibidem, p 116.

No cotidiano das massas há toda uma gama de produtos que respondem a essa finalidade: manter os indivíduos mesmo no ócio presos a indústria cultural através dos seus mais variados instrumentos de propagação, sendo eles o rádio, televisão, cinema, fazendo com que a diversão proporcionada por seus produtos atinja indistintamente a todos, como uma terapia forçada diante de todo o seu poder.

Os meios de comunicação de massa são o oposto da obra de pensamento que é a obra cultural [...]. Elas tudo convertem em entretenimento: guerras, genocídios, greves, cerimônias religiosas, catástrofes naturais e das cidades, obras de arte, obras de pensamento [...]. Em um mundo antiintelectual, antiteórico e inimigo do pensamento autônomo a razão ocupa lugar central. Cultura é pensamento e reflexão. Pensar é o contrário de obedecer.⁷

Na indústria cultural: “a diversão é o prolongamento do trabalho [...]”⁸. No tempo livre, a repetição do trabalho mecânico da fábrica e do escritório é substituída pela repetição fabril da diversão ao qual o trabalhador é submetido durante o seu ócio.

A fuga do cotidiano, que a indústria cultural promete em todos os seus ramos, se passa do mesmo modo que o rapto da moça numa folha humorística norte-americana: é o próprio pai que está segurando a escada no escuro. [...] A diversão favorece a resignação, que nela quer se esquecer.⁹

Ao se divertir, o trabalhador encontra-se apto novamente para o trabalho no dia seguinte. Adorno e Horkheimer vão exemplificar essa nova função da diversão nos filmes de animação, onde os indivíduos são habituados a violência sutil e camuflada que lhe é imposta no seu dia-a-dia:

Na medida em que os filmes de animação fazem mais do que habituar os sentidos ao novo ritmo, eles inculcam em todas as cabeças a antiga verdade de que a condição de vida nesta sociedade é o desgaste contínuo, o esmagamento de toda resistência indivi-

⁷ MATOS, Olgária C. F. *A escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo*. São Paulo: Moderna, 2005. p. 64.

⁸ *Ibidem*, p 128.

⁹ HORKHEIMER, M. e ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento*, P 133.

dual. Assim como o Pato Donald nos *cartoons*, assim também os desgraçados na vida real recebem a sua sova para que os espectadores possam se acostumar com a que eles próprios recebem. O prazer com a violência infligida ao personagem transforma-se em violência contra o espectador, a diversão em esforço.¹⁰

Adorno e Horkheimer se mostram céticos quanto à possibilidade de combinação perfeita entre diversão e esclarecimento. Ao dissociá-los, pode-se dizer que a indústria cultural responde apenas pela função do entretenimento, o que acaba frustrando qualquer pretensão do esclarecimento.

O espectador não deve ter necessidade de nenhum pensamento próprio, o produto prescreve toda reação: não por sua estrutura temática – que desmorona na medida em que exige o pensamento – mas através de sinais. Toda ligação lógica pressupõe um esforço intelectual é escrupulosamente aviltada. Os desenvolvimentos devem resultar tanto quanto possível da situação imediatamente anterior, e não da Idéia do todo.¹¹

A indústria cultural faz com que o entretenimento passe a ter uma nova conotação. Além de manter sua função principal, ou seja, proporcionar prazer e diversão para as massas, ela passa a controlar e moldar esses “gostos”, pois ao se apropriar do conceito de entretenimento que é anterior à própria indústria conseguem nivelar os indivíduos e atingir seus objetivos fazendo com que a arte também entre na esfera do consumo.

O entretenimento e os elementos da indústria cultural já existiam muito tempo antes dela. Agora, são tirados do alto e nivelados à altura dos tempos atuais. A indústria cultural pode se ufanar de ter levado a cabo com energia e de ter erigido em princípio a transferência muitas vezes desajeitada da arte para a esfera do consumo, de ter despido a diversão de suas ingenuidades inoportunas e de ter aperfeiçoado o feito das mercadorias.¹²

¹⁰ Ibidem, p 130.

¹¹ Ibidem, p 128.

¹² Ibidem, p 126.

Para que o apreciador possa compreender a obra autêntica, pressupõe-se uma relação em que se espera do apreciador atenção, concentração, esforço e compreensão. Por sua vez, com os produtos da indústria cultural, esses aspectos são dispensados, tudo já está preparado para que o consumidor não precise utilizar suas faculdades mentais, sendo então, manipulado. Tudo é previsível: a maneira como o filme terminará, como uma determinada canção desenvolverá seu tema, a previsibilidade de um tema e o contexto de uma obra de arte. Mediante o progresso proporcionado pela indústria cultural nada disso é questionado, pois as massas já se encontram num estado tal de controle e dominação que o pensamento dito racional não foge dos seus domínios.

Quanto mais firmes se tornam as posições da indústria cultural, mais sumariamente ela pode proceder com as necessidades dos consumidores, [...] inclusive suspendendo a diversão: nenhuma barreira se eleva contra o progresso cultural. Mas essa tendência já é imanente ao próprio princípio da diversão [...]. Se a necessidade de diversão foi em larga medida produzida pela indústria, [...] foi sempre possível notar na diversão a tentativa de impingir mercadorias [...]. Mas a afinidade original entre os negócios e a diversão mostra-se em seu próprio sentido: a apologia da sociedade. Divertir-se significa estar de acordo.¹³

A função que a indústria cultural delega à diversão é, desde então, o de idiotizar as pessoas, perpetuando então sua ordem, baseada no cálculo e no rendimento. Ela tem como sua grande realização o fato de ter se apoderado do conceito *a priori* de arte fazendo com que as obras de arte se transformassem em mais um de seus instrumentos ideológicos.

A indústria cultural faz com que as obras de arte passem a apresentar para as massas apenas como entretenimento, fazendo com que a mesma perca sua frágil autonomia. Contudo surge o seguinte questionamento: Com de fato se dá essa dominação?

A indústria cultural, ao atingir o cotidiano das massas firma seu domínio proporcionando a elas produtos adaptados ao seu consumo. Para tanto se expande tal como um sistema em que seus ramos

¹³ Ibidem, p 135.

se integram de forma a sempre convergir, sendo proporcionado tanto pelo advento dos meios atuais de técnicas quanto pela cada vez maior concentração econômica e administrativa. Isso proporcionou a indústria cultural a integração deliberada das massas.

A obra de arte não era acessível de forma abrangente às massas, nem por isso se fez diretamente aliada da indústria cultural, para atingir as massas em sua totalidade. O valor de verdade da obra de arte mostrava-se, portanto, preservado nessa certa inacessibilidade e na sua “frágil resistência”, ou seja, a sua subjetividade que não pôde ser dominada, à pretensão universalizante da indústria cultural, mesmo sendo deliberadamente homogeneizada.

Os bens culturais não nascem apenas do esforço dos grandes gênios que o criaram [...]. Sob esse ponto de vista, todos os excluídos da “alta cultura” a ela têm direito. O processo da exclusão dos indivíduos de sua “própria cultura” ao desfigurá-las em “arranjos” de massa. Por essa razão, Adorno escreveu que “os deserdados da cultura são os verdadeiros herdeiros da cultura”.¹⁴

Os produtos da indústria cultural não podem ser considerados arte, pois ela serve-se da arte e de seus instrumentos tomando sempre o cuidado de tirar de seus produtos qualquer resquício da sua interferência. Ao afirmar isso, Adorno e Horkheimer têm em mente, por oposição, o fato de que a obra autêntica e autônoma continha um valor de verdade que transcendia as condições materiais da humanidade.

A indústria cultural não se opõe de forma clara a obra de arte autêntica e autônoma, ela aproveita do momento de decadência da sua *aura* envolvendo-a num círculo de névoa, manipulando-a de tal forma que seu caráter autônomo seja suspenso e ela acabe por reproduzir à ideologia da realidade dominante.

A indústria cultural tem o seu suporte ideológico no fato de que ela se exime cuidadosamente de tirar todas as consequências de suas técnicas em seus produtos [...]. Se tomarmos a determinação feita por Walter Benjamin [...] da obra de arte tradicional através da *aura*, pela presença de um não-presente, então a indústria cultural se define pelo fato de que ela não opõe outra coisa de

¹⁴ Ibidem. *A escola de Frankfurt*, p.64

maneira clara a essa aura, mas que ela se serve dessa aura em estado de decomposição como um círculo de névoa. Com isso ela persuade diretamente a si própria daquilo que sua ideologia faz de ruim.¹⁵

A pretensão da indústria cultural se concretiza no tocante ao controle do cotidiano das massas, onde, ao controlar essa esfera, os objetos artísticos passam então a apresentar apenas valor de entretenimento, causando então a sua banalização. Aquilo que era considerado arte *a priori* teve seu conceito apropriado pela indústria cultural, servindo então aos seus ditames, por isso os produtos da indústria cultural não podem ser considerados arte.

A arte séria recusou-se àqueles para quem as necessidades e a pressão da vida fizeram da seriedade um escárnio e que têm todos os motivos para ficarem contentes quando podem usar como simples passatempo o tempo que não passam junto às máquinas. A arte leve acompanhou a arte autônoma como uma sombra. Ela é a má consciência social da arte séria. O que esta – em virtude de seus pressupostos sociais – perdeu em termos de verdade confere àquela a aparência de um direito objetivo. Essa divisão é ela própria a verdade: ela expressa pelo menos a negatividade da cultura formada pela adição das duas esferas. A pior maneira de reconciliar essa antítese é absorver a arte leve na arte séria ou vice-e-versa.¹⁶

A indústria cultural reitera então que ante seus domínios, os dias que se seguem serão sempre iguais, passando assim a sua ideologia. Contudo, surge o seguinte questionamento: como a indústria cultural transforma de fato a arte e, conseqüentemente, os produtos artísticos, meramente em seu objeto ideológico?

Ao se apropriar do conceito *a priori* de arte, a indústria cultural reduz os objetos artísticos a mais uma forma de entretenimento, fazendo com que a arte perca sua frágil autonomia. Como ela deixa pouco espaço para a formação crítica do indivíduo, resta apenas ao mesmo resignar-se e sucumbir ao domínio e certo “relaxamento” proporciona-

¹⁵ ADORNO T. W. A indústria Cultural, In: COHN, Gabriel, (org) *Comunicação e indústria cultural*, São Paulo: Nacional, 1978, p. 95.

¹⁶ HORKHEIMER, M. e ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento*, p 127.

do pelo entretenimento. A indústria cultural consegue de forma extraordinária transformar os indivíduos em crianças, onde passam a exigir aquele produto de forma enfática que lhe causou bom grado, mesmo sem saber a procedência e seu real propósito.

A indústria cultural transforma as obras artísticas em mercadorias e os indivíduos em consumidores domados, sem nenhum questionamento sob o que lhes é oferecido. O entretenimento passa então a ser um instrumento eficaz de dominação das massas numa ordem econômica fundamentada no lucro. Sob este aspecto, observa-se que as relações de produção e consumo andam juntas.

Com a mercantilização da cultura, a indústria cultural realiza seu principal objetivo: a dependência e a servidão dos indivíduos. Ela proporciona às massas a falsa sensação de que o mundo encontra-se em ordem, frustrando-as numa ilusória sensação de felicidade e segurança. Isso produz então um fator contrário ao próprio Esclarecimento impedindo as massas de conquistar a tão almejada emancipação, a formação de indivíduos verdadeiramente autônomos, fazendo com que continuem sobre seus domínios e suas regras, impedito-os de realizar qualquer objetivo que não seja o seu.

A indústria cultural tem como pretensão atribuir aos seus produtos caráter de obras estéticas, para que com isso adquiram um valor de verdade. Isso proporciona a dominação irrestrita das massas sem que tenham nenhuma resistência, envolvendo-as num círculo de névoas, pois, a realidade das massas encontra-se relegada na verdade atenuada que a indústria cultural consegue incutir à sua dominação.

A filosofia moral em Adorno: sobre a vida danificada no mundo administrado

Wesley Carlos de Abreu

Universidade Federal de Fortaleza

“Não há vida correta na falsa.”
(*Minima Moralia*, p. 20)

O mundo moderno, mais precisamente no que Theodor W. Adorno denomina de mundo administrado¹ (*verwaltete Welt*), é um mundo no qual existe a presença da indústria cultural. Ela, através de seus instrumentos de dominação molda a consciência das pessoas para comprar, consumir, pensar igual a todo mundo e a vida delas se resume a isso. O modo de vestir, o vocabulário, os gestos e os ideais, tudo o que antes fazia parte da particularidade de cada um, hoje está padronizado por todas as formas. O que as torna pessoas sem pensamento crítico e totalmente integradas para a esfera da produção material e do consumo.

Diante dessa realidade, este texto procura refletir como o domínio de tal estrutura, ainda que não exercite uma dominação atrelada à violência física enquanto ameaça de um estado totalitário contra o indivíduo, exerce uma dominação a partir do interior da vida daqueles indivíduos, o que acarreta em um esvaziamento da subjetividade e

¹ O conceito de “mundo administrado” está diluído por toda a obra de Adorno, esse conceito é inseparável do de indústria cultural, pois é ela que tudo administra e controla, e por sua vez o conceito de esclarecimento que teve o propósito de dominar a natureza, porém, acabou também se tornando a dominação sobre o homem, como denunciado na obra *Dialética do Esclarecimento*, escrita em parceria com Max Horkheimer.

destrói com ela qualquer possibilidade de atitude crítica que possa parar ou diminuir este processo de coisificação do mundo e das relações humanas. Adorno traça a respeito dessa condição da vida humana no mundo contemporâneo e tenta mostrar que a “vida reta” praticamente desapareceu das relações humanas. Dessa forma, é plausível argumentar que em Adorno podemos encontrar também uma filosofia moral?

Qual a importância de investigar o pensamento moral de Adorno? O filósofo é mais conhecido por sua posição crítica sobre a chamada indústria cultural, o estudo histórico-filosófico sobre o esclarecimento e sua teoria da arte no âmbito da estética. Onde se encaixaria a ética em Adorno? Há pouca discussão debatida entre seus interpretes², deixada em segundo plano. Porém, devemos entender que a filosofia moral de Adorno não é algo a parte de suas outras temáticas filosóficas. A filosofia moral dele se conjuga com os outros temas de forma diluída e compõe também todo o mosaico que é seu pensamento ao abordar o mundo moderno precisamente a primeira metade do século XX e sua ressonância nas décadas seguintes e, também, em nosso atual século XXI.

Para esta questão torna-se basilar a obra de Adorno intitulada “Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada” a partir dela procuramos argumentar que Adorno tem uma perspectiva para a filosofia moral em um duplo sentido: crítica à moralidade de forma externa e interna, e a recusa do projeto de fundamentação da moral. Quando lemos Minima Moralia, percebemos o caráter fragmentário da obra, escrita por meio de aforismas, desvela em seu modo de exposição os traços de uma realidade também fragmentada, a qual não poderia ser tratada por Adorno de outro modo a não ser como parte de uma totalidade que se desfez e do qual não restam senão pequenos fragmentos. Surge a necessidade de investigar nos detalhes mais banais da vida cotidiana. Assim, Adorno justifica sua investigação:

Quem quiser saber sobre a verdade acerca da vida imediata tem que investigar sua configuração alienada, investigar os poderes objetivos que determinam a existência individual até o mais recôndito nela.³

² No Brasil há os trabalhos: “Metamorfoses do Conceito: ética e dialética negativa em Theodor Adorno” (2005) de Marcia Tiburi e; “Dialética da Vertigem: Adorno e a filosofia moral” (2005) de Douglas Garcia Júnior. São excelentes fontes de pesquisa que podem dar um primeiro caminho ao pensamento da filosofia moral de Adorno.

³ ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. p. 7.

Para Adorno, é preciso que esta vida seja compreendida e investigada na configuração alienada e nos poderes objetivos que determinam a existência desse indivíduo, pois o olhar que muitos das pessoas lançam sobre suas próprias vidas, muitas vezes e constantemente transformam-se em espelhamento da ideologia do sistema. Tornar a vida administrada é ao mesmo tempo liquidar o indivíduo em sua subjetividade, seja no trabalho ou na pura diversão, no momento do lazer. Indivíduo e subjetividade tornam-se dois elementos dominados, no sentido de fazer com que qualquer reflexão sobre a vida se encaixe nos moldes da ideologia, “que tenta nos iludir escondendo a fato de que não há mais vida”⁴.

A perda da subjetividade pelo indivíduo se dá segundo as exigências tecnológicas do processo de produção, afetando suas necessidades mais naturais; desejos, afetos e pensamento, interferindo na forma como ele vê e interpreta o mundo. A capacidade psíquica do indivíduo se converte em mercadoria de valor, transformando-se a si mesmo em coisa, em equipamento. Adorno parece recolher os cacos da vida fragmentada e tenta montá-la novamente em *Minima Moralia*, mas o que ele descobre são apenas restos de vida já transformada pela sociedade coisificada. Os fragmentos que ele discute na obra são momentos do cotidiano das pessoas e relembra que essa vida em nada se parece com a “doutrina da vida reta”, pois:

Aquilo que a ‘vida’ significava outrora para os filósofos passou a fazer parte da esfera privada e, mais tarde ainda, da esfera do mero consumo, que o processo de produção material arrasta consigo como um apêndice sem autonomia e sem substância própria.⁵

Em cada aforismo de *Minima Moralia* há uma tensão fundamental, que se desdobra das mais diversas formas: trata-se de relações que são marcadas por uma negatividade, por uma não-realização daquilo que propõem constituir: o casamento, o trabalho intelectual, o ato de dar presentes, a relação com os objetos industrializados do cotidiano, o declínio das formas de cortesia, o ato de morar, a relação com os colegas na imigração, a perda de sentido experiencial a ida ao zoológico.

⁴ Idem.

⁵ Idem.

Minima Moralia é um registro dessas pequenas (e das grandes) deformações da experiência individual, que é não apenas âmbito privado, mas também dinâmica de relações.⁶

O que Adorno quis dizer ao escrever “Não há vida correta na falsa”? Certamente o teor “negativo” do termo, contudo, pode dar margem a enganos. Não se trata de vida sofrida, bloqueada em suas possibilidades – ou melhor, não se trata apenas disso –, mas de uma situação objetiva do devir histórico em que virtualmente cada pensamento e cada ação simultaneamente confirmam as condições desumanizadoras existentes na configuração social, econômica e política do mundo e articulam uma frágil alternativa a elas.

Dito de outro modo, a “vida falsa” é a vida contemporânea, e carrega toda a ambiguidade do presente. Trata-se, para Adorno, de indicar a situação de desamparo da existência individual. Muito da “vida falsa” vem de uma situação antinômica moral: a do anseio por uma vida melhor, em uma sociedade mais justa, que se choca com a posição real dos indivíduos na dinâmica da reprodução social.

Quando se põe a tatear, no sentido de fazer de sua própria existência uma frágil imagem de uma existência correta, deveria ter presente essa fragilidade e saber quão pouco a imagem substitui a vida correta.⁸

É preciso compreender que a “vida falsa” não é a vida destituída de dimensão moral, mas a vida em que a pretensão pela “vida correta” se debate com bloqueios sociais estruturais que ameaçam a própria identidade moral dos sujeitos.

Outra razão que o filósofo observa nessa dominação que a socialização totalitária exerce sobre o indivíduo é a formação cultural que acaba sendo uma estupidificação generalizada disfarçada de esclarecimento. É na verdade uma educação dos indivíduos em sua parcialidade, trata-se da “semicultura”⁹ (*Halbbildung*). A semicultura favorece

⁶ JÚNIOR, Douglas Garcia Alves. Em que sentido podemos pretender uma “vida boa”? In: Principios Revista de Filosofia. Natal, v. 9, n. 32, Julho/Dezembro de 2012, p. 369-392.

⁷ ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. p. 33.

⁸ *Ibidem*, p. 20.

⁹ ADORNO, Theodor W. *Teoria da Semicultura*. Tradução de Newton Ramos-de-Oliveira, São Carlos: Editora UFSCar, 1992.

a formação de indivíduos despontencializados para pensar de forma independente e que se torna, por fim presa fácil da ideologia¹⁰ dominante, pois “quanto menos ela [indústria cultural] consegue dar uma explicação da vida como algo dotado de sentido, mais vazia torna-se necessariamente a ideologia que ela difunde.” (ADORNO. 2006. p. 121). Essa é a falsa emancipação do indivíduo.

A semicultura e a indústria cultural se ligam, então através de sua imposição subjetiva nas pessoas. A semicultura não é a ausência de cultura, mas a instrumentalização cultural programada para enfraquecer a capacidade crítica e de resistência à ideologia, totalmente incompatível com a cultura em sentido estrito e de forma alguma essa é o estágio prévio da semicultura, porém seu oposto. E através desse processo que os indivíduos não possuem qualquer percepção de forma autônoma.

Adorno aprofunda a questão da semicultura, quando escreve na *Dialética do Esclarecimento* sobre o recurso ao esquematismo kantiano para falar sobre a apropriação do esquematismo pela indústria cultural, que ela toma os modelos do funcionamento para direcionar manipular a percepção dos conteúdos do sujeito, positivo e intencional, assim, “o esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela ao cliente que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção.” (ADORNO. 2006. p. 103)

Nessa consequência, a aplicação desse processo no mundo administrado acarreta numa série de implicações no campo da ética¹¹.

¹⁰ Em um texto intitulado *Ideologia*, Adorno traça, aqui, o percurso histórico do termo ideologia para poder demonstrar como este se separa em dois âmbitos, o da filosofia, que continua a considerá-lo uma forma de abordagem da ideia, uma via de acesso às essências eternas e imutáveis, e, por outro lado, da sociologia, na qual encaixa sua reflexão, que trata essa ideologia por uma via de dominação subliminar através da qual os poderosos propagam preconceitos que melhor sirvam a seus propósitos de dominação social, o que imiscui o percurso histórico do termo ideologia não às essências, mas definitivamente ao mundo reificado, ao mundo das coisas. Para aprofundamento ver: ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. (Orgs.) *Temas básicos da sociologia*. Trad. Br. de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1973.

¹¹ É interessante perceber a mudança de pensamento que ocorre entre antigos e modernos ao tratar da Ética. Para os antigos (Sócrates, Platão e Aristóteles) a Ética estava no domínio da política (o homem como animal político) para aquilo que era melhor para a *pólis* ateniense e o exercício das virtudes. A partir do século XVII, a ética foi restringida aos assuntos da conduta individual, cujo princípio era a defesa da preservação de si mesmo. Este princípio básico legitima o individualismo possessivo e por outro a presença do Estado dominando o indivíduo na sociedade. O pensamento ético e político do século XVII, já refletia a ordem das coisas, ou seja, a instauração da sociedade mercantil de nossa era, a necessidade de uma

Adorno, observa que, fica difícil o exercício da vida correta como existia na Grécia antiga, pensado por Aristóteles. Para o filósofo grego, a ética requer um agir do homem para encontrar seu fim, o seu bem, sua felicidade que advém da razão, ou seja, o agir racionalmente por sua própria consciência, algo que falta aos indivíduos no mundo atual. As implicações vão desde a perda de autonomia até a tomada da liberdade¹² do sujeito.

Agir e escolher, formas da autonomia e da liberdade, são agora atividades manipuladas que a própria dinâmica social construída pela indústria cultural injeta na vida administrada dos indivíduos despotencializados. Com isso Adorno percebe que as relações humanas são mediadas por essa força de dominação e ao mesmo tempo põe em evidência a falsidade que existe em todas essas relações:

A ideia de que o mundo quer ser enganado tornou-se mais verdadeiro do que, sem dúvida jamais pretendeu ser. Não somente os homens caem no logro como se diz, desde que isso lhe dê uma satisfação por mais fugaz que seja, como também desejam essa impostura que eles próprios entreveem.¹³

Todos esses instrumentos que apontam para a dominação que a socialização da ideologia vigente impõe aos indivíduos de uma forma que passam despercebidos por eles, recaem como um vazamento que contamina as relações interpessoais e empobrece a vida, danificando-a, tornando-a cada vez mais fragmentada. O mais evidente da vida danificada é a presença que as mudanças ocorridas com a presença da

ciência que possa dominar a natureza e a atividade técnica para a melhoria da sociedade. De acordo com Schweppenhäuser (2003), Adorno prefere o termo moral mesmo que ele tenha implicações restritivas ao termo ética, que, embora seja benquisto, carrega uma tendência ontologizante, presente principalmente nos anos 50, por fazer referência a uma índole a ser encontrada, uma qualidade do ser humano sem conexão com as condições objetivas. Já segundo Marcia Tiburi (2001) aponta que em Adorno, falar de ética é nunca tratar de forma positivo, pois Adorno sempre preferiu falar de moral e não de ética, razão que pode indicar por que ele nunca escreveu uma grande ética.

¹² Adorno, em sua *Dialética Negativa*, indica o quanto pode ser maléfica a delimitação da liberdade a partir de critérios individuais, metafísicos, materiais, ontológicos ou empíricos. Para ele, a liberdade é vivida pelo indivíduo, mas possui uma conexão estreita com a humanidade, uma vez que passa pela ética, pelo particular e pelo universal. Afinal, a liberdade é o princípio que deveria nortear as ações morais.

¹³ ADORNO, Theodor W. *A indústria cultural*. In: COHN, G. (Org.) *Sociologia*, p. 96.

tecnologia e da sua utilização prática, a técnica, no meio social favoreceram, por que: “A tecnificação torna entrementes, precisos e rudes todos os gestos, e com isso os homens” (ADORNO, 1993. p 33). É uma violência latente que ocorre todo dia na vida das pessoas. A tecnologia aproxima as pessoas, mas ironicamente, distancia ao mesmo tempo.

O tratamento que temos com a tecnologia e os instrumentos de trabalho, que são objetos, vão passando das máquinas para as pessoas e este processo resulta na eliminação da alteridade subjetiva e sua substituição por uma coisificação das pessoas. Adicionando a pressa onipresente do nosso mundo administrado, a coisificação revela o quão pouco nós estamos inclinados a nos importarmos uns com os outros. E cada indivíduo vai se isolando um do outro. É como sendo comparável a uma “mônada” que Adorno vê a forma de existência vivida pelo indivíduo à época de sua liquidação.

Em face da situação de liquidação do indivíduo, da vida danificada pela estrutura social do mundo administrado e tudo o que ele representa, segundo o próprio filósofo, como é possível ao indivíduo resistir? E ainda, que maneira de resistência é possível? É possível o exercício da vida reta em meio à falsidade generalizada. Adorno apresenta subsídios para responder essas questões denunciadas por ele? São perguntas que nortearão a problemática do tema da vida falsa no mundo administrado que, se encontram relacionadas a uma crise da própria subjetividade humana e espelham as incertezas dos indivíduos.

Expomos os motivos e as razões que podem confirmar que há uma dominação da vida do indivíduo. É uma crítica, uma denúncia que Adorno realiza no mais íntimo da sociedade e suas relações interpessoais, quando ele apresenta de maneira desveladora o caráter dominador da sociedade na estandarização da cultura, na educação semiformativa, no esvaziamento dos fins humanos, na ordem objetiva das instituições e na frieza e indiferença das relações interpessoais.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Trad. Br. Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1993.
- _____. *Dialética Negativa*. Trad. bras. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. bras. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. ; HORKHEIMER, Max.(orgs.). Ideologia. In: *Temas básicos da sociologia*. Trad. Br. de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1973.

_____. *Teoria da Semicultura*. Tradução de Newton Ramos-de-Oliveira, São Carlos: Editora UFSCar, 1992.

_____. O capitalismo tardio ou sociedade industrial? In: COHN, Gabriel (org.). *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1994.

_____. A indústria cultural. In: COHN, G. (Org.) *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1994.

JÚNIOR, Douglas Garcia Alves. Em que sentido podemos pretender uma “vida boa”? In: *Principios Revista de Filosofia*. Natal, v. 9, n. 32, Julho/Dezembro de 2012, p. 369-392.

_____. *Dialética da Vertigem*: Adorno e a filosofia moral. São Paulo: Escuta, 2005.

TIBURI, Marcia. Adorno impossibilidade da ética. In: *Teoria Crítica, Ética e Educação*. Piracicaba/Campinas, UNIMEP/Autores Asssociados, 2001.

_____. *Metamorfoses do Conceito*: ética e dialética negativa em Theodor Adorno. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005.

Adorno e Benjamin [Ou: o problema da *technischen Reproduzierbarkeit*]

Fabiano Leite França

Universidade Federal de Minas Gerais

INTRODUÇÃO

Pretende-se neste trabalho analisar e confrontar as perspectivas de Theodor Adorno e Walter Benjamin acerca do problema da reprodutibilidade técnica da obra de arte, enfatizando a posição de ambos, sobretudo em seus respectivos textos: *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* e *Indústria cultural: O esclarecimento como mistificação das massas*. Será abordado, nesta perspectiva, o entusiasmo de Benjamin em contraposição ao desencanto de Adorno frente ao fenômeno da reprodutibilidade técnica da obra de arte. Ademais, evidenciar-se-á a mudança da função social da arte, constatada na percepção do contemplador, bem como a dicotomia entre a obra de arte tradicional e a reproduzida.

A obra de arte tecnicamente reproduzida, considerada por Benjamin uma consequência natural do desenvolvimento histórico das forças produtivas, será contraposta à concepção de arte tradicional, explicitada por Adorno enquanto uma expressão estética que encerra na aparência de seu construto a possibilidade da liberdade do indivíduo e de uma vida social autônoma.

Se por um lado Benjamin anuncia e lamenta o declínio da aura da obra de arte, por outro lado ele alerta para a necessidade de uma maior aproximação da obra com o expectador, características específicas da

obra reproduzida, que encontra sua expressão máxima no cinema. É sob esse viés que o filósofo elogiará a função política e denotará o caráter revolucionário da obra reproduzida deflagrada com o advento do cinema como o apogeu das artes tecnicamente reproduzidas. Para Benjamin, o cinema suscitará uma nova forma de percepção, condizente com o momento histórico das técnicas de reprodução.

Adorno proporrá algumas aporias à concepção de Benjamin acerca da obra reproduzida. A primeira contraposição de Adorno diz respeito ao fato de Benjamin atribuir à recepção distraída um caráter espontâneo e livre da possibilidade de controle externo ao sujeito; a segunda se refere ao fato de Benjamin advogar a superação da obra tradicional pela obra reproduzida não somente dos pontos de vista da perda da aura, da autonomia e da função social da obra tradicional, mas também por considerar as técnicas de produção utilizadas na confecção das primeiras inferiores àquelas utilizadas na reprodução das segundas. Por fim, Adorno se contrapõe à posição de Benjamin segundo a qual a arte reproduzida é revolucionária e a “arte autônoma”, ao contrário, não tem mais condições de operar uma revolução. Adorno argumentará que a arte autônoma não pode ser olvidada e fadada ao ostracismo da vida social, uma vez que ela traz em seu bojo, ainda que como possibilidade de realização e não sem problemas, os propósitos de um modo de vida livre e de uma sociedade progressista.

Para encerrar este breve preâmbulo, convém ressaltar que a estrutura formal deste trabalho compõe-se, além desta introdução, de três tópicos, intitulados: 1) Adorno em perspectiva; 2) Benjamin em perspectiva; 3) Adorno e Benjamin: Confronto. O terceiro e último tópico circunscreve-se em uma conclusão, na qual, a partir da justaposição dos principais argumentos dos filósofos estudados, será apresentada a resposta de Adorno a Benjamin acerca do problema da reprodutibilidade técnica da obra de arte no contexto das sociedades sob a égide da indústria cultural.

1) ADORNO EM PERSPECTIVA

O desenvolvimento técnico e administrativo aliados à concentração econômica na Europa e América do Norte, especialmente nas

últimas décadas do século XIX até meados do século XX, criaram as condições favoráveis à ampliação das possibilidades de produção e consumo de artigos, bens e serviços, bem como forjou a criação de meios de comunicação que correspondessem às necessidades sociais à época. Com efeito, a objetivação do fenômeno da indústria cultural origina-se em um contexto de transição do capitalismo liberal para o capitalismo monopolista e, para que este segmento industrial logre êxito, exige-se, no âmbito de uma lógica de mercado, uma organização social centrada na produção e consumo de mercadorias padronizadas.

Presume-se que a expressão *indústria cultural* é resultante do desenvolvimento histórico do termo *cultura de massas*, que, com o advento da industrialização da cultura, tornou-se intencionalmente um produto da indústria cultural e, concomitantemente, o sustentáculo que mantém o poder da ideologia dominante. Ou seja, conjectura-se que o termo cultura de massas já continha, pelo menos de forma embrionária, o conceito de indústria cultural, haja vista que o primeiro foi amplamente utilizado por Adorno nas décadas de 1930 e 1940 para explicitar as características de um modo de produção, distribuição e exploração sistemática de artigos culturais direcionados para o consumo das massas. Tudo isso emoldurado pelo aparato técnico-industrial dos meios de comunicação de massas.

A expressão indústria cultural foi pioneiramente empregada por Theodor W. Adorno e Max Horkheimer para substituir o termo cultura de massas em 1947, na obra *Dialética do esclarecimento*. A substituição de cultura de massas por indústria cultural, segundo Adorno, tornou-se necessária para evitar o engodo de que a primeira se trate de algo como uma cultura que emerge espontaneamente das próprias massas, deste modelo, enfatiza o autor, a indústria cultural se distingue radicalmente (Cf. ADORNO, 1986, p.92).

Entende-se por indústria cultural, um dos segmentos industriais que, subordinado ao poder do capital, constitui um sistema organizado e orientado em função da produção, distribuição e venda de produtos e bens culturais. Tal organização é verticalmente disposta em setores em cujo topo estão abrigados os “cartéis gerais”, de onde o imperativo da voz dos donos dos meios de produção e, por conseguinte, do capital, há tempos ressoa. Cada um dos segmentos da indústria

cultural é um sistema em si mesmo e, uma vez ajustados de forma que logrem êxito na finalidade de suas inter-relações, legitimam a rígida unidade constitutiva deste sistema como um todo.

Os produtos e bens provenientes da indústria cultural não são produzidos para atender a necessidades específicas, mas a demandas gerais, massificadas, o que redundava na compulsão de que se produzam bens padronizados, adaptados ao consumo das massas. Este modelo compulsório de produção não existe em razão das necessidades objetivas de seu público consumidor, mas em razão dos propósitos auto-afirmativos da própria racionalidade técnica enquanto veículo da ideologia dominante.

A aceitação sem resistência dos produtos da indústria cultural por parte de seus consumidores não se justifica pelo fato de que uma cifra de milhões de pessoas aderiram ao consumo destes bens, uma vez que os órgãos formadores de opinião como o cinema, o rádio, os jornais, revistas e a televisão, aliados e obscuramente amalgamados às agências de publicidade e propaganda, procuram “fabricar” e manipular as necessidades de seu público, de forma que o binômio oferta e demanda atenda as exigências do capital investido, sem margem para erros na precisão do lucro calculado. Tais esforços atingem sua meta se, e somente se, correspondem à máxima exigência da unidade de coesão deste sistema, que, por sua vez, se obriga a corresponder às exigências da esfera organizacional do sistema industrial como um todo. Consoante Adorno e Horkheimer (1985, p.101):

Se, em nossa época, a tendência social objetiva se encarna nas obscuras intenções subjetivas dos diretores gerais, estas são basicamente as dos setores mais poderosos da indústria: aço, petróleo, eletricidade, química. Comparados a esses, os monopólios culturais são fracos e dependentes. Eles têm de se apressar em dar razão aos verdadeiros donos do poder, para que sua esfera na sociedade de massas (...) não seja submetida a uma série de expurgos.

A interdependência nas relações dos setores entre si e sua submissão a um determinado segmento industrial, bem como a subordinação deste último em relação à indústria em sua totalidade, celebram o advento da racionalidade técnica, cujo modelo altamente organizado e planejado legitima a lógica de dominação centrada no poder do capi-

tal e de seus senhores, que estritamente compreendem a produção cultural e os indivíduos consumidores enquanto mercadorias e clientes, peças de uma furiosa engrenagem, cujo valor está na medida exata em que podem ser plenamente substituíveis.

No campo das artes, a produção em série e a padronização dos bens culturais alterou significativamente os objetos artísticos, que, em grande parte, tornaram-se mera extensão do modelo técnico da indústria cultural, motivo pelo qual, as autênticas obras de arte, que, segundo Adorno (Cf. 2008, p.16), sedimentam em seus conteúdos as contradições da sociedade em que estão inseridas, sem previsão de anistia, foram condenadas ao exílio sob a acusação de subversão e incompatibilidade ideológica com o *status quo*. Desde então, a produção de objetos artísticos indiferenciados tornou-se predominante, muito embora a cada vez que estes artigos aparecem no mercado, ornado de adereços variados, seus conteúdos reais permanecem inalterados. Suas diferenciações de superfície são previsivelmente calculadas e computadas para facilitar a classificação quantitativa dos gerentes gerais, que devem estar a par da “escolha” de seus consumidores, a fim de reorientarem a próxima produção de mercadorias culturais.

A adesão das massas ao consumo de artefatos industriais não tem, de maneira nenhuma, um caráter fortuito, mas é previsivelmente calculado, de forma que os bens padronizados e serialmente fabricados constituam o lado de uma equação em que, do outro lado, em razão de igualdade, estejam os receptáculos perfeitamente adequados: os sujeitos.

Nesta medida, os produtos culturais padronizados, por não se depararem com nenhuma forma de mediação e resistência por parte dos sujeitos cuja autonomia fora usurpada, reiteram o tautológico ciclo da indústria cultural, em sua insistência de produzir e distribuir objetos e serviços de conteúdos indiferenciados, com variações de superfície. A invariabilidade dos conteúdos dos produtos culturais e sua aceitação sem resistência reafirmam a totalização coercitiva da racionalidade técnica da indústria cultural e circunscreve seu estatuto ontológico enquanto ser para si.

A aplicação de fórmulas padrão na produção de artefatos culturais, somada à dócil receptividade dos consumidores destes bens, acar-

retou na padronização destas fórmulas tanto por parte da indústria quanto por parte dos seus clientes, de forma que estes últimos sintam-se felizes em reconhecer, desde o começo de um determinado tema (musical, por exemplo), o seu sempre previsível desfecho.

A indústria cultural integra em seu sistema o serialismo das linhas de produção do modelo de divisão do trabalho das sociedades capitalistas, cuja atividade do trabalhador, por ser repetitiva e não exigir reflexão, condiciona-o à sua pedagogia doutrinária e disciplinadora, a saber, a repetição ostensiva como resposta às exigências da produção. Os sujeitos internalizam a pedagogia da repetição de tal forma que não só no trabalho, mas também nos momentos de lazer, diversão e entretenimento, somente são capazes de responder a estímulos que não lhes exijam esforços alternados e mediação intelectual ou reflexão.

A produção industrial padronizada de artigos e eventos destinados ao lazer, à diversão ou ao entretenimento corresponde ao controle que a indústria cultural exerce sobre os sujeitos ao mesmo tempo na qualidade de produtores por um lado e de consumidores por outro; pois a resposta às suas exigências é idêntica tanto durante o trabalho quanto durante o tempo livre. Ou seja, o tempo que não é dedicado ao trabalho é uma extensão do próprio trabalho. A ação e o efeito dos produtos para o consumo das massas são prescritos, computados e calculados *a priori* pela indústria cultural.

Nesta perspectiva, a produção cultural destinada ao tempo livre é a duplicação idêntica ou o prolongamento do trabalho que, ao impor a repetição enquanto exigência nas linhas de produção e enquanto resposta imediata por parte do indivíduo, atrofia a capacidade de reflexão dos sujeitos, destituindo-os de suas capacidades de pensamento próprio e, por conseguinte, de sua autonomia intelectual e liberdade de escolha.

A diversão, o lazer e o entretenimento são exigências da indústria cultural, tem caráter obrigatório, haja vista que coloca o sujeito em condições de enfrentar o trabalho; consoante os autores da *Dialética do Esclarecimento*:

Na medida em que os filmes de animação fazem mais do que habituar os sentidos ao novo ritmo, eles inculcam em todas as cabeças a antiga verdade que a condição de vida nesta sociedade é o desgaste contínuo, o esmagamento de toda resistência indi-

vidual. Assim como o Pato Donald nos *cartoons*, assim também os desgraçados na vida real recebem sua sova para que os espectadores possam se acostumar com a que eles próprios recebem (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.114).

A situação do indivíduo no contexto da indústria cultural é bastante vulnerável e “precária” na medida em que qualquer indício de contraposição ao estabelecido penaliza-o à exclusão social e à declinação na qualidade dos trabalhos a ele ofertados. Aos rebeldes remedia-se com as intervenções bondosas dos profissionais autorizados da indústria cultural, que transformam a miséria social generalizada em patologias individuais sanáveis, desde que a deficiência do paciente não constitua empecilho à produção material e à arregimentação do sistema.

O baixo custo dos produtos industriais “artísticos” implicou grandes modificações nas artes. No momento em que o mercado compeliu as artes à esfera dos bens de consumo, sua autonomia e seu caráter de contraposição ao vivente social empírico foram soterrados. A independência das artes em relação às leis de mercado, somente foi possível à arte enquanto arte burguesa, cujos patronos, até meados do século XVIII, protegiam os artistas e as obras do mercado.

Mesmo as obras de arte que, por força de sua lógica interna, negaram-se à sua inserção no âmbito das práticas mercantis da sociedade, sempre foram mercadorias; pois, seus produtores diretos, os artistas, estavam submetidos aos objetivos de seus patronos no apogeu da era burguesa, que protegiam as obras das engrenagens do sistema mercantil. O anonimato da arte relativamente ao sistema mercantil sustentara a falta de finalidade da grande arte para fins mercadológicos.

As mudanças estruturais na economia interna dos bens culturais compeliram os objetos artísticos à esfera do utilitarismo total, desde onde, o valor de uso é transfigurado em valor de troca. O princípio da utilidade, enquanto valor de troca, prescritos nas obras de arte, substituiu o prazer estético e o conhecimento proporcionados pelas obras artísticas, meramente pelo desejo de estar informado e pela conquista de prestígio e posição social advindos do simples fato de se frequentar museus e exposições artísticas, teatros, salas de concertos, etc. Invertem-se os citados valores e invertem-se a finalidade da obra de arte.

A substituição do valor de uso pelo valor de troca, definido na assertiva de que o valor do objeto repousa exclusivamente na sua possibilidade de troca e não em seu valor enquanto algo em si mesmo, descreve o caráter fetichista do produto cultural. Nesta perspectiva, a concepção kantiana de “finalidade sem fim” da obra de arte é invertido em finalidade para fins comerciais, que passa a ser, aliás, o seu único princípio (Cf. ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 130).

Subjacente aos produtos culturais, a indústria cultural disponibiliza no mercado o valor virtual de suas mercadorias, o fetiche. Este valor sofre acréscimo na medida em que estas mercadorias são desqualificadas de gêneros de primeira necessidade e qualificadas artigos supérfluos, o que confere certo status de “nobreza” à mercadoria. Nas palavras de Rodrigo Duarte (2003, p.67):

Em termos econômicos, isso significa que a carência de valor de uso, que nas mercadorias comuns significa a impossibilidade de existência do valor de troca – a pura e simples exclusão do mercado – na mercadoria cultural é o passaporte para o estabelecimento de um valor de troca superior, o qual ataca sua essência, acabando por destruir a sutil dialética entre utilidade e inutilidade, típica dos objetos estéticos.

A indústria cultural se apropria da autonomia da arte burguesa ao supervalorizar sua finalidade sem fim, através da apologia à inutilidade dos objetos artísticos, no seio de uma sociedade (inventada por esta mesma indústria) em que o consumo de artigos inúteis é garantia de prestígio e mobilidade social ascendente.

Adorno alerta que os veículos de comunicação de massas, em sentido estrito, o rádio, são os pivôs que diminuem a distância entre a mercadoria e o consumidor, eles se apresentam como instrumentos de utilidade pública, mas na verdade são os porta-vozes da ideologia dominante. A onipresença do rádio no contexto da cultura de massas é a conclusão verdadeira da falsa premissa que estatui a palavra como algo absoluto. Deste modo, as recomendações do rádio transformam-se em imperativos.

A possibilidade de acesso de um grande público aos bens culturais, em virtude da redução dos preços destes bens, foi insuficiente para introduzir as massas na esfera da alta cultura, da qual sempre

foram excluídas. Na verdade, a venda em liquidação dos artigos culturais contribuiu para a decadência da cultura; pois, no apogeu da era burguesa, aquele que pagava um determinado valor por um objeto ou por um evento cultural, ao menos dispensava a este respeito na mesma proporção de valor do dinheiro gasto. Assim, o burguês poderia eventualmente estabelecer algum contato com a obra (Cf. ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.132). Mas, o advento da transformação da arte em bem de consumo, sob o imperativo da propaganda, cristalizou no passado o sentido social da obra de arte ao banalizá-la literalmente.

A redução dos preços dos artigos culturais não incluiu as massas na esfera da alta cultura porque a produção cultural foi acometida pela imposição do modo de produção capitalista, o qual tende a nivelar os artigos culturais à altura da compreensão daqueles que a indústria cultural “educara”, destituindo suas autonomias e pré-fabricando seus anseios e necessidades, com a finalidade única de atender seus propósitos: produção e consumo de artigos padronizados, fomentar o capital e manter o *status quo*.

2. BENJAMIN EM PERSPECTIVA

Acredita-se que uma das grandes contribuições de Benjamin para o debate estético seja o fato do pensador ter cunhado o conceito de “aura”. A aura é o invólucro que circunscreve a obra de arte no espaço e no tempo, conferindo-lhe unicidade e autenticidade, na medida em que a insere no âmbito da tradição e enfatiza o seu momento de existência como o testemunho histórico de sua própria tradição. A aura institui o fundamento teológico da obra de arte, possibilitando, por meio do ritual, a secularização daquilo que pertence aos domínios mágico e religioso. O peso tradicional, isto é, a autoridade da obra é um atributo da aura. É a aura que distingue a obra de arte tradicional da obra reproduzida.

O caráter aurático, que imputa unicidade e autenticidade à obra de arte, reporta-se ao aqui e agora do objeto. Benjamin reconhece que as técnicas de reprodução subtrai a aura da obra de arte, haja vista que multiplica sua existência e permite sua fruição alhures. Na medida em que “as obras de arte se emancipam de seu uso ritual, aumentam

as ocasiões para que elas sejam expostas” (BENJAMIN, 1994, p. 173). É fundamentalmente nesta perspectiva que o valor de culto da obra de arte sofre decréscimo em função do crescente valor de exposição. Concomitantemente, o aspecto qualitativo da obra tradicional é sobreposto pelo quantitativo da obra reproduzida.

O valor de culto está intimamente associado ao papel ritual (mágico e religioso) que a obra de arte já cumpria desde suas primeiras aparições, o que a inseria na tradição e permitia a aproximação e a fruição do contemplador relativamente à obra. O surgimento das primeiras obras de arte atende à finalidade de cumprir uma função ritual, que é constitutivo do caráter aurático do objeto artístico, na medida em que a aura se revela como a instância que circunscreve o espaço e o tempo em que se manifesta a presentificação de algo distante da experiência cotidiana daquele que o contempla.

Na polaridade oposta ao valor de culto está o valor de exposição. Entretanto, este é a consequência lógica dos desdobramentos daquele, pois, o desenvolvimento dos meios técnicos de reprodução bem como a crescente necessidade de participação das massas na fruição dos bens culturais, forjou a perda da função mágica e ritual da obra de arte e, gradativamente, ampliou o escopo tanto das possibilidades de reprodução quanto das possibilidades de acesso das massas às obras. Com efeito, na era da reprodutibilidade técnica, o valor de culto decresce na razão inversa do crescente valor de exposição e o papel ritualístico, mágico e religioso da obra de arte é substituído e redimensionado. Destarte, a obra passa a cumprir uma nova função social, qual seja: a função política.

Diferentemente do objeto artístico tecnicamente reproduzido, a obra de arte tradicional (aurática) estatui o seu valor (de culto) não pelo fato de ser ampla e facilmente acessível, mas pelo fato de existir e ser mantida em segredo; a aura, neste sentido, preserva a obra em sua distância relativamente àquele que a contempla. Ao contrário, a obra de arte reproduzida representa, segundo Benjamin (Cf. 1994, p. 170), a eminente necessidade das massas de tornar as coisas mais próxima e expressa sua tendência irresistível de possuir o objeto. Por estas razões, o autor assevera que: “A arte contemporânea será tanto mais eficaz quanto mais se orientar em função da reprodutibilidade e, portanto,

quanto menos colocar em seu centro a obra original” (BENJAMIN, 1994, p. 180).

A apologia de Walter Benjamin às técnicas de reprodução sustenta-se na crença de que à proporção que elas impulsionam o encontro da obra com o espectador, o objeto reproduzido é atualizado. Este fenômeno estava intimamente associado com os movimentos de massa e encontrava no cinema “seu agente mais poderoso” à época do escrito de Benjamin sobre a reprodutibilidade técnica da obra de arte. Ademais, o elogio do filósofo à reprodução técnica da obra de arte apoiava-se na esperança da tomada do poder pelas massas e, com as massas proletárias no poder, haveria a expropriação do que Benjamin chama de “capital cinematográfico”. Contudo, o pensador ressalta que “esses prognósticos não se referem a teses sobre a arte do proletariado depois da tomada do poder, e muito menos na fase da sociedade sem classes, e sim a teses sobre as tendências evolutivas da arte, nas atuais condições produtivas” (BENJAMIN, 1994, p. 165-166). Ou seja, a reprodução técnica enquanto condição de produção conduziria inevitavelmente a mudanças na superestrutura, sobretudo na política artística, haja vista que as transformações na superestrutura se desenvolvem “mais lentamente” que na infraestrutura.

Em defesa da reprodutibilidade técnica da obra de arte, Benjamin recorre à história da reprodução e adverte que:

Em sua essência, a obra de arte sempre foi reproduzível. O que os homens faziam podia sempre ser imitado por outros homens. Essa imitação era praticada por discípulos em seus exercícios, pelo mestre para a difusão de suas obras, e finalmente por terceiros, meramente interessados em lucro. Em contraste, a reprodução técnica da obra de arte representa um processo novo, que vem se desenvolvendo na história intermitentemente, através de saltos separados por longos intervalos, mas com intensidade crescente. (BENJAMIN, 1994, p. 166).

Se a mera imitação na Antiguidade ganha impulso com a xilogravura na Idade Média, a imprensa na Modernidade ampliará ainda mais as possibilidades de reprodução; entretanto, é com a litografia, no início do século XIX, que a reprodução das artes gráficas é exponencialmente ampliada, atingindo um público ainda maior. Mas, enquan-

to a litografia dava os seus primeiros passos, ela foi superada pela fotografia, que rapidamente culminou com a arte que mais enfaticamente expressa a era das técnicas de reprodução: o cinema.

O entusiasmo de Benjamin para com a reprodutibilidade técnica da obra de arte corresponde à crença do filósofo de que o declínio da aura tem como consequência uma grande ruptura com a tradição, pois, além de destacar o objeto reproduzido do domínio da tradição, a existência única da obra é substituída por uma existência serial (padronizada), democratizando, desta forma, o acesso às obras de arte. Igualmente, Benjamin acredita que os desdobramentos da técnica aplicados às obras de arte, especialmente à fotografia e ao cinema, acarretaram em mudanças irreversíveis na percepção do contemplador.

O advento das técnicas de reprodução, o desenvolvimento técnico como um todo, bem como o novo ambiente que disso tudo resultou, alterou significativamente a experiência da recepção das obras de arte. Benjamin (Cf. 1994, p. 169) ressalta não apenas o caráter “natural” (biológico), mas principalmente o caráter histórico das mudanças da percepção humana, que se transforma concomitantemente ao modo de existência. Igualmente, as transformações sociais implicam em mudanças na estrutura da recepção. O filósofo assegura que:

Em certos estágios de seu desenvolvimento as formas artísticas tradicionais tentam laboriosamente produzir efeitos que mais tarde serão obtidos sem qualquer esforço pelas novas formas de arte. Antes que se desenvolvesse o cinema, os dadaístas tentavam com seus espetáculos suscitar no público um movimento que mais tarde Chaplin conseguiria provocar com muito mais naturalidade (BENJAMIN, 1994, p. 185).

A reprodutibilidade técnica da obra de arte é também um procedimento que aniquila a aura. Nas obras cinematográficas, o cinegrafista apresenta ao espectador as infinitas possibilidades de perspectivas que representam focos ou fragmentos da realidade, por vezes impossíveis de serem vistos a olho nu.

A obra reproduzida requer ser contemplada sob a égide da distração que, em princípio, é uma forma de percepção de ordem “tátil”, que se baseia “na mudança de lugares e ângulos, que golpeiam intermitentemente o espectador” (BENJAMIN, 1994, p. 192), mas que, posteriormen-

te, exige dele que aquela realidade apreendida de forma fragmentada, multifocal, seja reconstruída por meio de associações livres. Diferentemente, a obra tradicional (aurática) permite que o espectador, em seu recolhimento, contemple-a ao abandonar-se ao fluxo de suas associações, orientando-se por uma forma de percepção de ordem “ótica”.

Para Benjamin, o advento da reprodutibilidade técnica das obras de arte se vale da potencialidade de unificar os domínios das percepções ótica e tátil, outrora separados. Ademais, prossegue Benjamin, a recepção “distraída” evoca a capacidade do espectador de responder às novas tarefas que a própria percepção requer no contexto das técnicas de reprodução. Ressalta-se que Benjamin elogia o controle mútuo entre as reações individual e coletiva dos espectadores de cinema, sendo que esta determina e predomina sobre aquela. Segundo o filósofo:

O comportamento progressista se caracteriza pela ligação direta e interna entre o prazer de ver e sentir, por um lado, e a atitude de especialista, por outro. Esse vínculo constitui um valioso indício social. Quanto mais se reduz a significação social de uma arte, maior fica a distância, no público, entre a atitude de fruição e a atitude crítica (...). Não é assim no cinema. O decisivo, aqui, é que no cinema; mais que em qualquer outra arte, as reações do indivíduo, cuja soma constitui a relação coletiva do público, são condicionadas desde o início, pelo caráter coletivo desta reação. Ao mesmo tempo que estas reações se manifestam, elas se controlam mutuamente (BENJAMIN, 1994, p. 187-188).

A distração das massas caracteriza-se pela soma do prazer coletivo, que sintetiza as experiências individuais advindas do fato do expectador ver e sentir as obras reproduzidas, desfrutando do seu convencionalismo, sem, entretanto, criticá-las. Benjamin (Cf. 1994, p. 187) atesta que esta forma de recepção em relação à obra circunscreve o comportamento progressista do expectador e das massas por conseguinte, que, no passado, eram consideradas retrógradas diante de Picasso, mas, na era da reprodutibilidade técnica, tornaram-se progressistas diante dos filmes de Chaplin. Ao que Adorno (Cf. 2012, p. 211) discorda, alegando que o público de cinema seria incapaz perceber os aspectos mais valiosos de *Tempos Modernos*, detectando, assim, certo romantismo nesta conjectura de Benjamin.

O significado social da arte, ao qual Benjamin se refere, diz respeito à dicotomia entre a obra tradicional, portadora da aura, e a obra tecnicamente reproduzida, que por razões históricas, do ponto de vista político e sob o viés da nova percepção exigida por esta obra, o filósofo busca evidenciar a superação do objeto de arte aurático pela obra reproduzida.

Não sem demonstrar certo contragosto, Benjamin dá seu último aceno à aura da obra de arte tradicional, na medida em que busca defender a politização da arte para as massas contra a estetização da política, observada também nas manifestações públicas dos partidos nazista e fascista. O autor situa o cinema como a forma artística privilegiada e como o protagonista das mudanças tanto da produção das obras quanto da recepção das mesmas. Se a concentração e o recolhimento era condição para contemplação da obra aurática, a distração proporciona uma nova experiência para o expectador diante da obra tecnicamente reproduzida. Esta nova experiência do espectador do cinema condiz com o ambiente das cidades industrializadas e com o modo de vida oriundo das exigências do modelo de produção capitalista com suas consequências em todos os segmentos da vida social, que alterou significativamente o sentido social da arte.

3. Adorno e Benjamin: Confronto

Adorno propõe aporias a algumas conclusões de Benjamin acerca da obra de arte tradicional e da arte reproduzida. De modo especial e de maior interesse para este estudo, duas refutações de Adorno apresentam-se como as mais eminentes neste sentido, a saber: ao fato de Benjamin atribuir à recepção distraída um caráter espontâneo e livre do controle realizado por instâncias heterônomas; e ao fato deste defender a superação da obra tradicional pela obra reproduzida não apenas dos pontos de vista da perda da aura, da autonomia e da função social da obra tradicional, mas também na medida em que Benjamin considera as técnicas de produção utilizadas na confecção das primeiras inferiores àquelas utilizadas na reprodução das segundas.

Referindo-se às duas formas de arte destacadas no texto sobre a reprodutibilidade técnica, Adorno enfatiza seu posicionamento contrário a Benjamin, dizendo-lhe, via correspondência datada de 18 de março de 1936: “Você subestima a tecnicidade da arte autônoma e su-

perestima a da dependente; em suma, esta seria talvez a minha principal objeção” (ADORNO, 2012, p. 212). Para Adorno, a exigência técnica para a confecção da arte autônoma é análoga àquela utilizada na produção da obra reproduzida, uma vez que, embora de modos distintos, ambas requer esforços obstinados para suas respectivas objetivações.

Igualmente, Adorno contrapõe-se ao argumento de Benjamin segundo o qual a distração é o comportamento desejável para a recepção da obra de arte. Se para Benjamin o “efeito de choque” provocado pelo fluxo ininterrupto de imagens que se sucedem no cinema suscita um novo conjunto de habilidades exigidas do espectador, compelindo-o a uma forma de percepção autônoma, constituída pela livre associação e construção de sentido perante aquilo que se lhe apresenta como uma realidade fragmentada; para Adorno, o cinema condiciona a percepção do espectador e faz com que ele identifique a realidade como um prolongamento do filme.

O condicionamento da percepção do espectador é, cosoante Adorno, o principal serviço que o filme sonoro presta à indústria cultural. O filme requer esforços do espectador, todavia, interdita sua mediação, já que estes esforços tornaram-se hábitos mecanizados, adquiridos pelo próprio contato do espectador com o cinema. Dirão Adorno e Horkheimer (1985. p.104-105) que:

Atualmente, a atrofia da imaginação e da espontaneidade do consumidor cultural não precisa ser reduzida a mecanismos psicológicos. Os próprios produtos – e entre eles em primeiro lugar o mais característico, o filme sonoro – paralisam essas capacidades em virtude de sua própria constituição objetiva. São feitos de tal forma que sua apreensão adequada exige, é verdade, presença, dom de observação, conhecimentos específicos, mas de tal sorte que proíbem a atividade intelectual do espectador, se ele não quiser perder os fatos que desfilam velozmente diante de seus olhos. O esforço, contudo, está tão profundamente inculcado que não precisa ser atualizado em cada caso para recalcar a imaginação. Quem está tão absorvido pelo universo do filme – pelos gestos, imagens e palavras -, que não precisa lhe acrescentar aquilo que fez dele um universo, não precisa necessariamente estar inteiramente dominado no momento da exibição pelos efeitos particulares desta maquinaria. Os outros filmes e produtos culturais que deve obrigatoriamente conhecer tornaram-no tão

familiarizado com os desempenhos exigidos da atenção, que estes têm lugar automaticamente.

Pelo exposto, o texto de Benjamin sobre as técnicas de reprodução da obra de arte, embora não represente um posicionamento estático e definitivo do autor, o escrito é de importância capital para a formulação das respostas de Adorno aos problemas advindos da industrialização da cultura, tanto sob o viés da obra enquanto objeto quanto da recepção da mesma.

Para Adorno, as formas industrializadas da arte tendem a objetivar a subjetividade, colocando-a a serviço da ideologia dominante. Também, o autor se contrapõe à posição de Benjamin segundo a qual a arte reproduzida é revolucionária e a “arte autônoma”, ao contrário, é antirrevolucionária. Adorno assevera que a arte autônoma não pode ser abandonada à ruína, uma vez que ela traz consigo, ainda que como promessa e utopia e não sem problemas, a proposta de uma vida social emancipada e progressista.

Se a indústria cultural é a instância que fomenta a reproduzibilidade da obra de arte e, ao ser reproduzida, a obra distancia-se do caráter originário estabelecido pelo aqui e agora do objeto produzido, a reproduzibilidade mecânica reestabelece o espaço e o tempo que separa a reprodução do original ao tornar a exposição uma forma de culto; porém, é a exposição do artigo reproduzido como mercadoria atualizada pelos próprios meios de reprodução que conserva seu caráter aurático na medida em que lhe devolve aquela magia que outrora era o distintivo da arte burguesa. Mas, como esta atualização é uma prelácia do mercado cultural, o que se atualiza é o aspecto mercantil do objeto ao imputar-lhe o fetiche.

Ao referir-se ao problema da reproduzibilidade técnica enquanto procedimento da cultura industrial, Jay (1988, p. 112) pondera que:

A reprodução tecnológica destruiu de maneira virtual aquilo que Benjamin chamou de “aura” de uma obra de arte, seu halo de autenticidade e de singularidade – induzido à maneira de um ritual ou culto - ; mas a indústria cultural emprega uma pseudo-aura para dar, àquilo que na realidade são mercadorias completamente padronizadas, o efeito de individualidade.

Ora, se a obra de arte, enquanto mercadoria, torna-se coisa entre outras coisas, a forma mercadoria é o agente catalisador da reificação das expressões artísticas. O fetiche, por sua vez, concerne à obra aquela aparência mágica que a compele a prometer muito mais do que realmente pode oferecer. É com muita razão e não com menos nostalgia que Benjamin lamenta o declínio da aura da obra de arte, todavia, sua posição entusiasta em relação à nova função da arte na sociedade é precipitada, haja vista que a situação sócio-história e cultural do proletariado, das forças produtivas e dos modos de produção eram conduzidos na direção de uma super concentração e na conseqüente formação de grandes monopólios administradores da produção cultural, administrados e cooptados pelo capital, e não na direção de uma revolução marcadamente socialista que estatuisse o poder das massas proletárias.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. *Correspondência, 1928-1940*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Unesp, 2012. 488 p. (Coleção Adorno).

_____. *O Fetichismo na Música e a Regressão na Audição*. In: ADORNO. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 65-108. (Os pensadores).

_____. *On Popular Music*. In: *Essays on music*. Editado por R. Leppert. Los Angeles: University of California Press, 2002. p. 437-469.

_____. *Teoria Estética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____ e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Ática, 2006.

BENJAMIN, W. *Magia e Técnica, Arte e Política*. 7 ed. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. v.1 (Obras escolhidas).

_____. *Teoria Crítica da Indústria Cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

JAY, Martin. *As Idéias de Adorno*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

KANT, I. *Crítica da Faculdade de Julgar*. 2 ed. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *Crítica da Razão Pura*. 4 ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

MARCUSE, H. *Cultura e Sociedade*. Trad. Wolfgang Leo Maar, Izabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006. v.1.

STEINERT, H. *Culture Industry*. Translated by Sall-Ann Spencer. Cambridge: Polity Press, 2003.

Adorno leitor de Marx

Lucyane de Moraes

Universidade Federal de Minas Gerais

Um dos fundamentos que norteia o pensamento de Theodor Adorno diz respeito à contribuição filosófica herdada da obra de Marx, de cuja leitura Adorno apreendeu o estrito teor materialista e dialético que serviria de base teórica para a construção de sua própria obra. Da mesma forma que Marx partiu do princípio dialético idealista de Hegel para elaborar a sua concepção materialista de dialética, de forma análoga Adorno desenvolve a partir das conquistas de ambos e da crítica às manifestações ideológicas hegemônicas de seu tempo, o seu próprio conceito de dialética que irá fundamentar, entre outras, a elaboração de uma teoria estética alternativa àquela legada pela filosofia tradicional.

Partindo da leitura, assimilação e reinterpretação crítica dos postulados marxistas, Adorno irá se apropriar de categorias fundamentais como caráter fetichista, superestrutura, valor de uso e valor de troca, forças produtivas, reificação, mercadoria, técnica, etc., aplicando-as aos campos da arte e da estética, elaborando novas formas conceituais para a interpretação das relações de produção dos fenômenos subjetivos de natureza cultural, forjados sob a égide industrial. Nesse sentido, para Adorno adquirem relevo questões como a perda da subjetividade autônoma devido à objetivação da sociedade, a impossibilidade de distinção entre as esferas do econômico e do estético, a relação entre reificação e dominação, etc. Em sentido dialogal, Adorno apreende de

Marx a ideia de que a dominação da natureza também é uma dominação sobre o próprio sujeito e que, mediada por este, a subjetividade está implicada na objetividade dos modos de produção enquanto realidade histórica, divergindo, no entanto, sobre a ênfase dada ao real enquanto particular concreto, dimensionando-a como contradição. Em outras palavras, enquanto para Marx a objetividade se sobrepõe à subjetividade, para Adorno tal relação se dá em sentido inverso. Tendo em vista o caráter epistemológico de tais fundamentos para Adorno, pode-se atribuir, portanto a postulados marxistas, de forma direta e indireta, a própria origem de sua teoria estética.

Ao que parece o interesse de Adorno pela teoria marxista foi despertado primeiramente pela leitura de “História e consciência de classes”, de Lukács, da qual apreende os conceitos de alienação, fetichismo, reificação, estrutura da mercadoria, forças produtivas, etc., aplicada à crítica da filosofia burguesa, afirmando, de acordo com seu próprio depoimento, ter esta obra do pensador Húngaro exercido forte influência sobre ele. Também ao que parece, o primeiro contato efetivo de Adorno com a obra de Marx se dá ainda em fins dos anos vinte, através de uma cópia fotostática dos “Manuscritos econômico-filosóficos” enviada ao Instituto de pesquisas sociais pelo então diretor do Instituto Marx-Engels de Moscou, David Ryazanov, obra essa considerada como marco da superação do idealismo hegeliano por Marx, em prol da elaboração de seu materialismo dialético.

É também neste período que Adorno, tendo sua primeira tese de habilitação recusada pela Universidade de Frankfurt em janeiro de 1928¹, passa longas temporadas em Berlin² em convívio com Gretel Karplus e um grupo de intelectuais e artistas que inclui além dos amigos Benjamin e Kracauer, também Ernest Bloch, László Moholy-Nagy,

¹ Sobre o acontecimento Adorno, em carta enviada a Berg em 6 de abril de 1928, escreve: “Caro maestro e professor, finalmente, após um vergonhoso e atormentado atraso, estou livre para fazer a única coisa que convém: composição”. Um mês depois, referindo-se a Hans Cornelius como o responsável pela não aprovação de sua tese, Adorno volta ao assunto em outra missiva endereçada a Berg, datada de 14 de maio: “O mesmo professor que me encorajou a tentar a habilitação me decepcionou vergonhosamente no último momento, apesar de todo o corpo docente estar a favor de minha habilitação; reconhecidamente, não houve de verdade nenhuma rejeição”. In: Adorno & Berg Correspondence, pp. 114-118

² Considerando a lacuna no fluxo da correspondência entre Adorno e Benjamin, esse período pode ser estimado entre setembro de 1928 e março de 1930.

Bertold Brecht, Kurt Weill e sua esposa, a atriz e cantora Lotte Lenya, Otto Klemperer, Hanns Eisler, entre outros. Reunidos em torno de objetivos comuns, esse grupo determina para si a tarefa de aprofundar questões ligadas à arte, filosofia, economia e política sob a ótica da teoria social, tendo como método o materialismo dialético de Marx. Se o conteúdo dos “Manuscritos” foi ou não objeto de estudo desse grupo, até agora é difícil afirmar. De qualquer forma, deve ter sido elemento de grande interesse do Adorno compositor as passagens em que Marx se refere à subjetividade como força essencial humana. E mais especificamente:

Assim como a música desperta primeiramente o sentido musical do homem, assim como para o ouvido não musical a mais bela música não tem nenhum sentido, é nenhum objeto, porque o meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais, portanto só pode ser para mim da maneira como a minha força essencial é para si como capacidade subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim (só tem sentido para um sentido que lhe corresponda) vai precisamente tão longe quanto vai o meu sentido, por causa disso é que os sentidos do homem social são sentidos outros que não os do não social; [é] apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade humana subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, em suma as fruições humanas todas se tornam sentidos capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas, em parte recém cultivados, em parte recém engendrados. Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor, etc.), numa palavra o sentido humano, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do seu objeto, pela natureza humanizada.³

De forma consequente ao trabalho teórico musical desenvolvido sistematicamente desde a primeira metade da década de 20⁴, Adorno, estendendo os postulados marxistas à esfera da música, elabora em

³ Marx, K. In: Manuscritos econômico-filosóficos. Complemento ao caderno II: Propriedade privada e comunismo, p 110.

⁴ Inicialmente Adorno atuará como colaborador de revistas especializadas tais quais: *Pult und Taktstock*, *Die Muzik*, *Der Scheinwerfer*, *Neue Musikzeitung* e *Musikblätter des Anbruch*. da qual também fez parte da equipe de redação entre os anos de 1929 e 1930.

fins de 1929 um ensaio analítico sobre a ópera *Wozzeck*⁵, de seu antigo professor e amigo Alban Berg, sendo este considerado um de seus primeiros escritos voltados para uma estética materialista, onde defende a convergência entre lógica musical e crítica marxista. A gênese desse estudo diz respeito ao fato de que o editor da revista *Der Scheinwerfer* solicitou a Berg a indicação de um possível nome para formular um artigo sobre a sua ópera, tendo o compositor sugerido o nome de Adorno, que aceita o convite, conforme carta enviada a Berg em 9 de outubro de 1929:

Fico muito feliz em escrever o artigo sobre *Wozzeck* para *Der Scheinwerfer* em Essen, embora isso seja muito mais difícil para mim hoje, que conheço a obra muito melhor e mais profundamente do que há quatro anos e, por isso, tenho uma responsabilidade inteiramente diferente para com ela. De qualquer maneira, eu prometo a você que dessa vez o artigo será muito objetivo e despojado de uma filosofia que é inútil enquanto formulada de forma abstrata, ao invés de afirmar-se em sua materialidade. Por isso, eu quero dizer que sinto a necessidade de compensar um pouco o que escrevi no artigo sobre *Wozzeck* para a revista *Anbruch* em 1925. Espero ter sucesso.⁶

Neste artigo, Adorno alude ao aspecto dialético que origina e fundamenta a própria composição da ópera, marcadamente na própria escolha do texto teatral inacabado do dramaturgo alemão Georg Büchner, de 1837, escrito 85 anos antes da ópera de Berg. A partir da história do soldado *Wozzeck*, que entra para o exército para não passar fome, Adorno analisa a relação entre os valores burgueses que fundamentam a trama original da peça, assinalada pela estética do romantismo Alemão, e a conformação dada por Berg à realidade social de classes, demarcada, principalmente, na própria estética musical da composição enquanto elemento autônomo, justificado por Adorno pelo “afã da música pelo texto dramático *Wozzeck* e a vontade de Berg de gerar a partir dele uma nova forma em lugar daquela ultrapassada do texto”⁷. Assim é que, segundo Adorno, na ópera *Wozzeck*

⁵ *Die Oper Wozzeck*, publicado em *Der Scheinwerfer: Blätter der Städtischen Bühnen Essen*, Vol. 3, 1929-1930.

⁶ Adorno & Berg. *Ibidem*, p. 161.

⁷ Adorno, *A ópera Wozzeck*, In: *Escritos musicales V*, p. 492.

“a música não sofre pelo homem, não participa do que acontece com ele e com sua emoção; sofre acima dele”⁸. Apesar de Berg não ser um marxista, ainda assim, do ponto de vista da narrativa, Adorno entende que questões como a exploração, o individualismo, a aparência social, a submissão, entre outros, culminando com o assassinato e a pena de morte, adquirem na ópera, para além da moral idealista do século XIX que conforma o texto do dramaturgo Büchner, um contorno ideológico definido, fundamentado nas relações de dominação e no sentimento de alienação, impotência e angústia inerentes que caracterizam a sociedade de classes.

Por tudo isto, para Adorno a Ópera *Wozzeck* opera dialeticamente com a totalidade dos elementos estruturais que constituem a obra, ou seja, a dramaturgia, a cena e a música, dando a ela uma dimensão de sentido materialista, sintetizado logo na página inicial de seu artigo: “Se o sofrimento dos homens oprimidos não foi eliminado pela luta de classes, tampouco a arte que tem este sofrimento como seu objeto não desapareceu”⁹. Aliás, vale assinalar que em seu *ethos* essa extraordinária sentença, não por acaso, em muito se assemelha e nada deixa a dever àquela de Marx que conclui a passagem referente à subjetividade como força essencial humana, no citado “Manuscritos econômico-filosóficos”: “O homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum sentido para o mais belo espetáculo”¹⁰

A partir daí, sempre em consonância com o legado marxista, Adorno irá desenvolver também seus escritos estritamente filosóficos sob a égide da dialética materialista, iniciando com a elaboração de sua segunda *Habilitationsschrifts*, uma crítica à filosofia de Kierkegaard, aprovada em 1931. Paralelamente, dá continuidade a elaboração de seus escritos musicais tendo sempre em mente os postulados marxistas, culminando na elaboração de textos basilares que aliam a crítica histórica, sociológica e filosófica à estética, baseado em uma dialética entre teoria e práxis, como por exemplo, um estudo de 1932 no qual aborda questões como produção, reprodução e consumo, sob a ótica da alienação entre música e sociedade e do papel da música no processo social como mercadoria. Segundo Adorno: “mediante a assimilação

⁸ Idem, p. 499.

⁹ Idem, *ibidem*, p. 492.

¹⁰ Marx, *op. cit.*, *loc. cit.*

total da produção e do consumo musical por parte do processo capitalista se completa a alienação entre a música e os homens”.¹¹

No entanto, pode-se dizer que a consequência maior do legado marxista ao pensamento adorniano se dará com a elaboração da obra “A dialética do esclarecimento”, escrita a quatro mãos com Max Horkheimer, a qual irá possibilitar a Adorno fundamentar seu entendimento sobre a consciência reificada que torna o sujeito também incapaz de assimilar o teor de verdade das obras de arte. E é sob essa mesma ótica que Rodrigo Duarte, em seu ensaio intitulado “Adorno marxista”, irá afirmar:

A contribuição adorniana mais interessante à atualização do conceito de fetichismo diz respeito à sua [de Adorno] incursão *sui generis* naquilo que acaba sendo a mais poderosa arma da burguesia tardia na manutenção de sua dominação: a indústria cultural. A ocultação do mediato pela ofuscação do imediato, que, de resto, já está presente na concepção marxiana de fetichismo, tem aqui a peculiaridade de a mediação – expressa no valor de troca do bem cultural – se realizar primeiramente pela inextrincável imediatidade do aparecer no bem cultural.¹²

Pode-se dizer também que talvez tenha sido pela leitura dos “Manuscritos” que primeiramente Adorno se dá conta da relação dialética do *Aufklärung*, que Marx assinala (ainda sem nomear) quando se refere às contradições existentes entre as ciências naturais e a filosofia:

A própria historiografia só de passagem leva em consideração a ciência natural como momento do esclarecimento (*Aufklärung*), da utilidade, de grandes descobertas singulares. Mas quanto mais a ciência natural interveio de modo prático na vida humana mediante a indústria, reconfigurou-a e preparou a emancipação humana, tanto mais teve de completar, de maneira imediata, a desumanização.¹³

Ora, se para Kant “o *Aufklärung* é a saída do homem da sua minoridade, da qual ele próprio é culpado”, para Marx tal fenômeno se

¹¹ Adorno: Sobre a situação social da música. Op. cit., pp. 762-763.

¹² Duarte, In Adornos: Nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano, pp. 114-115.

¹³ Marx, op. Cit. pp. 111-112.

constitui como extensão da razão científica sobre os outros conhecimentos, vinculado a relações sociais de dominação, demandando, conseqüentemente, uma atitude crítica, conforme expresso no “Manifesto do partido comunista”: “Quando as ideias cristãs sucumbiram, no século XVIII, às ideias das Luzes, a sociedade feudal travava seu combate mortal contra a burguesia então revolucionária. As ideias de liberdade de consciência e de religião exprimiam apenas, no domínio do saber, o reino da livre concorrência”¹⁴.

É de acordo com Marx que Adorno irá analisar o desenvolvimento do esclarecimento na sociedade ocidental desde os seus primórdios, situando-o no momento da passagem da mitologia para a narrativa da epopéia, objetivando deslindar as origens do que seria a principal característica do esclarecimento, para além da mera ilustração e das revoluções modernas, ou seja, o “desencantamento do mundo”, tendo em vista a construção de um conceito mais amplo e profundo de esclarecimento. Segundo Adorno, o desenvolvimento histórico do ideal de emancipação do homem, engendrado sob novas formas de relação, tornou-se ambíguo, objeto de uma expressão ligada a razões de mercado, levando as sociedades modernas a novos patamares de deterioração social:

O Esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador comporta-se com os homens. Este os conhece na medida em que pode manipulá-los. O homem da ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que o em-si torna-se para-ele. Nessa metamorfose a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação¹⁵.

Nesse contexto, também a arte, como manifestação da cultura, se resume enquanto “substrato da dominação”, tornada um subproduto subordinado ao valor de troca, caracterizada pela articulação estreita com os mercados, com predomínio do econômico sobre todas as formas do pensamento e da experiência vivencial. Em outras palavras, tendo como fundamento uma idéia de emancipação do homem, a crítica teórica formulada por Adorno é entendida hoje como uma das mais realistas para a compreensão das origens da alienação das sociedades

¹⁴ Idem, Manifesto do Partido Comunista, p 58.

¹⁵ Adorno, Horkheimer. In: Dialética do esclarecimento, p. 20.

modernas e da situação de barbárie e violência que resultou em sistemas totalitários. Sob uma ótica de emancipação do mundo contrária àquela do projeto da Ilustração, o pensador frankfurtiano, para além dos postulados marxistas, demonstra em suas obras o interesse na compreensão do problema da dominação que se esconde por detrás da ideologia, abordando analiticamente não só o estudo da cultura e da psicanálise, mas também aqueles de caráter sócio-econômico, desvelando a inconsciência dos homens e da sociedade à luz de uma perspectiva social da história. Assim surge o conceito de indústria cultural, em 1947.

Como se sabe, o termo indústria cultural significou a conjugação de dois vocábulos que até então conotavam sentidos absolutamente contrários, resumindo o colossal distanciamento que a objetividade do processo industrial guardava do processo cultural subjetivo. Ou seja, enquanto à indústria dizia respeito uma totalidade de processos práticos objetivados à produção de mercadorias, à cultura concernia tudo aquilo ligado ao âmbito do espírito, da essência reflexiva, da criação e de tudo o mais que resumia caráter não funcional. Aproximados com a exata intenção de revelar o sentido desnaturado que adquiria tal consórcio, tal recurso se deveu a constatação de Adorno de que o próprio processo avançado de industrialização do capitalismo nas sociedades modernas determinou como consequência um também processo de industrialização da cultura, alçada à condição de mercadoria. No entanto, é curioso notar que aquilo que conotava sentido de estranhamento à época, a lógica do desenvolvimento capitalista tardio cuidou de transformar em um simples resumo de sentido óbvio, adquirindo hoje uma acepção mais positiva do que negativa, ao contrário do que intencionaram Adorno e Horkheimer. Isto se deve ao fato de que, apartado do contexto negativo que originou o conceito, à indústria da cultura hoje é atribuída em termos generalizados a função de desenvolvimento do comércio e difusão democratizada daquilo que se produz culturalmente, determinando inclusive a formação artística profissional e oportunidades de trabalho via a ampliação de mercado para o produto cultural.

A isto se deve o caráter de fetiche que adquire a obra de arte, resultando em um *quid pro quo*, no qual à subjetividade artística é conferido um valor de troca. Entende-se, pois, que o caráter fetichista da arte se determina pelo destaque daquilo que caracteriza a arte enquanto

algo vivo e de sentido imaterial, substituída por qualquer objeto inerte que adquira o emblema de valor de troca, alienado de seu processo de produção. Tal mecanismo implica no fato de que o sujeito, “enfeitado” pelo sentimento de posse daquilo que é essencialmente material, é impossibilitado de se relacionar com a arte naquilo que ela tem de imaterial e somente adquirido por relação experiencial, preterindo-a por uma mercadoria ou mesmo até pelo valor despendido em sua compra.

Entendendo que a objetividade e subjetividade humanas ficaram sujeitas à dominação, Adorno redimensiona historicamente a teoria da reificação de Marx como mediadora de todo tipo de relação entre os indivíduos, culminando tal entendimento no conceito de razão instrumental, de Horkheimer, que insere a subjetividade e o processo de formação da identidade do indivíduo em uma perspectiva abrangente, isto é, em uma filosofia da história. Nesse sentido, se persegue os vestígios quase extintos que induzem a procedência de uma razão instrumental, concluindo que quando a razão se torna instrumento da dominação da natureza, modifica todas as instâncias da vida, influenciando de forma absoluta as relações entre os homens. Isso ocorre quando o domínio do objeto sobre o sujeito se torna uma espécie de dominação abstrata, em que as “coisas” exercem uma ascendência sobre o sujeito caracterizando assim uma anástrofe entre verdade e aparência objetiva (*gengens-taendlicher Schein*). Segundo Adorno, o que decorre disso é um tipo de consciência falsa baseada em elementos parciais de uma realidade fragmentada na qual o indivíduo, submetido, é impossibilitado de perceber as mediações entre ele e a totalidade social. Tal perda da consciência subjetiva é aquilo que corresponde à racionalização de todas as esferas da vida. Assim como fez Marx, a análise de Adorno sobre tal racionalidade moderna também se fundamenta pela crítica a Kant e Hegel, tendo como fito a superação do pensamento formal e da instituída separação entre teoria e prática; forma e conteúdo; espírito e matéria; sujeito e objeto, etc. Nesse sentido, a reflexão do filósofo frankfurtiano sobre uma origem da razão instrumental corrobora para o entendimento da falsa realidade, da qual é construída sua teoria estética.

A partir de tal formulação, objetivada enquanto tentativa de superação do pensamento reificado, Adorno entende que, ainda assim, a teoria de Hegel, porquanto fundamentada na fenomenologia do espí-

rito e, portanto, excluída de qualquer vínculo com as relações sociais concretas, se deu como uma limitação, sendo esta somente superada por Marx ao postular que a relação entre objetividade e subjetividade encontra-se dialeticamente amparada no processo histórico. Em consonância com o pensamento marxista, Adorno, ao promover uma crítica sobre a apologia do formalismo e racionalismo na modernidade, contribui efetivamente com a reflexão dialética em um sentido histórico-materialista através do alargamento do conceito marxista de reificação, possibilitando, posteriormente, uma reflexão sobre o fetichismo da arte como mercadoria. Nesse sentido, a teoria crítica de Adorno se volta contra uma falsa realidade que somente possibilitava um conhecimento restrito da realidade e, portanto, incapaz de restituir a racionalidade no mundo moderno, tendo em vista que somente por meio da compreensão da realidade social torna-se possível ao indivíduo constituir-se como sujeito-histórico, superando a realidade reificada.

É dessa forma que o produto cultural criado pelo mercado, sem uma imediata determinação social, mas pleno de utilidade por meio de sua funcionalidade externa, valorado em-si e para-si-mesmo, reproduz em sua relação de produção o caráter radical da estrutura racionalista a que o sujeito está submetido nos sistemas de troca. Fruto direto das relações econômicas, a arte como produto é hoje parte intrínseca do cotidiano do homem comum, legitimada em termos absolutos. Anteriormente veículo de ideias subjetivas, a arte tornada um objeto inteiramente dominado pelo tecnicismo - sendo sua forma substituída por uma fórmula adaptada a produtos culturais idênticos de modo a reproduzir socialmente modelos de valor ideológicos da mesma forma idênticos - determina a totalidade do comportamento social. Sob um prisma mais amplo, são emblemáticas as implicações éticas concernentes a tais fenômenos.

Refletindo sobre a possibilidade de superação entre o que os sentidos percebem e o que a razão pensa, Adorno reconhece na arte autônoma o seu sentido potencial emancipador porquanto capaz de estabelecer mediações entre o homem e o mundo prático, vinculando-os um ao outro, alterando as relações de submissão do sujeito a realidades predeterminadas. Em outras palavras, entende que a obra de arte, mesmo não sendo assimilável conceitualmente, ainda assim se

apresenta mais verdadeira do que o conhecimento discursivo, vista a sua capacidade de alterar aquilo que foi imposto ao sujeito pela razão instrumentalizada. Entende-se com isso que o que distingue o caráter de verdade da arte em sua singularidade é aquilo que concretamente aproxima o sujeito e o objeto em seu aspecto relacional não idêntico, ao contrário da arte de mercado que parece promover uma espécie de eliminação do sujeito em prol do objeto - através da própria relação mercadológica -, tendendo também a estabelecer processos de diluição da arte em sua função estética.

Nesse contexto, entende-se que para Adorno a arte se torna uma representação da natureza no mundo dos artefatos, remetendo analogamente o sujeito também à sua dimensão natural como forma de superação daquilo que a racionalidade administrada tenta validar. Depreende-se com isso que o conteúdo de verdade implícito nas obras de arte é também a sua verdade social que condiciona uma experiência estética mais afeita ao mundo das vivências e das expressões da espontaneidade, oposta àquela da razão administrada. Por compreender que a verdadeira arte seria aquela que nunca negasse a sua relação com a sociedade, Adorno postula que a autonomia artística deve estar intrinsecamente ligada ao desenvolvimento e transformação progressiva da sociedade. Assim sendo, sua contribuição à dialética materialista evidencia as relações que se estabelecem entre arte, conhecimento e natureza, analisando a obra de arte como parte constitutiva das sociedades modernas, sob uma ótica crítica.

Para além da interpretação estéril estabelecida e difundida desde finais dos anos 60 sobre a alegação de um hipotético rompimento de Adorno com o legado marxista, tendo em vista as supostas diferenças de visão existentes na relação entre teoria e práxis, no intuito de restabelecer o vínculo intrínseco entre ambas as teorias - diferentes, mas não divergentes - recorre-se aqui ao mesmo “argumento de autoridade” proferido por Herbert Marcuse em entrevista televisiva, transcrita e traduzida por Rodrigo Duarte:

Nesse sentido, ele [Adorno] era um marxista ortodoxo: sem uma base de massa nas classes exploradas, a revolução é impensável. E porque essa base de massa na situação dada exatamente nos países capitalistas desenvolvidos não era visível, ele adiou, por

assim dizer, a transformação da teoria em práxis. Ele procurou renovadamente uma mediação que, sem trair essa transformação ou dela desistir, pudesse pelo menos preparar a transformação da teoria em prática¹⁶.

Por tudo isso, é certo dizer que a centralidade dos argumentos de Adorno, conduzido inicialmente pelos subsídios teóricos de Lukács, é contributo legítimo da dialética materialista em específico e dos fundamentos teórico-filosóficos gerais legados por Marx.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. *Escritos musicales V*. Madri: Akal, 2011.
- _____ / BERG, A. *Correspondance 1925-1935*. Cambridge: Polity press, 2005.
- _____ / HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Rio de Janeiro: Editorial Boitempo, 2004.
- _____, *Manifesto do Partido Comunista*, Porto Alegre: LPM Pocket, 2001.
- DUARTE, R. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo horizonte: Ed. UFMG, 1997.

¹⁶ Marcuse, em entrevista veiculada pela televisão educativa alemã, levada ao ar em 31 de agosto de 1989. Apud, Duarte. In: Adorno marxista. op. Cit. p. 115.

Dizer o que não se deixa dizer: a “contradição performativa” de Adorno entendida como expressão

Eloyluz de Sousa Moreira

Universidade Federal do Paraná

A PARALISIA DA RAZÃO

Segundo Adorno e Horkheimer¹, a sociedade ocidental do início do século XX estaria sob a regência de tendências regressivas de alcance totalitário que, por sua força e introjeção por parte da sociedade como um todo, bloqueariam estruturalmente todo e qualquer potencial emancipatório concreto. Isso porque a razão enquanto principal instrumento de autonomia do indivíduo – status alcançado principalmente no período iluminista – estaria completamente deformada. Tornando-se cega e irrefletida, ela agiria contra si mesma, negando autonomia ao indivíduo ao torná-lo mais subjugado por forças exteriores a ele quanto mais se julgasse senhor dessas forças, culminando em um estado social de autodestruição.

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 17)

¹ ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

A tese que apoia tal afirmação já está presente no prefácio da *Dialética do Esclarecimento*: “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia”. Tal diagnóstico decorre de uma crítica à razão humana de amplo espectro, que investiga o que seria a proto-história da constituição da subjetividade, levando em conta principalmente as épocas míticas e, enquanto sua forma mais bem acabada e pretensamente superior, a razão pós-iluminista da sociedade ocidental do século XX. Para os autores, o esclarecimento enquanto racionalização do mundo já está presente nos mitos na medida em que o homem, em um ímpeto de autoconservação originário, subsumiria a multiplicidade da natureza à unidade do pensamento, livrando-se do jugo das forças naturais ao ordená-las e classificá-las. Desde os mitos já haveria um primeiro movimento do esclarecimento, já que o medo diante do desconhecido deveria ser superado pela natureza subjugada à ordenação racional.

O esclarecimento se converteria em mito porque o movimento de progresso da razão não se daria por um puro interesse pelo conhecimento, mas seria desencadeado pelo medo frente às forças da natureza e à violência social, unindo a racionalidade à dominação na esperança de sair da condição de oprimido. A autoconservação como força motriz da dialética do esclarecimento, bem como elemento determinante em cada passo desse movimento, faria com que a racionalidade se expandisse cada vez mais o seu campo de dominação, não permitindo, por fim, que nada se apresentasse como desconhecido, por si só uma ameaça à autoconservação. Esta se cristalizaria, portanto, em um anseio pela totalidade, que, ao invés de libertar os homens, acabaria por aprisioná-los mais rigidamente ao medo, pois todo o diverso se tornaria muito mais ameaçador.

A razão, assim, imporia a si mesma um imperativo da desrazão, pois só triunfaria ao se converter no deus ameaçador mítico em relação a si mesma. Em outras palavras, visando à plena autonomia (dar suas próprias leis e não aceitar obedecer a nenhum poder exterior), a razão empreende, de maneira poderosa e totalitária, um autodomínio e uma autorrepressão, convertendo-se, assim, justamente naquilo a que se opôs: no cego destino mítico. No ímpeto de superação do estado de sofrimento humano, do medo diante do desconhecido, o esclarecimen-

to acabaria erigido em norma social, à qual o indivíduo deveria, como que diante de forças sobrenaturais, resignar-se. A dominação da natureza se volta mais rigidamente contra a própria razão, paralisando-a diante de si mesma.

Do medo o homem presume estar livre quando não há mais nada de desconhecido. (...) O esclarecimento é a radicalização da angústia mítica. A pura imanência do positivismo, seu derradeiro produto, nada mais é do que um tabu, por assim dizer, universal. Nada mais pode ficar de fora, porque a simples ideia do “fora” é a verdadeira fonte de angústia (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 26).

O eu rigidamente constituído é formado a expensas da sua ligação com a natureza, dominando a natureza externa e reprimindo sua natureza interna para garantir a autoconservação. Eliminam-se aí, em favor da imediatidade da racionalização unilateral, as múltiplas imbricações e mediações dialéticas entre estes dois âmbitos. Isso se consolida ainda mais fortemente na forma mais bem acabada do esclarecimento, no século XX, na medida mesmo em que a razão se torna ainda mais pragmática, incisiva, tecnicista e automatizada no movimento de autoconservação, na medida mesmo em que se constitui como razão instrumental, razão tomada unicamente como meio da autoconservação, como manutenção do *status quo*, perdendo, assim, sua função principal: delimitar os fins racionais das ações do homem em sociedade.

A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método (...). O que importa não é aquela satisfação que para os homens se chama “verdade”, mas a “operation”, o procedimento eficaz (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 18).

Mesmo a partir de uma revisão da crítica da economia política de Marx adaptada à sociedade atual, Adorno e Horkheimer não encontram aí um elemento emancipatório erigido da própria estrutura social – como as forças produtivas em Marx –, pois a configuração do capitalismo moderno, forma concreta dessa racionalização sistêmica, chamado pelos autores de *Capitalismo Administrado*, impediria o desen-

volvimento de elementos capazes de romper com a estrutura social vigente. Segundo eles, com a supressão da autorregulação do mercado, ocasionada pela administração de instâncias estatais sobre ele, o capitalismo perderia a capacidade que lhe era inerente, segundo a crítica de Marx (feita sobre a forma liberal do capitalismo), de apontar para além de si mesmo enquanto permitia subsistir em sua própria ordem um campo de ação capaz de empreender sua superação. Isso se estenderia a uma impossibilidade estética de denúncia dessa ordem, ao passo que o âmbito da cultura seria também alcançado pela lógica do capitalismo administrado, com aquilo que Adorno e Horkheimer denominam de *Indústria Cultural*. Desse modo, os produtos culturais estariam igualmente delimitados segundo a propensão inexorável do sistema social moderno de manutenção da ordem existente, fazendo com que toda a cultura se tornasse calculada, desde a sua produção até sua difusão, pelas instâncias mantenedoras da ordem social, impossibilitando todo movimento concreto de superação dessa ordem. A razão, assim, enquanto elemento emancipatório, estaria presa à sua forma instrumental, que cercearia todos os desdobramentos da vida em sociedade.

A CONTRADIÇÃO PERFORMATIVA

Segundo Habermas², na *Dialética do Esclarecimento*, os autores teriam insistido em uma aporia: se a racionalidade instrumental alcançou proporções universais, ela também englobaria a crítica por eles empreendida; ao considerarem o ímpeto de dominação como inerente e preponderante à própria racionalidade – impulsionada pela univocidade (identidade) exigida pelo conceito³ –, eles impediriam que uma crítica conceitual filosófica escapasse às suas determinações totalitárias. Assim, ao criticarem uma racionalidade instrumental totalitária,

² HABERMAS, J. O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Horkheimer e Adorno in *O Discurso Filosófico da Modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

³ Segundo Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento*: “Pensando, os homens distanciam-se da natureza a fim de torná-la presente de modo a ser dominada. Semelhante à coisa, à ferramenta material - que pegamos e conservamos em diferentes situações como a mesma, destacando assim o mundo como o caótico, multifário, disparatado do conhecido, uno, idêntico - o conceito é a ferramenta ideal que se encaixa nas coisas pelo lado por onde se pode pegá-las” (ADORNO/HORKHEIMER, 2006, p. 43).

ou eles estariam falando de fora dessa racionalidade – e então esta não seria totalitária –, ou eles estariam falando de dentro – e então sua crítica não produziria mais verdades. Diante da opção deles por uma crítica imanente, Habermas diria que, ao insistir na aporia, eles estariam admitindo que não haveria nenhuma saída⁴.

Essa atitude é classificada por Habermas como uma *Contradição Performativa*, na qual “aquilo que é dito” e o “modo como é dito” estão em contradição, tornando o discurso desprovido de validade⁵, pois, em última instância, o que se estaria afirmando é, ao mesmo tempo, sob o mesmo ponto de vista, A e não-A⁶. Segundo Habermas, Adorno teria organizado todo o seu pensamento, desde a *Dialética do Esclarecimento*, sobre essa contradição performativa, girando assim em torno do vazio, já que teria autonomizado “a crítica em relação aos seus próprios fundamentos” (HABERMAS, 2000, p. 166).

Propõe-se, aqui, explorar alguns elementos da filosofia de Adorno, em especial da *Dialética Negativa* (1966), a fim de contrapor a ideia de *Contradição Performativa* à de *Expressão*, a partir da qual se espera mostrar que a atitude de Adorno é muito mais rica do que a mera resignação total, bem como de teor muito mais denso e arraigado à realidade do que um devaneio no vazio.

O SOFRIMENTO HUMANO

Para Adorno, ao subsumir a multiplicidade da realidade à univocidade da identidade conceitual, o esclarecimento demarcaria a supremacia do sujeito sobre o objeto, pois o objeto não seria aí apresentado como igual a si, não poderia preservar sua alteridade e multiplicidade diante do sujeito, sendo antes identificado ao conceito e reduzido à sua univocidade.

⁴ “Quem persiste em um paradoxo, ali onde a filosofia se manteve ocupada com suas fundamentações últimas não adota apenas uma posição incômoda; só pode manter sua posição se ao menos tornar plausível que não há nenhuma saída. A possibilidade de retirar-se de uma situação aporética tem de estar igualmente barrada (...)”. (HABERMAS, 2000, p. 183)

⁵ Exemplos disso seriam as frases “não existe verdade alguma” e “eu não existo aqui e agora”.

⁶ Para uma caracterização da contradição performativa: REPA, L. *Contradição Performativa* in: NOBRE, M. (org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

O que seria diferente é igualado. Esse é o veredicto que estabelece criticamente os limites da experiência possível. O preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é o fato de que nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico consigo mesmo (ADORNO/HORKHEIMER, 2006, p. 23-24).

A univocidade exigida nesse processo do esclarecimento negligenciaria a mediação da objetividade no pensamento e, tendo se hipertrofiado como pensamento mais eficaz, a racionalidade instrumental faria com que a objetividade social se tornasse obnubilada, promovendo uma cultura ou uma autoconsciência social falsa. Sob essa racionalidade se instaurariam, por exemplo, os sistemas políticos totalitários, bem como toda a injustiça social estruturada sob o que eles chamam de *Capitalismo Administrado*, no qual os indivíduos seriam manipulados para aceitarem e perpetuarem como sendo única e natural a ordem social calcada na dominação de uns pelos outros. Segundo essa tese, a dominação de uns pelos outros estaria embasada no princípio de dominação da razão identificante, segundo o qual o *outro*, o *diverso*, surge como algo manipulável. Por isso, a sobreposição do sujeito sobre o objeto, fundante da razão instrumental, seria a fonte de todo o sofrimento humano socialmente construído, pois a racionalidade instrumental amplamente difundida não permitiria o vislumbre de outro estado de coisas. Em suma, a racionalidade, que deveria emancipar os homens dos jugos da natureza, acaba por subjuga-los, tornando-os escravos de uma ordenação social calcada na dominação. O sofrimento humano, portanto, para Adorno, não é algo contingente na história humana, mas consequência do modo de proceder da racionalidade ao ordenar o mundo. Trazer esse sofrimento à tona é romper com as amarras da racionalidade dominadora que o criou e que impede a sua expressão, pois a capacidade de pensar a sua própria condição enquanto objeto de dominação é sobrepujada pelo pensamento sob o princípio da identidade, que leva em conta só o ponto de vista do sujeito.

Se o sofrimento humano está comprimido no subsolo dessa falsa realidade erigida pela razão instrumental, cabe à filosofia, para Adorno, expressá-lo, isto é, fazer saltar para fora o que está sob pressão⁷.

⁷ Assim como no português, a palavra expressão, no alemão (*Ausdruck*), traz a ideia de algo comprimido (*gedrückt*) que encontra uma saída (*Ausgang*), causando uma espécie de explosão, de liberação da força comprimida.

Para Adorno, isso incumbe à filosofia a difícil tarefa de “ultrapassar o conceito através do conceito”, pois este é seu instrumento inalienável – sem o qual deixaria de ser filosofia –, mas também traz consigo a marca da identidade, na medida em que sempre se pretende universal. Tarefa essa a que Adorno não pode se furtar, já que a considera a condição de toda a verdade:

Lá onde o pensamento se projeta para além daquilo a que, resistindo, ele está ligado, acha-se a sua liberdade. Essa segue o ímpeto expressivo do sujeito. A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade. Pois sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado (ADORNO, 2009, p. 24).

Para tanto, Adorno propõe uma nova atitude teórico-filosófica, que seja intransigente, de resistência aos imperativos identificantes inerentes ao próprio pensamento. Aqui, destacaremos duas características dessa atitude: *a aproximação mimética para com o objeto (o não-idêntico)* e *as características de uma linguagem (escrita) expressiva*.

A MÍMESIS DO NÃO-IDÊNTICO

Desde a *Dialética do Esclarecimento*, Adorno destaca, no modo de conhecer mágico-mítico, um aspecto não violento de apreensão do objeto, no qual pensamento e a realidade não seriam completamente separados: a mimesis.

Como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto. Ela não se baseia de modo algum na “onipotência dos pensamentos” (...). Não pode haver uma “superestimação dos processos psíquicos por oposição à realidade”, quando o pensamento e a realidade não estão radicalmente separados (ADORNO/HORKHEIMER, 2006, p. 22).

A partir da mimesis, a própria linguagem, enquanto simbólica, “exprime a contradição de que uma coisa seria ao mesmo tempo ela mesma e outra coisa diferente dela, idêntica e não idêntica” (ADOR-

NO/HORKHEIMER, 2006, p. 26). Se a razão instrumental é unilateral, violentamente identificante, é porque exclui do conhecimento do objeto aquilo que ela não pode dominar nele. O que Adorno, agora na *Dialética Negativa*, pretende incorporar à racionalidade conceitual é essa consideração mimética para com o objeto, de modo a que o conceito seja capaz de reter em si algo não dominável, algo que lhe seja exterior, não-idêntico a ele, isto é, algo do próprio objeto. Para tanto, pretende abordar a relação entre sujeito e objeto ressaltando a primazia do objeto. Não como se o objeto passasse à posição privilegiada, como a do sujeito dominador, mas ressaltando a mediação recíproca entre eles⁸.

Enquanto “consciência consequente da não-identidade”, a dialética negativa não assumiria “antecipadamente um ponto de vista” (ADORNO, 2009, p. 13), pois, se o fizesse, condicionaria o processo a um universal pré-determinado, restringindo suas possibilidades⁹. O pensamento dialético deve se deter na negatividade, resguardar-se contra a pretensão universal impositiva: “reside na determinação de uma dialética negativa que ela não se aquiete em si, como se ela fosse total; essa é a sua forma de esperança”. (ADORNO, 2009, p. 336). A esperança a ser salva não é apenas a de um pensamento verdadeiro, mas, tendo em vista as suas consequências sociais, também a de uma sociedade verdadeira: “os conceitos aporéticos da filosofia são as marcas daquilo que não é resolvido, não apenas pelo pensamento, mas objetivamente” (ADORNO, 2009, p. 133).

A contribuição mimética, para Adorno, é a de não permitir ao pensamento erigir seus conceitos desde um princípio primeiro, uma totalidade previamente dada, mas como algo que deve ser entendido

⁸ Segundo Adorno, “ele [o objeto] também não é, por sua parte, algo derradeiro contra o qual o conhecimento deveria se chocar. (...) ele não é pura e simplesmente por si, mas é em si seu outro e está ligado a um outro” (ADORNO, 2009, p. 140).

⁹ Esse talvez seja a principal diferença com a dialética de Hegel: “O filosofar hegeliano sobre o conteúdo tinha por fundamento e por resultado o primado do sujeito ou, segundo a célebre formulação da consideração introdutória da Lógica, a identidade entre a identidade e a não-identidade” (ADORNO, 2009, p. 15). E ainda: “O idealismo não quer ver que um algo, por mais desprovido de qualidades que seja, ainda não pode ser considerado nulo. Como Hegel recua ante a dialética do particular que ele concebeu - ela aniquilaria o primado do idêntico e, conseqüentemente, o idealismo -, ele é impelido ininterruptamente ao simulacro. Para o lugar do particular, ele empurra o conceito universal da particularização enquanto tal, de “existência”, por exemplo, um conceito no qual não há mais nada particular” (ADORNO, 2009, p. 150).

aqui e agora, como algo culturalmente pré-formado. Quando o conceito (identidade) se encontra obrigado a compreender o objeto (não-idêntico) no que ele é, e não a partir de uma universalização subjetiva, a verdade só pode aparecer como a constelação em que o objeto se encontra, isto é, a sua inscrição histórica, pois todo objeto, para Adorno, traz em si a sua história sedimentada como uma cifra do processo pelo qual ele veio a ser o que é no presente¹⁰. Isso não se dá através de uma cadeia argumentativa ou da dedução conceitual do objeto, mas através da apresentação conceitual da insuficiência do conceito, isto é, da apresentação do objeto nas suas especificidades sem a pretensão de enquadrá-las de forma unívoca à organização identificante do pensamento. Com isso, é possível uma experiência verdadeira da realidade, ressaltando seu caráter contraditório e a incoerência do progresso, no fundo mítico, em que se justifica a razão instrumental. A possibilidade de algo novo se deve à “força da consciência graças à qual essa consciência abandona o seu próprio âmbito de circulação e altera, assim, aquilo que está meramente aí; essa transformação da consciência é resistência” (ADORNO, 2009, p. 203). Isso porque, como diz Adorno já em *Minima Moralia* (escrito entre 1944 e 1947):

(...) tais forças, que emergem como forças da resistência individual, não são de índole meramente individual. A consciência intelectual em que elas se concentram tem um momento social, tal como o superego moral. Constitui-se ele numa representação da sociedade justa e dos seus cidadãos. (ADORNO, 2001, p. 22-23)

Incorporar o não-idêntico ao pensamento é, assim, condição para uma sociedade justa, pois é condição para exprimir a injustiça aqui e agora, sem o quê, qualquer possibilidade de mudança estaria perdida. O modo como a filosofia pode exprimir isso é através da linguagem.

A LINGUAGEM EXPRESSIVA

Para exprimir o estado de agrura atual da sociedade, a linguagem, como meio de apresentação do objeto, não pode ser pensada ape-

¹⁰ Diz Adorno, na *Dialética Negativa*: “Perceber a constelação na qual a coisa se encontra significa o mesmo que decifrar aquilo que ele [o objeto] porta em si enquanto algo que veio a ser” (ADORNO, 2009, p. 141). Ou ainda: “O conhecimento do objeto em sua constelação é o conhecimento do processo que ele acumula em si” (ADORNO, 2009, p. 142).

nas como um instrumento de “comunicação de conteúdos já conhecidos e fixados” (ADORNO, 2009, p. 55), deve antes se estabelecer como lugar tenente dessa experiência do não-idêntico; não basta aí enunciar o sofrimento através de uma linguagem corriqueira, unívoca, cujo significante e significado estivessem em simetria, mas separados sob forma e conteúdo. Se o modo de apreensão da realidade é um problema para Adorno – pois está estritamente ligado à configuração social dessa realidade –, a forma de apresentação está indissociavelmente ligada ao conteúdo e, para expressá-lo, a linguagem deve ser capaz de se dobrar sobre si, de subverter a falsa neutralidade promulgada pela linguagem instrumental, de modo a conduzir o pensamento à experiência do sofrimento humano escondido sob essa neutralidade.

O caráter mimético que Adorno incorpora, faz com que, na aproximação entre pensamento e objeto, o pensamento não force uma universalidade ao objeto, mas o tome como ponto de referência para considerações sobre ele de forma aberta, mas rigorosamente ligada ao que se quer dizer¹¹. Se frases paradoxais, como “só são verdadeiros os pensamentos que a si mesmos não se compreendem” (ADORNO, 2001, p. 197), parecem falhar sob a ótica de uma comunicação unívoca de conteúdo, sob a ótica da linguagem expressiva, essa frase, por exemplo, traz à tona a incapacidade do pensamento de dar conta do todo, bem como a urgente autocrítica que deve estar presente em todo pensamento que se queira verdadeiro. Para Adorno, a verdade não está no consenso sobre uma proposição, mas na apresentação do objeto sob a ótica da insuficiência do pensamento em abarcá-lo: “ao pensamento não resta outra compreensão a não ser o espanto perante o incompreensível” (ADORNO, 2001, p. 144).¹²

¹¹ É por isso que, sob a necessidade de expressar o particular, Adorno privilegia o ensaio e os fragmentos em detrimento dos sistemas e tratados: “A exposição é, por isso, mais importante para o ensaio do que para os procedimentos que, separando o método do objeto, são indiferentes à exposição de seus conteúdos objetivados. O ‘como’ da expressão deve salvar a renúncia à delimitação do objeto, sem todavia abandonar a coisa a significados conceituais decretados de maneira definitiva” (ADORNO, 2003, p. 29).

¹² É nesse sentido que, ainda em *Mínima Moral*, Adorno diz: “Como escritor, poderá alguém fazer a experiência de que quanto mais precisa, esmerada e adequadamente se expressar, tanto mais difícil de entender será o resultado literário, ao passo que quando o faz de forma laxa e irresponsável se vê recompensado com uma segura inteligibilidade. (...) Enfrentar a coisa na expressão, em vez da comunicação, é suspeito: o específico, o que não está acolhido no esquematismo, parece uma desconsideração, um sintoma de excentricidade, quase de confusão. A lógica do nosso tempo, que tanto se ufana da sua clareza, acolheu ingenuamente tal perversão na categoria da linguagem cotidiana” (ADORNO, 2001, p. 99-100).

A dialética negativa é a apresentação desse exercício de autocrítica do pensamento, no qual a verdade não se hipostasia e nem se anuncia de antemão – como se uma verdade definida pela estrutura lógica do pensamento fosse, mesmo sendo anterior a todo conteúdo, condição de sua verdade –, mas antes se erige a duras penas na mediação recíproca entre forma e conteúdo, consciência e mundo; constrói-se na experiência verdadeira do objeto. Segundo Adorno,

Isso pode ajudar a explicar por que para a filosofia a sua apresentação não é algo indiferente e extrínseco, mas imanente à sua ideia. Seu momento expressivo integral, mimético-aconceitual, só é objetivado por meio da apresentação – da linguagem. A liberdade da filosofia não é outra coisa senão a capacidade de dar voz à sua não-liberdade (ADORNO, 2009, p. 24).

Na *Dialética Negativa*, Adorno ainda recupera, como elemento filosófico indispensável, uma personagem não poucas vezes rechaçada na história da filosofia: a retórica. Obviamente, ele está ciente de que a retórica não caiu em descrédito por acaso. Seus abusos enquanto mera eloquência a tornaram periférica na história da filosofia, mas, no seu completo abandono, não só se perdeu aquilo que dela seria verdadeiro, mas se hipostasiou o pensamento sistemático como único dotado de verdade. A retórica deve ser salva porque é o próprio caráter linguístico da filosofia, que a diferencia de uma linguagem científica. Para Adorno, é um elemento característico da linguagem, sem o qual o conteúdo objetivo não pode ser alcançado: “a retórica defende na filosofia aquilo que não pode ser pensado senão na linguagem. (...) Na dialética, em contraposição à concepção vulgar, o momento retórico toma o partido do conteúdo.” (ADORNO, 2009, p. 55).

Sob uma linguagem científica, estritamente lógica e sistemática – que, para Adorno, tem seus ecos na mera comunicação de conteúdos –, a filosofia perderia de vista qualquer capacidade linguística de alcançar algo verdadeiro com relação aos seus objetos, algo que ele, como vimos, pretende recuperar com a dialética negativa, sob a forma de expressão. Na expressão, a verdade sobre o objeto não aparece como algo positivo, como algo fechado, mas como o não-idêntico que o pensamento identificante deve manter presente no conceito do objeto,

um conceito aberto, cuja rede em que está inserido não aparece como um sistema hierárquico e totalitário, mas como uma constelação que se constrói a partir do campo de forças e tensões dos objetos histórico e socialmente situados. Ler essas constelações só é possível quando o pensamento luta contra seu próprio ímpeto totalitário, identificante, tomando partido pelo que é excluído, reprimido e sobrepujado pela dominação. Em outras palavras, é preciso, através do pensamento, “dizer o que não se deixa dizer” pelo próprio pensamento.

COMUNICAÇÃO X EXPRESSÃO

Podemos concluir que, diferentemente da comunicação – que pressuporia uma neutralidade e uma univocidade dos conteúdos comunicados, bem como uma perfeita simetria entre emissores e receptores das mensagens –, a expressão não seria neutra, pois tomaria partido pelo recalcado, pelo não-idêntico, isto é, pelo sofrimento humano, querendo fazê-lo emergir no pensamento através da linguagem; para tanto, não se deve exigir uma simetria prévia, nem uma univocidade, mas antes apontar para o caráter problemático e ideológico da comunicação assim construída que, em última instância, perpetuaria o caráter coercitivo da identidade.

De fato, essa atitude filosófica de Adorno só pode ser considerada uma contradição performativa sob a ótica da comunicação, segundo a qual, a linguagem seria um meio de estabelecer um consenso simétrico e não violento entre os sujeitos. Podemos dizer que, para Adorno, “estabelecer um consenso simétrico e não violento entre sujeitos” não seria condição última da verdade, pois se estaria ignorando aí a mediação objetiva do discurso. Em outras palavras, o consenso entre sujeitos reificados não poderia ser outro senão a perpetuação da lógica de dominação que, inclusive, os tornou reificados. Sob esse viés, para Adorno, a emancipação estaria ainda bloqueada, pois a linguagem não conseguiria fugir às determinações da identidade.

Sob a ótica da comunicação, Adorno parece simplesmente deslegitimar a própria crítica ao dizer que “toda cultura depois de Auschwitz, inclusive a sua crítica urgente, é lixo” (ADORNO, 2009, p. 304), mas, sob a ótica da expressão, surge, na constelação do texto, a necessi-

dade de um compromisso teórico de autocrítica, que não pode ignorar, em uma linha sequer, as marcas que, enquanto um ícone dessa razão identificante e dominadora, Auschwitz deixou na humanidade.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- _____. *Indústria cultural e sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- _____. *Mínima Moralia*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- _____. *Notas de Literatura I*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.
- _____. *Theodor W. Adorno*. Organização de Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, 1994. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- DUARTE, R. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.
- _____. *Dizer o que não se deixa dizer: para uma filosofia da expressão*. Chapecó: Argos, 2008.
- GAGNEBIN, J. M. *Sete Aulas Sobre Linguagem, Memória e História*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997.
- HABERMAS, J. O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Horkheimer e Adorno. In *O Discurso Filosófico da Modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- JAY, M. *A Imaginação Dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- NOBRE, M. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 3.ed., 2011.
- REPA, L. Contradição Performativa. In: NOBRE, M. (org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

O entrelaçamento entre dialética e crítica na introdução à *dialética negativa* de Theodor Adorno

Heitor Coelho Franca de Oliveira
Universidade de São Paulo

O presente trabalho pretende demonstrar de que forma, na “Introdução” à *Dialética Negativa* de Theodor Adorno, o questionamento da tradição dialética leva à tradição crítica e esta, por sua vez, leva novamente à dialética e, afinal, a uma convergência do objeto de ambas. Mesmo sem pretender universalizar esta ligação para toda e qualquer teoria semelhante, tal demonstração certamente pode servir de base para reflexões relevantes acerca de diversos temas importantes, dentre os quais destacam-se aquelas sobre o que caracteriza uma teoria que se pretenda tanto crítica quanto dialética, assim como quais as suas possibilidades e limites e, afinal, a questão mesmo de sua pertinência.

A opção pela *Dialética Negativa* deve-se ao fato de ela ser uma das maiores e mais importantes obras do autor, mas também por ser explicitamente um “acerto de contas” dele com as tradições crítica e dialética; o foco na “Introdução” desta obra justifica-se, por assim dizer, por ela mesma: ela ilustra, em sua exposição do conceito de experiência filosófica, mais diretamente o entrelaçamento que se procura aqui acompanhar.

A exposição seguirá a seguinte ordem: primeiro, explicará o que se designa como “tradição dialética”, e porque a *Dialética Negativa* se vê obrigada a criticar tal tradição. Em seguida repetirá o procedimento para a “tradição crítica”, mostrando como esta leva novamente à dia-

lética. Afinal, mostrará como, com isto, Adorno pode se apropriar do termo, dando a ambas palavras seu próprio uso.

Uma última observação preliminar: se já no resumo dos passos desta exposição uma crítica à dialética aparece como primeiro movimento, o leitor poderá perguntar, não sem razão, se sequer seria possível separar, *Dialética Negativa*, dialética de crítica. Tal separação, é preciso enfatizar, procede apenas para nossos propósitos expositivos, mas certamente não faria sentido se objetivasse provar ou mesmo demonstrar o distanciamento efetivo de uma e outra coisa no livro. Segue-se, por sinal, esta ordem apenas por considerar que isto simplifica a tarefa proposta, sem qualquer outra pretensão.

TRADIÇÃO DIALÉTICA E CRÍTICA DA DIALÉTICA

Começemos tentando estabelecer minimamente o sentido filosófico do termo “dialética”, para podermos melhor compreender o que é a tradição à qual nos referimos.

Lalande identifica os principais sentidos atribuídos ao termo, cada um associado a um pensador ou grupo de pensadores que o tornou comum¹: o de “arte do diálogo e da discussão; por consequência, arte de dividir as coisas em gêneros e espécies”, que para Platão tinha o efeito de “ascender de conceito em conceito, de proposição em proposição até aos conceitos mais gerais e aos princípios primeiros”; o de arte “intermediária entre Retórica e Lógica, à qual Aristóteles consagrou seu tratado dos *Tópicos*”; o de lógica formal, utilizada por certos estoicos como oposto à Retórica, formando juntamente com a Gramática o *Trivium* das artes liberais medievais²; tanto o de raciocínio ilusório quanto o de lógica das aparências que permite estudá-lo, conforme Kant³; por fim, para Hegel, designa a aplicação da lógica “inerente ao pensamento” que “consiste essencialmente em reconhecer a inseparabilidade dos contraditórios e a descobrir o princípio desta união em uma categoria superior”.

¹ Lalande, 1926, p. 160-161, verbete “Dialectique”. O autor ainda elenca um sexto uso, aqui omitido, atribuído a M. J. J. Gourd, hoje sem nenhuma influência perceptível. As traduções desta e das demais citações de obras estrangeiras é minha.

² Para Lalande, modernamente há uma certa confusão no uso deste sentido e do primeiro.

³ Um uso que teria surgido como uma “imitação” do primeiro sentido, segundo Lalande; já Abbagnano (2007, p. 271), por sua vez, nem chega a considerar o uso kantiano como propriamente distinto, mas antes uma recorrência do aristotélico.

Diante desta polissemia, pode parecer que resta pouco mais a se dizer sobre a dialética, em geral, além de que ela “é um processo resultante do conflito ou da oposição entre dois princípios, dois momentos ou duas atividades quaisquer”⁴; mais difícil ainda identificar o que, aí, poder-se-ia designar “tradição”. Adorno, porém, nos fornece um elemento para tanto logo na primeira frase da *Dialética Negativa*, ao apontar acertadamente outro elemento comum a estes sentidos: todos procuram “fazer com que com que algo positivo se estabeleça por meio do pensamento da negação”. E é por isto que, segundo ele, “a expressão ‘dialética negativa’ subverte a tradição”⁵.

Tal caracterização sem dúvida se aplica àquele uso da dialética que, partindo de Hegel, procurou subvertê-lo, e do qual Adorno (sem nunca se afiliar) mais se aproximou: o uso marxista. O marxismo, que Martin Jay veio a considerar como “a estrela mais luminosa” da constelação de Adorno⁶, apropria-se da dialética hegeliana a seu próprio modo – para usar a conhecida imagem de Marx, a dialética de Hegel estaria “apoiada em sua cabeça”, e seria necessário “pô-la novamente de pé”:

Por sua fundamentação, meu método dialético não só difere do hegeliano, mas é também a sua antítese direta. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de idéia, transforma num sujeito autônomo, é o demiurgo do real, real que constitui apenas a sua manifestação externa. Para mim, pelo contrário, o ideal não é nada mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem⁷.

É verdade que “Adorno não pensa que Marx tenha sucedido de forma infalível em seu objetivo”⁸; apesar disto, a influência do autor sobre ele, principalmente na forma da “tradição heterodoxa do pensamento marxista ocidental, fundada por Georg Lukács e Karl Kosch”⁹,

⁴ Abbagnano, 2007, p. 269.

⁵ Adorno, 2009, p. 7.

⁶ Jay aplica o conceito adorniano de “constelação” à própria obra de Adorno, identificando nela cinco principais “estrelas” ou influências: o marxismo, o modernismo estético, o conservadorismo cultural, o impulso judaico e a identificação entre vida e não-identidade. Cf. 1988, p. 17-22.

⁷ Marx, 1996, p. 140.

⁸ Jarvis, 1998, p. 49.

⁹ Jay, 1988, p. 17.

é nítida, e a principal fonte de seu materialismo¹⁰. Na *Dialética Negativa* fica evidente desde muito cedo que é principalmente com esta dialética da tradição hegeliano-marxista que Adorno dialoga – e para a qual dirige sua crítica. Afinal, se Marx “inverte” a dialética hegeliana, não altera seu caráter em última instância “positivo”: vê-se que ele ainda procura, mesmo em sua forma menos determinista, no “melhor” Marx, demonstrar que a resolução das contradições apontadas leva a um nível mais elevado, ainda quer extrair “algo de positivo do pensamento da contradição”¹¹.

É o objetivo contido já no título da *Dialética Negativa* “reconsiderar a suposta trajetória inevitavelmente progressista da dialética e examinar se o que Hegel chamou de ‘negação determinada’, o momento antitético do dialético, sempre se seguiu de uma síntese recuperadora e integradora”¹². Para Adorno, historicamente não tem sido o caso, e a maior evidência contrária a tal ideia é que a filosofia...

... que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização. O juízo sumário de que ela simplesmente interpretou o mundo e é ao mesmo tempo deformada em si pela resignação diante da realidade torna-se um derrotismo da razão depois que a transformação do mundo fracassa. Essa transformação não garante nenhum lugar a partir do qual a teoria como tal pudesse ser acusada concretamente de ser anacrônica [...]¹³.

Em outras palavras, se a filosofia já tivesse se realizado, seria obsoleta e a acusação de seu anacronismo, inegável. No entanto, ao invés disso, o que se vê é que tal negação da filosofia “se mostra na maioria das vezes como o pretexto para que os executores estrangulem como vão o pensamento crítico”.¹⁴ A acusação de Adorno parece recair neste momento principalmente sobre a ortodoxia marxista, mas alcança,

¹⁰ Cf., entre outras, além das obras citadas nas duas notas acima, Jarvis, 2006; Huhn, 2004; Zuidervaart, 2003.

¹¹ Sobre “melhor” e “piores” de Marx, assim como sobre a permanência do finalismo da história mesmo no melhor de sua obra, v. Fausto, 2002.

¹² Huhn, 2004, p. 5.

¹³ Adorno, 2009, p. 11. A referência é evidentemente às “Teses sobre Feuerbach” de Marx, em especial à 11ª; cf. Marx, 1982.

¹⁴ Adorno, 2009, p. 11.

sem dúvida, toda a filosofia marxista. Pois este fracasso da transformação significou que “a filosofia se viu obrigada a criticar a si mesma sem piedade”, sendo evidência também de que pode e deve haver a prerrogativa legítima de voltar-se para a tradição dialética e pô-la sob exame – de que, resumindo, a dialética encontra-se sob a alçada da crítica.

TRADIÇÃO CRÍTICA E SUA APROPRIAÇÃO

Vimos que a *Dialética Negativa* é levada a tomar como ponto de partida uma crítica da dialética. Cabe agora demonstrar como este passo se insere na chamada “tradição crítica” e como, em última análise, significa também uma crítica contra esta tradição, que levará afinal a uma outra interpretação da dialética.

Antes de mais nada, cabe passarmos rapidamente em revista o termo “crítica”, que disto não é menos merecedor que “dialética” – pelo contrário, a tarefa se mostra aqui significativamente mais difícil. Associada ao iluminismo tanto quanto a Kant isoladamente e, por vezes, a Marx, ela ao mesmo tempo nomeia precisamente a “Escola Crítica” à qual Adorno se filia e a “teoria crítica” que pretende produzir; expressão de uso muito mais difuso (com uma exceção, que logo veremos), os dicionários não nos servem aqui da mesma forma que anteriormente. Lalande reserva à “crítica” apenas três sentidos, dos quais somente um pode nos ajudar em nossa análise; qual seja, o de “exame de um princípio ou de um fato, com vistas a emitir a seu autor um juízo de apreciação”¹⁵.

Como nos lembra Reinhart Koselleck, “crítica” tem a mesma origem que “crise”, o verbo grego antigo κρινω̄ (*krinô*), “separar, eleger, julgar, decidir, medir, lutar, combater”, referindo-se geralmente a questões jurídicas. Com o tempo, “crítica” perdeu a gravidade que remete à tomada de decisão, hoje reservado a “crise” (o adjetivo e advérbio “crítico” variando de sentido, conforme sua origem num ou noutro substantivo)¹⁶, vindo a se tornar o “juízo de apreciação” descrito por Lalande. Esta evolução do sentido da palavra, cujos antecedentes na situa-

¹⁵ Lalande, 1926, p. 140-141, verbete “critique”. Grifo do autor. O primeiro uso listado tendo caído em desuso e o terceiro sendo restrito a certos autores da sociologia efetivamente sem relação com a obra que é nosso objeto, apenas o segundo nos interessa aqui.

¹⁶ Koselleck, 1999, p. 202-203.

ção política e intelectual da burguesia Koselleck esforça-se por mostrar ao longo de seu *Crítica e Crise*, vai conferir-lhe importância crescente, de tal forma que Ernst Cassirer pode dizer que o século das Luzes, “que tanto gostou de proclamar-se o ‘século da filosofia’, não tem menos direito ao título de ‘século da crítica’”, e que “essas duas fórmulas constituem apenas a expressão diferente de uma mesma realidade”¹⁷.

De fato, para Koselleck, desde que Bayle “abarcou com o método crítico todos os ramos do saber humano e da história humana e os mergulhou em um processo infinito de relativização, a crítica tornou-se a verdadeira atividade da razão”, de tal forma que a partir de então “o conceito de crítica está indissociavelmente ligado ao conceito de razão”. Ela não permanece mais, portanto, restrita a um ou outro campo, mas “tornou-se, de modo geral, a arte de alcançar, pelo pensamento racional, conhecimentos e resultados justos e corretos”¹⁸. Sob esta forma ampla, a crítica “estabelece uma conexão essencial com a concepção de mundo dualista então vigente”¹⁹.

Por meio desta profunda associação com as Luzes em geral (e, de certo modo, apesar dela), é fácil ver porque “crítica” muitas vezes vale como sinônimo da obra e do pensamento de Immanuel Kant²⁰. Atingindo a maturidade no final do período iluminista, o pensador é tanto seu apogeu quanto o princípio de seu declínio: ao mesmo tempo em que, no melhor espírito da época, invoca o direito da crítica de a tudo submeter²¹, é ele quem, sendo coerente com esta exigência, primeiro voltará tal poder contra a própria razão. Não é outro o sentido que a própria expressão “crítica” passa a adquirir em sua obra de maturidade, sendo lá entendida expressamente como “tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-

¹⁷ Cassirer, 1994, p. 367.

¹⁸ Koselleck, 1999, p. 96.

¹⁹ Koselleck, 1999, p. 93.

²⁰ O dicionário de Abbagnano nos fornece disto bom exemplo: seu verbete “crítica” trata apenas do sentido desta expressão em Kant. Cf. 2007, p. 223.

²¹ “Nossa época é a verdadeira época da crítica, a que tudo deve se submeter. A religião, pela sua *santidade*, e a legislação, pela sua *majestade*, querem em geral subtrair-se a ela. Então suscitam contra si a justa suspeita e não podem reivindicar o sincero respeito que a razão só concede àquele que pôde suportar seu exame livre e público.” Kant *apud* Koselleck, 1999, p. 107. Este trecho, como nos informa em nota Koselleck, foi removido das edições posteriores à morte de Frederico, o Grande.

-lhe todas as presunções infundadas”²². É este o primeiro sentido mais específico de “crítica” a surgir, e só isto já bastaria, talvez, para colocar Kant como o início de uma “tradição crítica”, visto que a palavra, se usada em seu sentido mais geral de “juízo de apreciação”, em que pese a identificação com o iluminismo, poderia ser corretamente usada para designar efetivamente qualquer pensador ou escola de pensamento.

O leitor poderia agora, não sem razão, lembrar-nos que a “Escola Crítica”, da qual Adorno fez parte, chega a expressamente distanciar-se do uso kantiano e aproximar-se do de Marx²³, e que, portanto, mais importante para a compreensão da *Dialética Negativa*, teria sido nos debruçarmos um pouco mais sobre este autor, inclusive para melhor compreender o que ele entende por “crítica”, assim como as possíveis influências do iluminismo e de Kant sobre ele. Se, por um lado, há certamente grande interesse em asseverar em que medida Marx, por sua vez, é uma primeira convergência das tradições dialética e crítica, bem como quais relações sua crítica da economia política porventura teria com o criticismo de Kant e qual influência poderia ter sofrido dela, por outro, tal empreitada, além de fora do escopo desta apresentação, não é necessária para seus propósitos, pois é possível mostrar como a *Dialética Negativa* visa e faz uso da crítica no sentido kantiano (ainda que não exclusivamente nele), sendo este uso o que se pretende fazer para a demonstração proposta.

Que Kant seja, nesta obra, alvo de Adorno não pode haver dúvida a partir do momento em que ele declara, logo no prefácio, que

A partir do momento em que passou a confiar em seus próprios impulsos intelectuais, o autor aceitou como sua tarefa romper, com a força do sujeito, o engodo de uma subjetividade constitutiva; e não quis mais postergar essa tarefa. Nesse caso, um dos motivos determinantes foi a tentativa de superar de maneira acurada a distinção oficial entre filosofia pura e o elemento coisal ou científico-formal²⁴.

²² Kant, 2001, A XI.

²³ “O termo [atividade crítica] é usado aqui menos no sentido que tem na crítica da razão pura idealista do que naquele que tem na crítica dialética da economia política”. Horkheimer, 1972, p. 205.

²⁴ Adorno, 2009, p. 8.

Se as expressões “subjetividade constitutiva” e “filosofia pura” por acaso não fossem indicação suficiente do alvo de Adorno, sem dúvida a referência à sua própria trajetória intelectual seria decisiva²⁵ – resta saber por que este rompimento parece-lhe tão importante. Ora, a resposta a isto está dada no próprio esforço crítico, na medida em que o entendemos neste sentido kantiano de aferição das capacidades e limites da razão, um esforço que a *Dialética Negativa* empreende a todo momento. Nela, no entanto, isto não significa, como para Kant, de um lado, a separação entre fenômeno e coisa-em-si, de outro, o estabelecimento de certas intuições e categorias *a priori*. Antes, entende-se que: 1. “a aparência de identidade é intrínseca ao próprio pensamento em sua forma pura” e que “pensar significa identificar”²⁶; 2. o pensamento “não pode ser explicado a partir de si mesmo, mas somente a partir do elemento fático, sobretudo da sociedade; mas a objetividade do conhecimento não é uma vez mais sem o pensamento, sem a subjetividade”. Ao mesmo tempo, porém, reafirma-se a capacidade do pensamento de voltar-se contra si mesmo, “o pensar não precisa deixar de se ater à sua própria legalidade; ele consegue pensar contra si mesmo, sem abdicar de si”. Justamente ao tratar desta capacidade, tão facilmente associável à crítica, Adorno diz logo em seguida que, “se uma definição de dialética fosse possível, seria preciso sugerir uma desse gênero”²⁷.

Nem bem parecemos ter começado e nossa exposição já completou uma volta inteira: o questionamento acerca da pertinência da dialética num mundo em que a teoria não se realizou levou à necessidade da crítica; mas a crítica nos levou de novo à dialética. Como isto se deu?

DIALÉTICA COMO MODO DE RESPOSTA À CRÍTICA

Um breve passo atrás será, neste momento, esclarecedor: voltemos, portanto, ao início da introdução da *Dialética Negativa*, e veremos que, linhas antes de elencar o rompimento da subjetividade constitutiva como seu objetivo, Adorno afirma que “a dialética negativa [...]

²⁵ Difícil precisar coisa tão subjetiva quanto o momento em que alguém passa a “confiar em seus próprios impulsos intelectuais”, mas é bem sabido que a formação filosófica de Adorno, ao menos naquilo que teve de mais marcante, iniciou-se com o estudo de Kant sob os auspícios de Siegfried Kracauer (cf. Jay, 1988, p. 26, Jarvis, 1998, p. 3, Huhn, 2004, p. 15).

²⁶ Adorno, 2009, p. 12.

²⁷ Adorno, 2009, p. 123

poderia ser chamada de antissistema. Com meios logicamente consistentes, ela se esforça por colocar no lugar do princípio de unidade e do domínio totalitário do conceito supraordenado a ideia daquilo que estaria fora do encanto de tal unidade”²⁸. Por estas linhas já se pode perceber a convergência entre tradição crítica e tradição dialética na *Dialética Negativa* – por meio da convergência da crítica a ambas.

De fato, o que a obra denuncia é, em uma tradição como na outra, a falta de capacidade e, mesmo, de interesse naquilo que escapa ao conceito, assim como a primazia concedida ao sujeito. Se no criticismo este privilégio toma a forma mais evidente do sujeito transcendental, formulado como uma abstração dos objetos de seu conhecimento, Hegel, não obstante suas críticas ao formalismo kantiano, para Adorno recai também no subjetivismo:

O filosofar hegeliano sobre o conteúdo tinha por fundamento e por resultado o primado do sujeito ou, segundo a célebre formulação da consideração introdutória da *Lógica*, a identidade entre a identidade e a não-identidade. Para ele, o particular determinado era definível pelo espírito porque sua determinação imanente não devia ser outra coisa senão espírito.²⁹

Tal subjetivismo não permite ver aquilo que, conforme a análise adorniana, a situação histórica transforma no interesse verdadeiro da filosofia, aquilo pelo qual Hegel expressamente demonstrou seu desprezo: “o âmbito do não-conceitual, do individual e particular”. Agora, “para o conceito, o que se torna urgente é o que ele não alcança, o que é eliminado pelo seu mecanismo de abstração, o que deixa de ser um mero exemplar do conceito”³⁰.

Um grave problema parece ter se colocado diante deste interesse e objetivo a partir do momento em que se admitiu que “pensar significa identificar”. Como, diante deste limite do pensamento, poder-se-ia pretender tratar do não-idêntico? A resposta está na ideia de contradição, que surge diante da pretensão de totalidade da identidade, quando “tudo o que é qualitativamente diverso...”

²⁸ Adorno, 2009, p. 8.

²⁹ Adorno, 2009, p. 15.

³⁰ Adorno, 2009, p. 15.

... recebe a marca da contradição. A contradição é o não-idêntico sob o aspecto da identidade; o primado do princípio de não-contradição na dialética mensura o heterogêneo a partir do pensamento da unidade. Chocando-se com os seus próprios limites, esse pensamento ultrapassa a si mesmo. A dialética é a consciência consequente da não-identidade. [...] O pensamento é impellido até ela a partir de sua própria inevitável insuficiência, de sua culpa pelo que pensa”.³¹

A contradição é, por assim dizer, a forma de manifestação dos limites da razão; é também, portanto, um tipo de resposta à crítica da razão. É igualmente tanto consequência quanto evidência da negação da pretensão à totalidade, a partir do momento em que, por um lado, só existe a partir desta pretensão, e por outro é a forma que assume seu fracasso: o não-idêntico escapa-lhe sempre.

Mas, por sua vez, esta pretensão de totalidade não é aquela própria dos espíritos filosóficos, nem tampouco a que “diagnosticada” por alguns deles – quando muito a existência de uma tal pretensão filosófica é que é o reflexo desta outra pretensão à totalidade, oriunda não do pensamento, mas da realidade. Aqui Adorno revela-se, como poucas vezes, adepto de Marx, buscando virar o idealismo “ao contrário” para, com isto, pô-lo “de pé” e, como nele, o esforço para criticar e se apropriar do vocabulário e dos conceitos dos pensadores idealistas se torna possível por meio da conclusão de que os mesmos têm um momento de verdade. De fato, o questionamento da tradição dialética marxista com a qual se abre a Introdução da *Dialética Negativa* mostra-se progressivamente mais voltado contra sua ala dogmática e menos contra seu fundador. Quando muito, o que se vê é um aperfeiçoamento posterior à Introdução (na Parte II) do materialismo marxiano por meio de um “primado do objeto”, i. e., um cuidado de não imputar as propriedades deste ao sujeito, que é característico do materialismo de Adorno. No caso, isto significa não atribuir à dialética a acusação de reduzir “indiscriminadamente tudo que cai em seu moinho à forma meramente lógica da contradição”, com o que estaríamos apenas deslocando “a culpa da coisa para o método”. Se este método causa o empobrecimento da experiência, “empobrecimento que escandaliza as

³¹ Adorno, 2009, p. 13.

opiniões razoáveis e sensatas, revela-se no mundo administrado como adequado à sua monotonia abstrata”³².

Adorno, como aqui se evidencia, na verdade também vê, como Hegel, uma identidade entre pensamento e ser. Mas ele...

... nega que esta identidade tenha sido alcançada de maneira positiva. Na maior parte das vezes ocorreu, ao invés disto, negativamente. Isto é, o pensamento humano, alcançando identidade e unidade, impôs ambas sobre os objetos, suprimindo ou ignorando suas diferenças e diversidade. Tal imposição é dirigida por uma formação social cujo princípio de troca demanda a equivalência (valor de troca) do que é inerentemente não-equivalente (valor de uso)³³.

Eis uma das principais razões pelas quais a lógica dialética não pode pretender “ser fixada como uma estrutura suportadora”, e pelas quais também “sua essência veio a ser e é tão efêmera quanto a sociedade antagonística”. Ela não pode servir de suporte porque seu suporte é a adequação ao objeto, e a primeira coisa a arruinar esta adequação seria supor sua fixidez. “Se o método permanece o mesmo não importa o que investigue, dificilmente poderá ser materialista, pois permanecerá para sempre um invariante imutável, sem ser afetado por quaisquer mudanças nos objetos que deveria considerar”³⁴.

Para além de todos estes limites da dialética e do pensamento, porém, a filosofia, ao mesmo tempo em que os leva em consideração, deve poder crer em sua própria capacidade de rompê-los. Pois, se não for capaz de dizer algo que não seja completamente contingente, que relevância ela poderia almejar? “Não se poderia pensar a mais simples operação, não haveria nenhuma verdade, e, em um sentido enfático, tudo não seria senão nada”³⁵. Como? Trata-se de nada menos que pretender dizer o indizível.

A simples contradição dessa exigência é a contradição da própria filosofia: essa contradição qualifica a filosofia como dialética, antes mesmo de a filosofia se enredar em suas contradições

³² Adorno, 2009, p. 13.

³³ Zuidervaart, 2003.

³⁴ Jarvis, 2004, p. 80.

³⁵ Adorno, 2009, p. 17.

particulares. O trabalho da autorreflexão filosófica consiste em destrinçar tal paradoxo. [...] Uma confiança como sempre questionável no fato de que isso é possível para a filosofia; no fato de que o conceito pode ultrapassar o conceito, os estágios preparatórios e o toque final,' e, assim aproximar-se do não-conceitual: essa confiança é imprescindível para a filosofia e, com isso, parte da ingenuidade da qual ela padece.³⁶

É este desafio de dizer o não-idêntico, de fazer o pensamento pensar contra si mesmo que constitui o que Adorno chama “experiência filosófica”; a partir disto desenvolve-se a *Dialética Negativa*, na pretensão de desenvolver o instrumental teórico adequado para tal experiência. Por meio desta exigência, que pudemos acompanhar pelo movimento da dialética à crítica, desta de volta à dialética e, afinal, na contestação, reformulação e convergência das duas rumo a um mesmo objetivo, os movimentos da obra são mais facilmente acompanhados: a parte I, lidando com a ontologia da época, em especial em seu caráter heideggeriano, busca desfazer aquelas concepções do ser e do ente (que a todo momento nelas se confundiriam) que impossibilitam a dinâmica dialética e a real experiência filosófica; a parte II reavalia as categorias da dialética tradicional bem como, e se, elas são mantidas e apropriadas; a parte III, por fim, busca fornecer os modelos para a realização do objetivo.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.
- FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política: investigações para uma reconstrução do sentido da dialética (tomo III)*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- HORKHEIMER, Max. “Traditional and critical theory”, in: HORKHEIMER, M. *Critical Theory: Selected Essays*. New York: Continuum, 1972.
- HUHN, Tom. “Introduction”, in: HUHN, T. *The Cambridge companion to Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

³⁶ Adorno, 2009, p. 16.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 1999.

JARVIS, Simon. *Adorno: a critical introduction*. New York: Routledge, 1998.

_____. "Adorno, Marx, materialism", in: HUHNS, T. *The Cambridge companion to Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

JAY, Martin. *As Ideias de Adorno*. São Paulo: Cultrix/EdUSP, 1988.

LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Anacan, 1926.

MARX, Karl. "Teses sobre Feuerbach" in: MARX, K. e ENGELS, F., *Obras Escolhidas (tomo I)*. Edições Progresso: Lisboa, 1982. Disponível em: www.marxists.org. Último acesso: 14/11/2013.

_____. *O Capital: crítica da economia política, vol. I* (coleção *Os Economistas*). São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ZUIDERVAART, Lambert, "Theodor W. Adorno", in: ZALTA, Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2003 edition). Disponível em: <http://plato.stanford.edu>. Última visita em 14/11/2013 [2003; revisado em 2011].

Theodor Adorno e um resgate da experiência filosófica em nome da utopia

Mariana Fidelis Jerônimo de Oliveira

Universidade Federal de Minas Gerais

Adorno frequentemente é considerado um dos pensadores mais pessimistas da filosofia contemporânea, haja vista o teor radical de sua crítica à razão instrumental e à sociedade burguesa moderna. Na *'Dialética do Esclarecimento'* de 1947, escrita em parceria com Horkheimer, são inúmeras as passagens que apontam para um inevitável desenvolvimento da racionalidade esclarecida como dominação. Já em *'Minima Moralia'* de 1951, Adorno escreve uma das mais contundentes críticas da sociedade burguesa, segundo ele, organizada através de uma redução cada vez maior da experiência e, em última instância, da mutilação do sujeito pelo peso da totalidade social. Gostaríamos de explorar uma possível mudança de posição no pensamento de Adorno a partir de sua principal obra filosófica, *'Dialética Negativa'* de 1966 – que pode, por fim, revelar um caráter mais otimista de seu pensamento, em especial a partir da noção de utopia. Para tanto, este artigo está dividida em três partes: 1) delineando, com a ajuda dos comentadores do autor, qual seria esta relativa mudança de posição entre a *Dialética do Esclarecimento*¹ e a *Dialética Negativa*²; 2) apresentando a noção de expe-

¹ Todas as referências posteriores a esta obra estarão marcadas pela sigla DE e correspondem a versão em português indicada na bibliografia (Adorno/Horkheimer, 2006).

² Todas as referências posteriores a esta obra estarão marcadas pela sigla DN e correspondem à versão em português indicada na bibliografia (Adorno, 2009).

riência espiritual ou filosófica como chave de leitura deste momento tardio na obra do autor; 3) e, por fim, explicitando, a relação entre experiência filosófica e utopia.

Primeiramente, é necessário ressaltar que a questão sobre a relação entre a DE e a DN no pensamento de Adorno constitui um ponto de divergência dentro da literatura secundária referente ao autor e se desdobra entre duas interpretações diferentes³. De um lado, Habermas (em especial no *“Discurso Filosófico da Modernidade”*, de 1985) representa a perspectiva de **continuidade** entre as duas obras, no sentido de que a última apenas ratifica uma espécie de ‘contradição performativa’ se utilizando da razão para criticar a própria razão⁴. De outro lado, encontramos a perspectiva de uma ligeira **descontinuidade** entre as obras – por exemplo, para Nobre (1998, 2008), Bernstein (2001, 2004), Gatti (2008) e Neves Silva (2005) – que identificam uma alteração no diagnóstico de tempo entre as décadas de 40 e 60, no sentido de reconhecer uma relativização ou suspensão do processo de integração total da sociedade – explicitamente indicado pelos próprios autores da DE na nota escrita para a republicação da obra em 1969⁵.

Não se trata aqui de distinguir fases diferentes de desenvolvimento no pensamento de Theodor Adorno. É notório que, mesmo havendo alterações entre os dois momentos, há entre eles uma relação necessária (na medida em que a DN desdobra um problema da DE) não havendo, portanto, uma negação ou contraditoriedade. Neste ponto, concordamos com a posição de Duarte (1993, p. 14) e Nobre (1998, p. 31) que, cada um a sua maneira, vão de encontro à interpretação da obra tardia exclusivamente a partir da DE. Ou seja, esta ligeira descontinuidade pode ser entendida como uma forma de questionar o paradigma da DE enquanto chave de interpretação para as obras posteriores do autor, procurando “apontar para rupturas ou fissuras num quadro geral em que predomina a continuidade” (NOBRE, 1992, p. 71-72).

Podemos dizer que esta relativa alteração no diagnóstico de tempo entre as obras se refere a uma ênfase maior dada por Adorno ao caráter de contradição enquanto inerente à experiência do sujeito na sociedade contemporânea. Esta condição de *“irreconciliação da época*

³ Para uma discussão mais aprofundada sobre este tema, cf. Neves Silva, 2006, pp. 23 – 29.

⁴ Cf. Habermas, 2000, p. 170.

⁵ Cf. “Sobre a nova edição alemã” (DE, p. 9).

do mundo com o sujeito” (DN, p. 166) é o que marca o diagnóstico de tempo plasmado na DN sob a denominação de **Estado Falso**: o mundo administrado é caracterizado como um todo social, mas ao mesmo tempo antagônico. Desta forma, a integração harmônica da sociedade (enquanto uma totalidade racionalmente administrada) é questionada ou relativizada na medida em que é percebida apenas como uma aparência: na verdade, ela é constituída a partir de um processo de segregação, negação e opressão da individualidade.

Ou seja, o diagnóstico de tempo do ‘Estado Falso’ é marcado não apenas por um processo de totalização ou integração da sociedade (já diagnosticado na década de 40), mas também por uma espécie de “nexo de ofuscação” (DN, p. 200), enquanto falta de transparência das consciências individuais que a constitui:

A sociedade que, segundo seu próprio conceito, gostaria de fundamentar as relações dos homens em liberdade, sem que a liberdade tenha sido realizada até hoje em suas relações, é tão rígida quanto defeituosa. (...) Quanto mais desmedido é o poder das formas institucionais, tanto mais caótica é a vida que elas impõem e deformam segundo sua imagem. A produção e a reprodução da vida, juntamente com tudo aquilo que é coberto pelo termo ‘superestrutura’, não são transparentes... (DN, p. 82).

Nesse sentido, torna-se possível afirmar que há uma mudança de perspectiva entre a DE e a DN marcada pelo abandono de formulações incisivas e fatalistas sobre a relação de integração entre o indivíduo e o sistema social⁶, destacando-se, antes, uma espécie de antagonismo⁷ em uma estrutura geral de cegueira ou ofuscação.

Assim, apesar de manter o rigor da crítica ao processo de totalização da sociedade capitalista, a DN denuncia seu caráter de aparência ou ilusão. Esta denúncia está atrelada a uma ênfase na experiência de contradição vivida pelo sujeito na sociedade contemporânea – como se a consciência a respeito da condição de sofrimento e opressão das

⁶ O que é afirmado, por exemplo, por Duarte (1993, pp. 13 – 17), Gatti (2009b, p. 263), e Nobre (1998, p. 30-31).

⁷ Sobre isto, Bernstein afirma que há “... um antagonismo entre o sistema social, a sociedade racionalizada enquanto formada através das demandas do capital, e os sujeitos e objetos formados” (2004, p. 38) – tradução própria.

individualidades fornecesse, ao mesmo tempo, a consciência a respeito da falsidade da integração do sujeito ao sistema social. O diagnóstico de tempo do Estado Falso se refere, então, à noção de um ‘indivíduo desagregado’⁸, de um lado, e de uma realidade antagônica, de outro, de modo que *“nada singular encontra sua paz no todo não-pacificado”* (DN, p. 133). A contradição experimentada objetivamente pelo sujeito no Estado Falso marca necessariamente o pensamento, e a dialética negativa nasce, enquanto *“procedimento filosófico”* (DN, p. 124), justamente como consequência dessa consciência da contradição.

Assim, podemos dizer que sobre a questão da possibilidade da filosofia – uma questão posta, em grande medida, pela DE tendo em vista a abrangência com que a razão instrumental é efetivada na sociedade capitalista – a DN responde que a ‘filosofia mantém-se viva’ (DN, p. 11), tendo em vista o diagnóstico de aparência da totalidade da sociedade no Estado Falso. Isto é, a atividade teórica da razão ainda é legítima e tem validade desde que, e esta ressalva é fundamental, enquanto consciência da contradição, enquanto exercício de crítica à aparência, e, assim, resistência à integração.

O que esta ênfase na contradição significa para a filosofia ainda possível no Estado Falso, é a (auto)consciência da razão sobre a falsidade da unidade e identidade total do conceito em relação a coisa conceituada. A contradição *“é o indício da não-verdade da identidade, da dissolução sem resíduos daquilo que é concebido no conceito”* (DN, p. 12). De modo que a **não-identidade** torna-se a referência epistemológica da proposta de filosofia contida na DN – o que é formulado como uma ‘utopia do conhecimento’, cujo objetivo seria *“abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos”* (DN, p. 17).

A partir deste objetivo (utópico), a DN torna-se capaz de articular novamente a noção de uma experiência subjetiva ‘não-reduzida’, cuja possibilidade havia sido posta em questão anteriormente, por exemplo no âmbito da noção de uma pseudo-individualidade. Isto é, na medida em que a filosofia se transforma e se volta em direção ao não-idêntico, ela reconfigura também a experiência do sujeito em relação ao objeto. Nas palavras do autor:

⁸ Cf. DN, p. 164.

“Ela [a filosofia] teria o seu conteúdo na multiplicidade, não enquadrada em nenhum esquema, de objetos que se lhe impõem ou que ela procura; ela se abandonaria verdadeiramente a eles, sem usá-los como um espelho a partir do qual ela conseguiria depreender uma vez mais a si mesma, confundindo a sua imagem com a concreção. Ela não seria outra coisa senão a experiência plena, não reduzida, no *medium* da reflexão conceitual.” (DN, p. 20)

Gostaríamos de desenvolver justamente esta noção de experiência explicitada por Adorno na DN nos termos de uma *experiência espiritual* (*geistige Erfahrung*), ou *experiência filosófica* (*philosophische Erfahrung*) em alguns trechos⁹, como conceito chave no sentido de responder a necessidade de conhecimento do objeto em sua não-identidade, resgatando, mais amplamente, a possibilidade crítica de posicionamento do sujeito diante da sociedade.

Se, à primeira vista, esta revalorização da experiência pode soar parecida com a intenção fenomenológica de um ‘retorno às coisas mesmas’, Adorno marca sua posição a partir de dois aspectos principais sobre os quais gostaríamos de chamar atenção. Primeiro, esta experiência filosófica é caracterizada como plena ou não-reduzida, o que significa o abandono do procedimento da *epoché* husserliana, no sentido de manter as determinações e interesses do sujeito empírico do conhecimento ao invés de colocá-las entre parênteses a partir do recurso à redução fenomenológica. Daí a necessidade reivindicada pela DN de uma ‘inversão da redução subjetiva’¹⁰, redução que, afinal, remete ao ideal de um sujeito puro, abstrato e impessoal.

Neste caso, o que está em jogo é a reconfiguração do papel do próprio sujeito de conhecimento, mais especificamente quanto ao valor cognitivo da experiência histórica e contextualmente situada. Em contraposição à noção de um sujeito reduzido, esta busca pela caracterização empírica do sujeito de conhecimento requer o que Adorno chama de ‘mais sujeito’¹¹, no sentido de assumir seu papel ativo e prático no momento subjetivo de determinação do objeto. Seria preciso, portanto, conceber a rede de significados e intenções presentes no momento da

⁹ Sobre a equivalência entre estas expressões, cf. TIEDEMANN, Rolf. “Editor’s Foreword” in ADORNO, *Lectures on Negative Dialectics*, 2008, p. xi.

¹⁰ Cf. DN, p. 152.

¹¹ Cf. DN, p. 42.

interação cognitiva entre sujeito e objeto como forma de abranger a determinação qualitativa do objeto. Realizando uma determinação do que Adorno chama de universal imanente ao objeto – isto é, um universal relacionado necessariamente às condições contextuais que o englobam.

Com isso, Adorno restringe o aspecto transcendental com o qual a universalidade é caracterizada na modernidade. Para ele, a natureza dessa universalidade seria objetiva apenas enquanto *história sedimentada* do objeto: “Essa história está nele e fora dele, ela é algo que o engloba e em que ele tem seu lugar” (DN, p. 141). Isso quer dizer que a verdade (e inteligibilidade) de um conceito está relacionada à concepção do objeto em sua historicidade, situado dentro da rede de relações na qual está inserido. Chamando atenção (segundo uma herança marxista) para a anterioridade da sociedade e a necessária dependência da experiência individual em relação ao aparato linguístico e social já estabelecido, no qual o indivíduo está inserido e a partir do qual se forma.

O segundo aspecto que gostaríamos de destacar em relação à caracterização da experiência filosófica é que ela não deixa de ser intelectual e, por isso, conceitualmente mediada – o que afasta Adorno ainda mais do caráter, em última instância, intuitivo da experiência fenomenológica, assim como, poderíamos complementar, do caráter sensível da experiência caracterizada pelo empirismo¹². Porém, a permanência desse caráter conceitual da experiência filosófica é condicionada a necessidade de uma autorreflexão crítica do sujeito. Quer dizer, do ponto de vista do diálogo com a tradição filosófica, Adorno não renuncia aos resultados da crítica kantiana em relação à atividade subjetiva de determinação. Ao dizer que “*a objetividade de um conhecimento dialético precisa de mais, não de menos sujeito*” (DN, p. 42), ele refere-se a uma intensificação da atividade crítica do sujeito, inclusive sobre sua própria função de determinação do objeto. Refere-se, portanto, à necessidade de uma segunda reflexão ou segundo giro copernicano que conserva o momento subjetivo através de uma autonomia crítica. De modo que:

¹² Afinal: “...o conceito de fato, de dado, que é canônico para a filosofia empirista e que é baseado na experiência sensível, isto é, no dado *sensorial*, não tem validade para a experiência *intelectual*, que é a experiência de algo já intelectual e é uma experiência intelectualmente mediada” (ADORNO, 2008, p. 89).

“...quanto mais criticamente se compreende a autonomia da subjetividade, quanto mais ela se torna consciente de si enquanto algo por sua parte mediatizado, tanto mais imperativa se torna a obrigação do pensamento de confrontar-se com aquilo que lhe proporciona a firmeza que não possui em si mesmo”. (DN, p. 41)

Quer dizer, como resultado desta autorreflexão, a consciência da dependência do sujeito o obriga a pôr-se diante do objeto – em um movimento especificamente caracterizado por Adorno como **entrega ao objeto**.

Gostaríamos de enfatizar tal entrega como característica central do conceito de experiência espiritual: é de fato esse procedimento que realiza a mudança de sentido da conceptualidade em direção ao não-idêntico, incluindo como primordial junto a atividade de determinação, a passividade da observação que se deixa guiar pelo objeto. Assim, o significado de uma “*revolução axial da virada copernicana*” (DN, p. 8) refere-se à consciência da dependência em relação ao objeto que obriga o sujeito a realizar sua tarefa de determinação junto à passividade da entrega intelectual. A crítica da crítica se realiza ao submeter o momento ativo do sujeito a um momento passivo, de abertura e receptividade do pensamento. A experiência espiritual refere-se, portanto, a um novo comportamento cognitivo do sujeito que se deixa marcar ou adaptar¹³, um pensamento que se torna aberto ao objeto porque é maleável: “*a dialética precisaria ser caracterizada como o esforço elevado à consciência por deixar-se tornar permeável*” (DN, p. 33).

No texto “*Observações sobre o pensamento filosófico*” (PS, 1969), Adorno torna clara a concepção do pensamento verdadeiramente produtivo e criador como uma reação, de modo que “*a passividade está no âmago do ativo, é um constituir-se do Eu a partir do não-Eu*” (PS, p.18). A partir dessa experiência espiritual, o momento ativo do sujeito cognoscente se torna antes uma espécie de concentração que se detém no objeto pacientemente:

O momento ativo do comportamento pensante é a concentração. Ele se opõe ao desvio em relação à coisa. Através da concentração, a tensão do Eu é mediada por algo que se lhe contrapõe. (...) A concentração do pensamento confere ao pensar produtivo

¹³ Cf. DN, p. 45.

uma propriedade que o clichê lhe nega. Ele se deixa comandar, nisso não deixando de assemelhar-se à assim chamada inspiração artística, na medida em que nada o distrai da coisa. Ela se abre à paciência, virtude do pensamento. (...) O acento passivo da palavra paciência não exprime muito mal como é tal modo de conduta: não é a agitação afanosa nem o ficar parado matutando, mas sim o olhar demorado sobre o objeto, sem querer forçá-lo. (...) ele [o sujeito] deve levar consigo toda sua inervação e experiência na observação da coisa para, segundo o ideal, perder-se nela. (ADORNO, 1995, p. 18-19)

A experiência espiritual é, portanto, este olhar demorado e paciente que espera a coisa, capaz de se abrir e se aproximar do objeto indeterminado, e que insiste em determiná-lo, mas o faz utilizando-se desse momento (de entrega) como critério, tendo o próprio objeto como critério de conhecimento do objeto.

É necessário notar que a partir desta noção de entrega na experiência espiritual, a atividade cognitiva fica marcada por um momento mimético – aspecto que no Esclarecimento é excluído da atividade racional. Em outras palavras, a experiência espiritual caracterizada por Adorno na DN é composta tanto por uma faculdade lógica (determinativa) do sujeito, quanto pela faculdade mimética de reação¹⁴. A *mimesis* – enquanto processo no qual a consciência faz de si mesma idêntica com o que dela difere¹⁵ – torna-se presente na determinação conceitual realizada como uma reação de adaptação ao objeto.

A tarefa da filosofia é reconfigurada, portanto, no sentido de “*apropriar em nome do conceito este elemento de identificação com a coisa ela mesma – em contraposição à identificação da coisa mesma...*” (ADORNO, 2008, p. 92) – distinção que é colocada por J. Früchtel (1998) nos termos de uma identificação alter-cêntrica em contraposição a uma identificação ego-cêntrica do objeto¹⁶. Deste modo, a correção do conhecimento está necessariamente ligada a este esforço de aproximação

¹⁴ Cf. DN, p. 46.

¹⁵ Cf. ADORNO, 2008, p. 92.

¹⁶ “No primeiro caso, o sujeito identifica ele mesmo com outro sujeito ou objeto e faz um movimento intencional em direção ao outro. No segundo caso, o sujeito identifica outro sujeito ou objeto com ele mesmo e pode, assim, somente entender o outro na medida em que esse outro se assemelha a (o sujeito) ele mesmo. (...) Para identificar um objeto corretamente, deve-se identificar *com* ele corretamente, ou seja, alter-centricamente”. (FRÜCHTEL, 1998, p. 25)

à alteridade. Numa das raras vezes em que Adorno coloca de maneira clara esta questão, o momento mimético do conhecimento é definido como o “*momento da afinidade eletiva entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido*” (DN, p. 46).

A questão é que, no contexto do Estado Falso, esta afinidade é assinalada ao mesmo tempo como infinitamente distante: passar por cima desta distância seria, para Adorno, positivar uma relação que ainda não está dada efetivamente, realizando mais uma vez a dominação do sujeito sobre o objeto. Nas palavras do autor:

“A contenda grega sobre se é o semelhante ou o dessemelhante que conhece o semelhante só poderia ser resolvida dialeticamente. Se, na tese de que só o semelhante é capaz disso, o momento ineliminável da mimesis que é intrínseco a todo conhecimento e a toda prática humana ganha a consciência, uma tal consciência torna-se não-verdade quando a afinidade que, em seu caráter ineliminável, está ao mesmo tempo infinitamente distante, posiciona a si mesma positivamente”. (DN, p. 131)

A esta altura, chegamos, afinal, a terceira e última parte de nosso trabalho, e a seu elemento central, a utopia. Pois mantendo a tensão dialética entre afinidade e distância, podemos entender o caráter utópico do ideal de conhecimento. Segundo o próprio autor: “*A utopia estaria acima da identidade e acima da contradição, uma conjunção do diverso. (...) A ideia de uma filosofia transformada seria a ideia de se aperceber daquilo que lhe é dessemelhante, determinando-o como aquilo que lhe é dessemelhante.*” (DN, p. 131).

A caracterização de um elemento mimético no conhecimento representa, em última instância, uma condição de possibilidade para o próprio conhecimento interessado em alcançar a concretude dos objetos e ultrapassar sua realização como simples tautologia. No entanto, a afinidade deste momento não pode ser positivamente estabelecida pelo conhecimento. Isso significa que: na medida em que se entrega e espera pelo objeto, o sujeito não possui de saída o resultado do conhecimento. É neste sentido, por exemplo, que Adorno chama atenção para a aproximação entre conhecimento e jogo, enquanto processo aberto, suscetível à casualidade e à sorte¹⁷. Pois a experiência espiritual

¹⁷ Cf. DN, p. 20.

inclui de forma essencial no conhecimento algo que não é *a priori* e que não está sob o poder nem sob o controle do pensamento¹⁸, tornando-se exposto ao desconhecido e, assim, ao acaso e à contingência. O conhecimento filosófico passa a ser caracterizado por essa possibilidade de erro – que é excluída do conhecimento científico, por exemplo, enquanto técnica e/ou repetição metodológica.

Desta forma, Adorno está construindo uma espécie de “pensamento utópico”, como denomina Tiedemann (1997, p. 124)¹⁹. De acordo com a temporalidade do objeto, o imediato não é mais que uma de suas faces, uma de suas possibilidades, a saber, a que de fato se efetivou, mas que não é necessariamente o parâmetro de verdade para a compreensão desse objeto. Podemos dizer que dentro do esforço de conceber a temporalidade do objeto, a mediação procura ir além do imediato em nome da compreensão do objeto enquanto possível. Em outras palavras, a concepção do objeto junto a sua historicidade, enquanto algo que veio a ser, corrige a absolutização do presente em nome da libertação do futuro: “Aquilo que a coisa mesma pode significar não está presente positiva e imediatamente...” (DN, p. 162).

A experiência espiritual fortalece o próprio desenvolvimento do conhecimento, apontando para o aspecto de mobilidade da verdade, seu teor temporal²⁰. Assim, podemos compreender porque a vertigem funciona como indício da verdade²¹ para aquele pensamento que se joga ao abismo do indeterminado, que corre o risco de ir além do que já está previsto e estabelecido socialmente.

Por isso é que o interesse da filosofia se volta para o diverso: “*Ela precisa temer a um tal ponto os caminhos batidos da reflexão filosófica que seu interesse enfático acaba por buscar refúgio em objetos efêmeros, ainda não super-determinados por intenções*” (DN, p. 23). Por isso é que dialética negativa “*se inclina para o conteúdo enquanto aquilo que é aberto e não previamente decidido pela estrutura*” (DN, p. 56). O primado do objeto se realiza numa compreensão do concreto como “*o possível, nunca o imediatamente real e efetivo...*” (DN, p. 56). O pensamento utópico se realiza como consciência

¹⁸ Cf. ADORNO, 2008, p. 91.

¹⁹ Podemos encontrar referência à centralidade do componente utópico da teoria adorniana também em Rius (1985, p. 101) e Benhabib (1996b).

²⁰ Cf. DN, p. 37.

²¹ Cf. DN, p. 36.

dessa possibilidade: “Aquilo graças ao que a dialética negativa penetra seus objetos enrijecidos é a possibilidade da qual sua realidade os espoliou, mas que, contudo, continua reluzindo em cada um deles.” (DN, p. 52).

Embora a DN não coloque isso claramente, podemos perceber um caráter político por trás dessa caracterização da filosofia enquanto pensamento utópico. Se, segundo o próprio Adorno, o Idealismo e sua forma de conhecimento possuem implicações políticas quanto à dominação do objeto e à reificação da consciência, então se torna válido perguntar se a dialética negativa, enquanto proposta de filosofia e tratamento do não-idêntico, também carregaria implicações políticas e quais seriam elas. O que, sem dúvida, podemos afirmar é que subsiste uma prática política por trás desta crítica epistemológica, o que Adorno deixa claro ao afirmar que: “a força do pensamento de não nadar a favor da própria corrente é a de resistir contra o previamente pensado. O pensamento enfático exige coragem civil” (1995, p. 21).

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. *Palavras e sinais: Modelos críticos 2*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

ADORNO, T. W. *Minima moralia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido A. Almeida. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ADORNO, T. W. *Lectures on Negative Dialectics*. Edited by Rolf Tiedemann and translated by Rodney Livingstone. Cambridge, Malden: Polity Press, 2008.

ADORNO, T. W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova; revisão técnica Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HORKHEIMER, M. “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” in: ADORNO (et al.). *Textos Escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores)

BERNSTEIN, J. M. *Adorno: disenchantment and ethics*. New York: Cambridge University Press, 2001.

BERNSTEIN, J. M. “Negative Dialectics as fate: Adorno and Hegel”. In: HUHN, T. *Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 19-50.

- BUCK-MORSS, S. *The Origin of Negative Dialectics*. New York: Free Press, 1979.
- DUARTE, R. *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993.
- DUARTE, R. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: UFMG, 1997.
- FOSTER, R. *Adorno: The Recovery of Experience*. Albany: State University of NY Press, 2007.
- FRÜCHTL, J. "Adorno and Mimesis" in KELLY, M. *Encyclopedia of Aesthetics*. Oxford: Oxford University Press, 1998, vol. 1, pp. 23 – 25
- GATTI, L. "Theodor W. Adorno: Indústria cultural e crítica da cultura". In: NOBRE, M. *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008, pp. 73 -96.
- JAY, M. *As ideias de Adorno*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- NEVES SILVA, E. S. "Mimesis e forma: a crítica de Habermas a Adorno (e uma resposta)." In: DUARTE, R. *Theoria Aesthetica*. Porto Alegre: Escritos, 2005.
- NEVES SILVA, E. S. *Filosofia e Arte em Theodor W. Adorno: a categoria de constelação*. Tese (Doutorado) – UFMG – Belo Horizonte, 2006.
- NEVES SILVA, E. S. "Coerência em suspensão: Adorno e os modelos de pensamento". *Artefilosofia*. Ouro Preto, n. 7, 2009, pp. 55-72.
- NOBRE, M. "Da Dialética do esclarecimento à Teoria estética: algumas questões." *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 85, 1992, pp. 71-87.
- NOBRE, M. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno*. A ontologia do estado falso. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- NOBRE, M. (Org.) *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008.
- O'CONNOR, B. *Adorno's Negative Dialectic*. Cambridge, Massachusetts; London, England: The MIT Press, 2004.
- TIEDEMANN, R. "Concept, Image, nom. Sur l'utopie adornienne de la coïncidence". *Revue D'Esthétique*. Toulouse, n° 8: 15-24, 1985.
- TIEDEMANN, R. "Concept, Image, Name: on Adorno's utopia of knowledge". In: HUHN, T. ZUIDERVAART, L. *The semblance of subjectivity: essays in Adorno's aesthetic theory*. Cambridge: The MIT Press, 1997. p. 123 – 145.
- ŽIŽEK, S. (org.) *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

A arte como elemento da efetividade da liberdade na dimensão estética de Herbert Marcuse

Francisco Cardoso de Oliveira Júnior

Universidade Federal do Ceará

O presente trabalho busca explicitar o caráter didático e revolucionário da arte na visão do filósofo Herbert Marcuse, particularmente aquela que está expressa no livro *A Dimensão Estética* (1978), onde defende que a arte possui em si um caráter político e revolucionário. Marcuse salienta que sua tese parte da própria teoria marxista, pois como Marx, também vê a arte num contexto de relações sociais e compreende sua função e potencial político, mas contrariamente à forma como esse raciocínio foi conduzido, defende que a arte tem um potencial político na sua *forma estética em si*¹, além disso, e por isso mesmo, a arte possuiria autonomia frente às relações sociais por transcendê-las, assim seu potencial revolucionário não está diretamente ligado à classe social que a produziu, e sim na sua capacidade de negação do real instituído pelo poder dominante, pois, ao transmitir a visão do artista que cria outra possibilidade de organização do material histórico de que dispõe, o conteúdo tornado forma, subverte a realidade estabelecida e aponta a possibilidade de outra forma de ser e de viver, pois mesmo se efetivando na realidade estabelecida a arte se afasta dela negando-a e apesar de fazer parte do mundo concretamente dado se contrapõe a este. Isso determina sua razão de ser, apresentar outra realidade possível.

¹ Herbert Marcuse, *A dimensão estética*. 1977, p. 11

Frente a uma estrutura social que não permite a efetivação dessa nova realidade, a arte mantém presente, em sua apresentação de outra realidade, a esperança de que o futuro traga dias melhores apresentando-se como um compromisso com a felicidade, isto é, seu poder político se caracteriza por romper com a ideia de uma única forma de ver e ser das coisas, destituindo a ideia da realidade estabelecida como única. A transformação estética proposta denuncia, acusa e ensina através da negação e da *reconciliação* que é possível a mudança.

Tal caráter propositivo da arte também é impulsionado pela relação de prazer contida no ato de criação e fruição, pelos impulsos vitais presentes nos homens e mulheres em contraposição aos movimentos de supressão e repressão da vida perpetrados pelos mecanismos de manutenção do *status quo* produtivo. Esses impulsos vitais presentes nos mecanismos de criação trabalham a partir da realidade estabelecida, mas tem a necessidade de superá-los na busca de uma expressão livre de amarras. Essa concepção contraria a ideia da “arte pela arte”² como pura vacuidade e bate de frente contra a concepção de que o potencial revolucionário da arte está diretamente associado a representação dos interesses de uma classe em ascensão.

Didaticamente Marcuse aponta movimentos que, observados através da história, propuseram uma forma nova de pensar, de ver e de subverter a realidade estabelecida. Como exemplo ele cita o expressionismo e o surrealismo. O expressionismo buscava a expressão de uma subjetividade em detrimento de representação objetiva da realidade, subjetividade esta que foi extremada na utilização dos surrealistas dos mecanismos de expressão aleatórios não regidos por uma lógica convencional, como por exemplo o método paranoico-crítico de criação de Salvador Dali, as apropriações de Man Ray, a pintura dramática e desconcertante de René Magritte, o lirismo de Juan Miró entre outros. Aqui vemos exemplos marcantes da proposição de uma arte libertadora, não apenas das instituições que reprimem e sufocam o corpo e a essência humana, mas libertação da própria lógica da linguagem formal que, transformada pela lógica instrumental, impede a percepção da condição de dominado e a consequente emancipação do homem. A

² Aqui não nos referimos a teoria da *Ars gratia artis*, i. é., a noção de que a arte deve ter como único objetivo proporcionar prazer estético, e sim a proposição presente na obra de Marcuse da autonomia da arte frente as relações sociais e de produção.

arte ao contrapor-se a sua condição de vinculação necessária à realidade estabelecida é promotora daquilo que é condição ontológica do homem, a liberdade. Entretanto, salienta Marcuse, novas proposições técnicas na execução da obra de arte não são suficientes para referendar a verdade e a condição revolucionária da arte, para isso será preciso ir além. A arte precisa demonstrar a opressão em sua forma instituída como a negação da liberdade dos indivíduos pelo poder estabelecido *rompendo assim com a realidade social mistificada (e petrificada) e abrindo os horizontes da mudança (libertação)*³". Essa demonstração se dá através das condições históricas presentes na obra de arte *explicitamente ou como pano de fundo e horizonte, na linguagem e nas figuras de retórica*⁴.

Por sua própria característica de negação, a obra de arte coloca em cheque a realidade estabelecida, pois na sua efetivação como forma estética (romance, música, pintura, performance, etc.) apresenta outras formas de organizar o conteúdo histórico ao qual está submetida, demonstrando que há outras possibilidades de existir. Entretanto, essa efetivação da liberdade da arte não pode ser convertida em realidade concreta, serve apenas como denúncia, modelo e inspiração para homens e mulheres. A intensidade da denúncia obviamente será condicionada pela relação da arte com a estrutura social em que está inserida, pela opressão sofrida pela camada não dominante, mas as possibilidades reais de rebelião dessa camada estarão sempre representadas de forma direta ou mesmo pela própria ausência de sua representação, reprimidas pela força da ideologia dominante.

A arte, independentemente de sua origem social, promove a liberação dos instintos reprimidos, a fruição erótica instituída pelos impulsos de vida presentes no ato de criar, aponta para um horizonte de novas possibilidades, livre da repressão e da alienação, e nas palavras de Marcuse: *revela dimensões da realidade interditas e reprimidas: aspectos da libertação*.⁵

Marcuse não está alheio aos perigos que sua proposição pode acarretar. Ele tem plena consciência dos riscos dessa tese em uma sociedade fundada na repressão e na exploração e que se mantém através da manipulação e da alienação das classes *menos favorecidas*. En-

³ Herbert Marcuse, *A dimensão estética*. p. 13

⁴ Herbert Marcuse, *A dimensão estética*. p. 14

⁵ Herbert Marcuse, *A dimensão estética*. p. 30

tretanto a concepção da “arte pela arte” tem se apresentado de forma cada vez mais constante como uma proposição que, apesar de não se colocar na esfera da *práxis revolucionária*, possui força própria e está imbricada de um potencial de transformação social. Essa concepção é diretamente contrária à tese de que as relações sociais de produção devem obrigatoriamente estar demonstradas na obra de arte inclusive através de uma sujeição da forma ao conteúdo de maneira funcional, característico de uma estética pensada de forma normativa que promove *uma desvalorização política de forças não materiais, particularmente da consciência individual*, em outras palavras: a não consideração da função e da força política da subjetividade. Essa concepção negativa da subjetividade tomou forma com o *ждановismo* implementado na União Soviética na era Stalin e que tinha o Realismo Socialista como forma correta de representação artística⁶.

Encarada como fruto de um pensamento burguês decadente, a subjetividade é considerada uma valorização do particular em detrimento do universal e por isso alvo de crítica por grande parte dos estetas marxistas, mas a subjetividade presente na obra de arte em lugar de se contrapor à possibilidade de revolucionar as condições às quais estão submetidos os indivíduos, é na verdade uma força propulsora para efetivação da liberdade, pois considera que o destino de um indivíduo expresso em uma obra de arte reflete o destino de todos, reflete a luta de todos os homens e mulheres contra o esmagamento da liberdade e do prazer. A própria força de resistência à repressão liberada pela arte é experiência particular, mas com uma expressão universal. Esse processo é partilhado tanto pelo artista que cria a obra quanto pelo indivíduo que frui a obra. Eis aqui a experiência particular se tornando experiência universal, de todos que se veem e se identificam com o conteúdo tornado forma. No artista a necessidade da busca por uma linguagem nova, a busca por dizer de outra forma é o momento de acusação e negação da realidade, e a própria existência dessa neces-

⁶ Andrei Aleksandrovitch [J/Zh]danov, definiu regras orientando a conduta dos artistas durante o período stalinista na União Soviética. Ideólogo do Partido Comunista Soviético durante a segunda guerra mundial concebeu e realizou, partindo de uma determinada interpretação da obra de Marx, Engels e Lênin, uma rígida política cultural de gerenciamento e controle sobre as produções e financiamento nas áreas artísticas, científicas e filosóficas, sujeitando a forma artística ao conteúdo revolucionário, a arte dessa forma assumiu uma função propagandística e evocatória dos ideais da revolução.

sidade é prova da existência de uma realidade mutilada, e a efetivação, a materialização da obra é a superação desse momento de negação e também a transcendência para outra forma de ser. O mesmo processo repete-se naqueles que fruem da obra, a negação se dá na relação com a obra e na percepção de que algo está sendo dito de outra forma e de que esta outra forma fala de um sentimento de liberdade, de uma força que grita que as coisas também podem e devem ser organizadas de outra maneira.

A repressão da subjetividade é própria de um sistema que reifica toda a existência. A arte age como libertadora da subjetividade do homem, e *libertar a subjetividade faz parte da história íntima dos indivíduos*⁷. A arte traz à tona a imagem da liberdade reprimida e assim impulsiona o homem à recusa dessa repressão. A procura da liberação da subjetividade do homem faz parte de sua história, uma história que não necessariamente faz parte de sua existência social, suas paixões, angústias, amores com certeza não estão entre as *forças de produção*, mas, indiscutivelmente, são determinantes para a realização de uma *práxis revolucionária*. Esse movimento redireciona a arte para longe da luta de classes, mas isso não leva de forma alguma a uma *falsa consciência ou mera ilusão*, mas sim para uma negação de uma forma de pensar pré-estabelecida pelos jogos de dominação, pois a existência de um mundo onde a liberdade e a felicidade se concretizam apenas no domínio da arte é denúncia de um mundo de sofrimento e angústia. A arte é mais real que o real⁸, não é ideia, mas concretude pura, é denúncia e negação da realidade estabelecida, é a antítese daquilo que está dado, mas não fica apenas na negação exacerbada, a negação que clama apenas pela aniquilação da sociedade estabelecida, negação que aprisiona o homem em um desespero frente à impossibilidade da mudança. Esse momento seria um primeiro momento, um momento de suspensão pela compreensão da incompletude do dado, um momento de alívio e consolo, *katharsis*, mas a arte avança em uma síntese dialéti-

⁷ Marcuse, *A dimensão estética*. p. 18

⁸ Conceito já presente na teoria estética de Adorno da qual Marcuse se declara eterno devedor nos agradecimentos de seu livro *A Dimensão Estética* (1977). Cito Adorno: “Os antagonismos não resolvidos da realidade retornam às obras de arte como os problemas imanentes da sua forma. É isto, e não a trama dos momentos objetivos, que define a relação da arte à sociedade. As relações de tensão nas obras de arte cristalizam-se unicamente nestas e através da sua emancipação a respeito da fachada fática do exterior, atingem a essência real”. Adorno, *Teoria Estética*. P. 16

ca ao transformar fatalidade em realização, ao transformar o conteúdo em forma estética.

Marcuse compreende que nenhuma obra de arte pode efetivar a liberdade do homem. Sua participação no processo de efetivação da liberdade é como inspiradora e mantenedora dos sentimentos de prazer e liberdade, acusadora da incompletude do real, pois, em uma sociedade onde os mecanismos de repressão não são percebidos em função da alienação a que estão submetidos os indivíduos, a teoria revolucionária assume um caráter abstrato frente a um sistema que impõe sua razão e sua lógica de forma incisiva por todos os meios de convencimento e dominação. A práxis revolucionária se torna ineficiente com seu discurso abstrato, as “ilhas de felicidade” geradas pelo sistema que regula a corrente da repressão impedem a total percepção dos prisioneiros de sua situação, e apenas uma linguagem que rompa com essa alienação pode despertar a vontade de mudança.

A arte apresenta através de sua negação um mundo, uma realidade estabelecida que aliena e destitui o homem de sua liberdade, e ao fazê-lo está empenhada em liberar o potencial criativo do homem através da imaginação e do emprego de uma outra razão que abrange as esferas da subjetividade e da objetividade procurando através de uma síntese o estabelecimento de uma nova realidade e ao realizar esse movimento funciona como elemento cognitivo e instrumento de aprendizado que reconhece as contradições daquilo que se apresenta como real, pois mostra que aquilo que está institucionalizado é apenas uma forma possível de ser das coisas. Nesse momento sua representação é a própria representação da condição alienante do homem na sociedade, é denúncia e negação dessa condição e assim a arte assume seu papel estético, político e transformador.

REFERÊNCIAS

- MARCUSE, Herbert. A Dimensão Estética. Lisboa: Edições 70, 1981.
- _____. Contra-revolução e revolta. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.
- _____. Eros e civilização - uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Rio de Janeiro: LTC. 1999.

_____. The affirmative character of culture, in *Art and Liberation: Collected Papers of Herbert Marcuse*. Edited by Douglas Kellner. Routledge 270 Madison Ave, New York, NY 10016 - ISBN10: 0-415-13783-7.

_____. Art in the one-dimension society, in *Art and Liberation: Collected Papers of Herbert Marcuse*. Edited by Douglas Kellner. Routledge 270 Madison Ave, New York, NY 10016 - ISBN10: 0-415-13783-7.

ADORNO, Theodor. *Teoria estética*. Lisboa: Edições 70. Lisboa 2001

MIRANDA, D.S. A música de consumo no mundo administrado segundo Adorno. *Revista de Ciências Sociais*. Fortaleza. 1997. ISSN: 0303-9862

A transmutação da razão na sociedade tecnológica segundo Marcuse

Adauto Lopes da Silva Filho
Universidade Federal do Ceará

INTRODUÇÃO

Desde a tradição ocidental a lógica que guiou a idéia de *Razão* refere-se ao seu poder subversivo, quer dizer, ao seu poder *negativo*¹ tanto como Razão teórica quanto Razão prática. Nesse sentido, como afirma Marcuse, a Razão estabelece “a verdade para os homens e as coisas, isto é, as condições nas quais os homens e as coisas se tornam o que realmente são” (Marcuse, 1979, p. 125).

No entanto, essa idéia de Razão tem suas significações ao longo do tempo. Nas fases tecnológica e pré-tecnológica encontramos diferentes modos de pensar, de conceber o homem, de transformar a natureza etc. Nesse processo, as tendências estabilizadoras entram em conflito com os elementos subversivos da Razão e a civilização industrial avançada conduz à vitória do pensamento tecnológico, unidimensional. Marcuse afirma que “o universo totalitário da racionalidade tecnológica é a mais recente transmutação da idéia de Razão” (Marcuse, idem, p 125).

Trata-se do processo através do qual a *Razão filosófica* ou *Razão crítica* - que reflete sobre as contradições da realidade, ou seja, sobre a aparência e a essência do Ser e, nesse caso, ela é *bidimensional* - cede

¹ *Negativo* aqui tem o *sentido dialético*, de transformação, ou seja, de negar uma situação existente para uma dimensão mais elevada, *qualitativamente diferente*.

lugar à *Razão científica* ou *Razão tecnológica*, que está a serviço da legitimação e manutenção da ordem dominante, caracterizando-se como *unidimensional*.²

Temos aqui a transmutação da Razão na sociedade tecnológica uma vez que o domínio tecnológico separou a Razão filosófica da Razão científica cujo predomínio é decorrente da autonomização das ciências naturais na vida social dos homens.

1. A AUTONOMIZAÇÃO DAS CIÊNCIAS NATURAIS NA VIDA SOCIAL DOS HOMENS

Sabemos que as ciências naturais ou experimentais não estão desligadas do ser humano, pois, sua evidenciação e elaboração partem do próprio homem e devem estar voltadas para ele. Marx chegou a afirmar que não se pode separar ciência da natureza e indústria da vida social do homem. Para ele, não se pode “conhecer de fato um período histórico qualquer antes de ter estudado, por exemplo, a indústria desse período, o modo de produção imediata da própria vida” (Marx, *A Sagrada Família*, s/d, p. 226).

A penetração da ciência da natureza na vida social do homem, através da indústria, é hoje mais marcante do que no tempo de Marx. Atualmente há o grande desenvolvimento das ciências experimentais e, com ela, o desenvolvimento da indústria e da tecnologia. No entanto, as ciências naturais se autonomizaram em grandes proporções, como se não decorressem da ação teleológica do homem e, dessa forma, as ciências naturais, amparadas pelo positivismo contemporâneo, terminam por imprimir o seu selo no ser das relações humanas, ou seja, o mundo contemporâneo, que é predominante marcado pela ciência experimental, termina por transformar a sociedade humana numa sociedade científicizada, onde a ciência experimental passa a ocupar um lugar fundamental na construção da realidade social. Podemos dizer que a maneira de ser da sociedade hoje só pode ser entendida tomando como fundamento a estrutura da ciência experimental, pois

² Marcuse caracteriza a *Razão científica* como *unidimensional* por vislumbrar apenas uma dimensão da realidade, ou seja, a dimensão técnica. Portanto, ela só vê os *fatos* da realidade, por isso ela não é crítica; diferentemente da *Razão filosófica* que é *pluridimensional* pois ela distingue a verdade da aparência e por isso ela é crítica.

o mundo atual está profundamente marcado por este tipo de saber. Nesse sentido, como a consciência se constrói no próprio processo de transformação da natureza, podemos afirmar, juntamente com Marcuse, que o tipo de consciência predominante no mundo hoje é a *consciência científicizada*, fundamentada na ciência e na tecnologia moderna, que Marcuse vai denominar de *Razão instrumental*.

O avanço tecnológico e a primazia da ciência experimental, na qual predomina uma visão positivista, colocam “em jogo” o próprio ser do homem, ameaçando a sua dimensão humana bem como a sua responsabilidade em relação a si mesmo. Diante disso o grande projeto da humanidade é o de legitimar um novo agir, decorrente da chamada civilização tecnológica que leva a uma racionalidade instrumental. Aqui o saber humano se reduz principalmente ao conhecimento formal e ao conhecimento das ciências factuais, empírico-analíticas. Ocorre aí um grande paradoxo: uma humanidade que pretende ter atingido o supremo desenvolvimento científico, deve conformar-se com a superioridade das ciências factuais, criadas pelo próprio homem. O paradoxo consiste exatamente no fato de ser legítimo para o homem somente o que é experimentado empiricamente, refutando-se qualquer explicação para a sua práxis moral, ficando de lado a dimensão humana da própria construção das ciências. Essa maneira de conceber a vida e a sociedade humana gerou-se no seio das ciências da natureza e pervaga todos os campos da atividade humana.

A questão central reside no fato de que o sentido da técnica no mundo atual é bem diferente daquele empregado por Aristóteles que a considerava como um dos instrumentos fundamentais do homem para a sua autorrealização moral e prática e, portanto, para a sua humanização.

Porém, o emprego da técnica na época atual desviou esse sentido humano da ciência e da técnica e o próprio homem tornou-se instrumento do domínio da ciência construída por ele mesmo. O desenvolvimento da ciência e da tecnologia levou o homem a dominar não somente a natureza, mas também os outros homens. Diz Marcuse:

O método científico que levou à dominação cada vez mais eficaz da natureza forneceu, assim, tanto os conceitos puros como os instrumentos para a dominação cada vez maior do homem pelo

homem *por meio* da dominação da natureza ... Hoje a dominação se perpetua e se estende não apenas através da tecnologia, mas *como* tecnologia, e esta garante a grande legitimação do crescente poder político que absorve todas as esferas da cultura (Marcuse, 1979, p. 154).

Foi esse total domínio tecnológico que separou a Ciência da Filosofia, quer dizer, separou a Razão, em *Razão filosófica* e *Razão científica*. A *primeira* relaciona-se a uma *mentalidade crítica*, pois distingue a verdade da falsidade, a essência da aparência; a *segunda* caracteriza-se como uma *mentalidade resignada*, pois não busca a estrutura do mundo nem os seus valores, preocupa-se apenas com os fatos e com a quantificação da realidade.

2. A TRANSMUTAÇÃO DA RAZÃO FILOSÓFICA EM RAZÃO CIENTÍFICA

Segundo Marcuse, o surgimento da ciência moderna significou justamente a passagem da mentalidade crítica para uma mentalidade resignada, isto é, a passagem do *pensamento negativo* (filosófico, crítico, dialético) para o *pensamento positivo*³ (não filosófico, acrítico, tecnológico). Tal passagem se deu com a quantificação das ciências dando margem para o mecanicismo e o instrumentalismo de sua operacionalização.

Na Filosofia clássica, cuja Razão era considerada como a faculdade cognitiva para distinguir a aparência e a essência da realidade, a *verdade* era considerada um *valor* e essa era uma condição primordial do *Ser*; a luta pela verdade era uma luta contra a sua destruição. Portanto, “na medida em que a luta pela verdade salva a realidade da

³ Paradoxalmente o termo *positivo* aqui tem uma conotação *negativa*, no sentido de *afirmar* e manter a ordem existente. Tal significação ancora-se nos princípios do positivismo cujas características centrais residem na validade do pensamento somente por meio da experiência; manutenção da ordem para permitir o progresso e refutação de tudo o que não pode ser experimentado. Daí o repúdio ao pensamento filosófico, crítico e dialético. Na sua obra *A Ideologia da Sociedade Industrial*, o próprio Marcuse explica o uso desses termos. Diz ele: “tentarei justificar o uso aparentemente arbitrário, derogatório que dou aos termos *positivo* e *positivismo*” (Marcuse, 1979, p. 164). A esse respeito ver principalmente as páginas 164 à 166. Também ver na sua obra *Razão e Revolução*, o capítulo II: “Os fundamentos do Positivismo e o Advento da Sociologia”.

destruição, a verdade compromete e empenha a existência humana. É o projeto essencialmente humano” (Marcuse, 1979, p. 126-127). Aqui importa, acima de tudo, a ação do homem em concordância com a verdade. Faz-se premente ele ver e conhecer o que a realidade realmente é. Marcuse comenta que, nesse caso, “*Epistemologia é, em si, ética, e ética é epistemologia*” (Marcuse, *idem*, p. 127. Os grifos são nossos). Portanto, aparência e realidade, inverdade e verdade, não-liberdade e liberdade “são condições ontológicas” (Marcuse, *idem*).

As coisas existem na sua perfeição e deformação, na sua essência e aparência. E para superar os limites das coisas e dos homens se faz necessário o processo do pensamento cuja dimensão reflexiva é a dialeticidade da *Razão filosófica*⁴. Diz Marcuse: “A Filosofia se origina na dialética: seu universo de locução reage aos fatos de uma realidade antagonica” (Marcuse, *idem*, p. 127). Portanto, por refletir as contradições da realidade, analisar a situação humana e submeter a experiência ao seu julgamento crítico, a Razão filosófica é bidimensional.

A Filosofia de Platão é uma das grandes expressões dessa dialeticidade. Marcuse comenta que “a experiência do mundo dividido encontra sua lógica na dialética platônica” (Marcuse, *idem*, p. 132). A manifestação do seu pensamento inicia-se, sobretudo, quando ele reflete a morte de Sócrates: um mundo que mata um homem como Sócrates não pode ser um mundo verdadeiro. Percebe-se aqui que o pensamento filosófico, desde os seus primórdios, é uma atitude crítica, uma *atitude de negação* diante do mundo. A Filosofia nunca foi uma aceitação pura da realidade, e sim ela tenta negar os fatos em função do ser autêntico. Essa é uma das distinções fundamentais para Platão: a distinção entre o ser e o não-ser; entre a essência e a aparência. Esse é o sentido central do *Mito da Caverna*: a distinção entre a *aparência*, que é um mundo das sombras; e o mundo da *realidade autêntica*, que é o mundo das idéias. Para Platão, “o caráter subversivo da verdade impõe ao pensamento uma qualidade *imperativa*... O predicativo *é*, implica um *deve*” (Marcuse, *idem*, p. 133).

Apesar de Platão ser considerado um idealista por transportar as idéias e os valores humanos para um mundo próprio, fora da realidade

⁴ Marcuse diz que o “estilo de pensamento contraditório e bidimensional é a forma íntima não apenas da lógica dialética, mas também de toda Filosofia que se preocupa com a realidade” (Marcuse, 1979, p. 133).

concreta, não obstante, isso não invalida o caráter crítico e dialético⁵ da sua Filosofia, pois, independente da explicação que esse fato possa ter para ele, a sua teoria sempre manifestará uma atitude crítica por causa da sua pluridimensionalidade, da sua busca pela essência e pela verdade das coisas.

A Filosofia ocidental nasceu com esse poder de questionamento do mundo, de negação e de distinção entre existência e verdade. É esse espírito crítico da cultura ocidental que Marcuse chama de *lógica do protesto*. Aqui não havia separação entre Ciência e Filosofia. No entanto, as realizações da civilização industrial conduziram à vitória do pensamento científico sobre o pensamento filosófico. Para a teoria científica não interessa os valores, a idéia de bondade, tampouco conhecer a estrutura da realidade; para ela só interessa os fatos e o que é quantificável. É nesse sentido que a “quantificação da natureza”, predominante na Razão científica, “separou o verdadeiro do bem, a ciência da ética” (Marcuse, idem, p.144). Marcuse comenta que com essa separação entre Filosofia e Ciência o elo ontológico “entre Logos e Eros⁶ é rompida, e a racionalidade científica emerge como essencialmente neutra” (Marcuse, idem, p. 145).

Essa “separação entre Ciência e Filosofia é, em si, um acontecimento histórico. A Física aristotélica, por exemplo, era uma parte da Filosofia e, como tal, preparatória para a *primeira ciência – Ontologia*” (Marcuse, idem, p. 176). Portanto, o conceito aristotélico de matéria é diferente do conceito de Galileu e pós-Galileu pois ambas têm etapas diferentes tanto no método como nos seus princípios. Atualmente predomina o formalismo nas ciências experimentais, quer dizer, não importa o conteúdo da realidade e sim somente a ordem lógica dos fatos.

⁵ Observe: a dialética se caracteriza principalmente por admitir o movimento e a transformação do Ser do homem e das coisas. Marcuse afirma que a dialética “define o movimento das coisas daquilo que elas não são para aquilo que elas são” (Marcuse, idem, p. 140). Em *Razão e Revolução* ele diz que “o método da dialética é uma totalidade dentro da qual a negação e a destruição do existente aparecem em cada conceito; aquele método fornece, pois, o arcabouço conceitual completo para a compreensão, segundo os interesses da liberdade, da totalidade da ordem vigente” (Marcuse, 1978, p. 363). Em outra passagem Marcuse comenta que “a dialética constitui a oposição rigorosa a qualquer forma de positivismo” (Marcuse, idem, p. 37-38).

⁶ Observe: na tradição filosófica a descoberta da verdadeira realidade é obra do Logos (Razão) – que é a dimensão teórica e, portanto, científica do homem – em união com o Eros (Amor) – que é a dimensão afetiva, amorosa e voluntária do homem.

No entanto, é justamente com Aristóteles, através da sua lógica formal, que se inicia o processo de separação entre Filosofia e Ciência. Diz Marcuse: “a lógica formal é, assim, o primeiro passo na longa viagem para o pensamento científico – apenas o primeiro passo, porque ainda é necessário um grau muito mais elevado de abstração e matematização para ajustar o modo de pensar à racionalidade tecnológica” (Marcuse, *idem*, p. 137)). Portanto, o formalismo predominante nas ciências hoje foi posto quando da própria descoberta da lógica formal por Aristóteles. Foi aí que o pensamento, aos poucos, se tornou indiferente à verdade. Nesse sentido, Platão é muito mais crítico e dialético do que Aristóteles, já que o *Mito da Caverna* consistia em ultrapassar as aparências das coisas e em levá-las à sua existência verdadeira. Ao passo que para Aristóteles a base ontológica da verdade e falsidade consiste não no conteúdo da realidade (essência e aparência), mas nas “formas puras” das predicções. Desse modo, a Filosofia aristotélica “se torna a lógica formal dos julgamentos” (Marcuse, *idem*, p. 131).

A *lógica formal* ignora o conteúdo do pensamento. Ela separa o conhecimento do seu conteúdo, buscando somente as leis formais do pensamento neutralizando, assim, o conteúdo dos seus objetos, quer sejam mentais ou físicos. Aqui a noção do conflito entre essência e aparência é dispensável e as contradições são consideradas como culpa do pensamento incorreto. Também não importa os valores humanos, somente o que é quantificável e controlável.⁷

A descoberta da lógica formal como ciência no tempo de Aristóteles, é um evento histórico de conseqüências tremendas, porque é ela que vai dar origem a um tipo de pensamento que só emergiu na Idade Moderna, mas cujas raízes já vêm desde há muito tempo. Foi a lógica formal que começou a afastar a Filosofia da sua intenção original ao ocultar a diferença que existe entre aparência e essência, real e fatural, que são os conceitos fundamentais da racionalidade grega.

Os conceitos da ciência vão aos poucos se transformando em conceitos não críticos, de pura previsão do que vai acontecer, isto é, de domínio ou controle da realidade. Caracteriza-se, nesse ponto, a neutralização da ciência: tirá-la de uma perspectiva de realização existencial do homem e pô-la numa perspectiva puramente de controle

⁷ Sobre um maior detalhamento acerca da lógica formal no pensamento de Marcuse ver *A Ideologia da Sociedade Industrial*, principalmente as páginas 136 a 138.

do homem sobre a natureza. Marcuse comenta que aqui a verdade essencial e a verdade aparente “não mais interferem uma na outra, e sua relação dialética concreta se torna uma relação abstrata epistemológica ou ontológica [...] O sujeito do pensamento se torna a forma pura e universal de subjetividade, da qual são removidos todos os particulares” (Marcuse, *idem*, p. 135-136). Para esse sujeito formal, portanto, não é mais uma preocupação primordial a relação entre verdade e falsidade, mudança e não-mudança, aparência e essência. Essas questões são consideradas como sendo apenas da “Filosofia pura”, campo considerado exterior às ciências experimentais. Para estas, os valores filosóficos não guiam a organização da sociedade, nem a transformação da natureza.

3. DO *A PRIORI* TECNOLÓGICO AO *A PRIORI* POLÍTICO

O desvio humano da ciência e da técnica decorre justamente do triunfo da Razão científica, tecnológica. Quer dizer, a Razão filosófica “é refutada *a priori* pela Razão científica” (Marcuse, 1979, p. 145), pois os valores do Bem e do Belo, da Paz e da Justiça – em termos da racionalidade científica – não podem ter validade universal. A teoria científica não busca a estrutura do mundo; não lhe interessa saber como o mundo é, e sim só lhe interessa saber como funcionam as coisas para que o homem possa dominá-las. Aliás, uma das teses centrais do positivismo – que é o viés teórico da racionalidade científica – é a concepção de que a estrutura do mundo é incognoscível. Portanto, para ele, a pergunta pela estrutura da realidade é sem sentido. Só importa aquilo que é observável, palpável; tudo o que ultrapassa a sensibilidade não tem sentido para a ciência. No entanto, a ciência não é tão neutra quanto se pretende, pois o cientista ao afirmar que não tem o que dizer sobre a estrutura do mundo já está partindo de uma visão de mundo e, portanto, está fazendo um juízo sobre algo. Esta visão é um *a priori*, é um projeto na direção do qual o cientista olha para o seu objeto.

Tal visão é denominada por Marcuse de *a priori tecnológico*, isto é, a visão tecnológica que projeta uma visão instrumental do mundo para o homem dominá-lo. Diz Marcuse: “a ciência da natureza se desenvolve sob o *a priori* tecnológico que projeta a natureza como instrumento potencial, material de controle e organização” (Marcuse, *idem*,

p. 150). Esse projeto de domínio da natureza se intensifica a tal ponto que o homem se choca quando se depara com o outro homem que ele tenta instrumentalizar para também dominá-lo. Desse modo o *a priori tecnológico* torna-se também um “*a priori político*, considerando-se que a transformação da natureza compreende a do homem, e que as *criações de autoria do homem* partem de um conjunto social e reingressam nele” (Marcuse, *idem*, p. 150). Temos aqui não somente o domínio da natureza pelo homem, mas também o domínio do homem pelo homem. Eis a grande tragédia da sociedade tecnológica. Na sua obra *Contra-Revolução e Revolta* Marcuse diz que:

A natureza é uma entidade histórica; o homem encontra a natureza tal como é transformada pela sociedade, sujeita a uma racionalidade específica que se converteu, num grau cada vez maior, em racionalidade tecnológica e instrumentalista, subjugada às exigências do capitalismo. E essa racionalidade acabou influenciando também a própria natureza do homem, agindo contra os seus impulsos primordiais (Marcuse, 1981, p. 63-64).

A ciência experimental, em si mesma, é um saber dominador; ela projeta a forma à qual submete todos os fins concretos da sociedade; seu horizonte é estruturalmente instrumentalista. O processo de quantificação que o cientista faz da natureza faz também do homem. Deste modo as revoluções humanas passam a ser realizadas não na perspectiva pessoal, mas sim, operacional, instrumental. Trata-se da quantificação do homem; é a substituição do “eu pessoal” por unidades quantificáveis, relações quantificáveis. A submissão do homem ao aparato tecnológico faz a tecnologia justificar a escravidão do homem pelo homem, racionalizando-a.

A Razão científica se move por essa lógica de dominação. A tecnologia “também garante a grande racionalização da não-liberdade do homem e demonstra a impossibilidade *técnica* de a criatura ser autônoma, de determinar a própria vida” (Marcuse, 1979, p. 154). A racionalidade tecnológica protege, assim, a própria legitimidade da dominação e torna a sociedade racionalmente totalitária, e o “*Logos da técnica* foi transformado em *Logos de servidão contínua*” (Marcuse, *idem*, 154-155).

Foi essa dominação abrangente que transformou o pensamento negativo (mentalidade crítica) em pensamento positivo (mentalidade resignada). “A teia da dominação tornou-se a teia da própria Razão, e esta sociedade está fatalmente emaranhada nela. E os modos transcendentais de pensar parece transcenderem a própria Razão” (Marcuse, *idem*, p. 162). É assim que “o pensamento filosófico se transforma em pensamento afirmativo” (Marcuse, *idem*, p. 165). A crítica filosófica é considerada como mera especulação, sonhos ou fantasias. Marcuse comenta que o pensamento positivista é tão forte que “os próprios filósofos proclamam a modéstia e a ineficiência da Filosofia” (Marcuse, *idem*, p. 165).

Vale salientar que a crítica de Marcuse à sociedade industrial, não se reduz a uma crítica puramente negativa, como se a técnica não trouxesse benefícios ao homem, porém trata de mostrar as conseqüências de uma sociedade que é baseada predominantemente na ciência experimental. Segundo ele, a característica fundamental da nossa sociedade é a técnica, o que dificulta a possibilidade de se ter uma atitude crítica. No entanto, do mesmo modo que o homem desenvolve seu pensamento e suas ações voltadas para a dominação, também poderá agir em prol da sua libertação, quer dizer, “da reconciliação de Logos e Eros. Essa idéia visualiza a interrupção da produtividade repressiva da Razão, o fim da dominação na satisfação” (Marcuse, *idem*, p. 161). Trata-se da libertação da própria natureza, bem como da natureza do homem. Essa libertação não significa “o retorno a um estágio pré-tecnológico, mas um avanço no uso das realizações da civilização tecnológica para libertar o homem e a natureza do abuso destrutivo da ciência e tecnologia a serviço da exploração” (Marcuse, 1981, p. 64).

É preciso resgatar o potencial subversivo da *Razão filosófica*, quer dizer, o seu poder *negativo*, o que requer a aplicação da união intrínseca entre teoria e prática. Trata-se do resgate daquela dialética, presente no início da Filosofia ocidental, porém inserindo uma nova perspectiva: a dimensão da historicidade do homem, pois agora o conteúdo histórico é concebido no pensamento dialético que passa a atingir a concreção das coisas ao ligar a estrutura do pensamento à da realidade. Segundo Marcuse, com a inserção da história no conceito dialético “a verdade lógica se torna verdade histórica. A tensão ontológica entre

essência e aparência, entre *é* e *deve* se torna tensão histórica e a *negatividade íntima* do mundo-objeto é compreendida como obra do sujeito histórico” (Marcuse, 1979, p. 140). A Razão filosófica agora contradiz a ordem estabelecida dos homens e das coisas, revelando a sua dimensão histórica e o caráter irracional dessa ordem. A racionalidade aqui se refere não mais ao domínio tecnológico, mas à realização da dimensão humana e histórica do homem. É por isso que “a transformação da dialética ontológica em histórica conserva a bidimensionalidade do pensamento filosófico como pensamento crítico e negativo” (Marcuse, idem, p. 140).

Vale ressaltar que a grande novidade do pensamento dialético na modernidade é a sua sistematicidade, realizada por Hegel, cujos pontos centrais é a admissão da *síntese* no processo, ou seja, o salto qualitativo para o novo; e a concepção da dimensão *histórica* do homem. No entanto, como Hegel reduziu toda a realidade à Idéia, é com Marx que a concreção histórica do método dialético ganha autenticidade. Diz Marcuse: “a concepção dialética da mudança foi primeiramente elaborada na filosofia de Hegel [...], no entanto, só foi revelar seu impacto total na teoria marxista” (Marcuse, 1999, p. 183-184). Na concepção teórica de Marx, o pensamento dialético refere-se tanto à crítica quanto à reconstrução teórica e prática da realidade social. Portanto, a dialética refere-se a uma análise histórica da realidade social requerendo a atividade teórica e prática dos homens. Em *Revolução ou Reforma? uma confrontação*, Marcuse comenta que a validade geral do marxismo “é a da História” e que sua base “é a análise dialética do processo social, do qual resulta a necessidade humana – e não *natural* ! – da transformação da sociedade” (Marcuse, 1974, p. 49). Por conseguinte, a lógica dialética compreende o mundo “como um universo *histórico*, no qual os fatos estabelecidos são obra da prática histórica do homem” (Marcuse, 1979, p. 140).

Enfim, a dialética histórica, além de determinar a estrutura do objeto, tal como a dialética clássica, também agora analisa a realidade social levando em conta a sua dimensão histórica, concebendo-a como resultante da atividade e do pensamento do homem, atingindo, assim, a concreção do pensamento e da realidade, cuja direção central consiste na ruptura de uma sociedade que mantém a natureza e a sensibilidade humana mutiladas.

Marcuse comenta que “o potencial subversivo da sensibilidade e a natureza como um campo de libertação constituem temas centrais dos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* de Marx” (Marcuse, 1981, p. 67). Portanto, se a *atividade humana formativa* produz o meio técnico e natural de uma sociedade repressiva e desumanizada, também poderá transformá-la no seu oposto⁸. Para que isso aconteça é preciso que haja uma investigação e denúncia da irracionalidade da sociedade tecnológica, da sua produtividade destruidora e do seu bloqueio ao livre desenvolvimento das potencialidades humanas, voltadas para o seu ser-digno. Marcuse diz que “a investigação das raízes de tais fatos e o exame de suas alternativas históricas são parte do objetivo de uma *teoria crítica da sociedade contemporânea*” (Marcuse, 1979, p. 14. O grifo é nosso).

Conseqüentemente, embora este fato possa parecer ambíguo, a sociedade industrial – mesmo sendo unidimensional, cuja direção é o consumismo – contraditoriamente abre espaço para novas formas de contestação da ordem instituída⁹. Porém, a teoria crítica não pode ser meramente especulativa, ela deve ser focalizada na união da teoria e da prática, do pensamento e da ação no processo histórico.

PARA CONCLUIR

A teoria crítica revela a alienação humana da sociedade industrial, reconhece o mundo como um sistema reificado e acredita que a estrutura dessa sociedade pode ser rompida. Diz Marcuse: “Acentuei repetidamente o caráter histórico das necessidades humanas [...] numa sociedade livre e racional serão diferentes das produzidas numa sociedade irracional e não-livre” (Marcuse, 1979, p. 222). Segundo Marcuse, o agente revolucionário para um novo tipo de sociedade, que compreenda o pensamento crítico e uma nova educação dos sentidos, “gera-se na práxis, surge no desenvolvimento da consciência, no processo de ação” (Marcuse, 1974, p. 25).

⁸ No seu livro *O Fim da Utopia* Marcuse diz que “podemos fazer do mundo um inferno, ou melhor, como vocês sabem caminhamos para isso. Mas podemos fazer também o oposto [...] as novas possibilidades de uma sociedade humana e de seu ambiente não podem mais ser imaginadas como prolongamento das velhas, tampouco serem pensadas num mesmo *continuum* histórico ...” (Marcuse, 1969, 13-14).

⁹ Em *Revolução ou Reforma? uma confrontação*, Marcuse comenta que a revolução não nasce primariamente da pobreza, “mas sim da desumanização global ...” (Marcuse, 1974, p. 27).

A Filosofia tem um importante papel no desenvolvimento dessa consciência uma vez que ela se caracteriza como uma atitude crítica da realidade, sendo mentora da investigação intelectual e da essência dos fatos. É esse, segundo Marcuse, o compromisso histórico da Filosofia. Ela deve “mostrar a realidade como aquilo que realmente é e mostrar aquilo que essa realidade impede de ser” (Marcuse, 1979, p. 187). Portanto, embora a dimensão crítica da Filosofia tenha se perdido em detrimento das ciências positivas, é possível a sua recuperação, pois é o filósofo, quer dizer, aquele que se utiliza do pensamento crítico, reflexivo, quem analisa a situação humana; o filósofo “fala e pensa de uma determinada posição em sua sociedade, e o faz usando o material transmitido e utilizado por essa sociedade. Mas, ao fazê-lo, ele fala e pensa dentro de um universo comum de fatos e possibilidades” (Marcuse, idem, p. 203). Daí a crença na aquisição de um novo projeto filosófico enquanto prática histórica.

A partir das colocações aqui expostas, podemos afirmar que Marcuse acredita na possibilidade de se entender a estrutura essencial do mundo social a caminho da transformação e, portanto, da emancipação humana na atual sociedade. E, embora não tenha dedicado uma obra de forma sistemática a essa posição, ele afirma em um dos seus vários escritos que “a evolução da consciência, do pensamento crítico, constitui uma tarefa decisiva das universidades e das escolas” (Marcuse, 1974. p. 26). Marcuse acredita na possibilidade de uma nova educação dos sentidos, para ele, assim como para Marx, a emancipação dos sentidos significa o surgimento de um novo tipo de homem e conseqüentemente um novo modelo de sociedade.

REFERENCIAS

MARCUSE, Herbert. *Novas Fontes para a Fundamentação do Materialismo Histórico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

_____, _____. *O Fim da Utopia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

_____, _____. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução de Marília Barroso. 2ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____, _____. *A Ideologia da Sociedade Industrial- O Homem Unidimensional*. Tradução de Giasone Rebuá. 5ª edição, Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. *Contra-Revolução e Revolta*. Tradução de Álvaro Cabral. 2ª ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MARCUSE, Herbert e POPPER, Karl. *Revolução ou Reforma? uma confrontação*. Tradução de Anneliese Mosch F. Pinto. Lisboa: Moraes Editores, 1974.

MARCUSE, Herbert e NEUMANN, Franz. *Teorias da mudança social*. IN: Tecnologia, Guerra e Fascismo. Douglas Kellner editor; tradução de Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Artur Mourão. 1ª edição, Lisboa: Edições 70, 1964.

MARX, Karl e ENGELS, F. *A Sagrada Família*. Trad. Fiano Hesse [et. al]. 2ª ed., Lisboa: Martins Fontes, s/d.

Sexualidade e capitalismo em Marcuse

Rodrigo da Silva dos Santos

Universidade Federal do Rio de Janeiro

A sociedade capitalista avançada, com sua racionalidade tecnológica característica, dispõe, na perspectiva de Marcuse, de um poderoso aparato produtivo que engendra novas formas de controle e de exploração de seus habitantes, caracterizando deste modo uma nova forma de totalitarismo, mesmo que isto ocorra em uma sociedade geralmente considerada modelo de sociedade democrática.

Nesta medida, Marcuse afirma que nesta sociedade novos instrumentos de dominação foram desenvolvidos, cujos efeitos nunca foram vistos antes na história, sendo estes extremamente eficazes e eficientes, impondo desta maneira novos modos de pensar e de agir que fazem dos indivíduos meras engrenagens do grande mecanismo criado por seu poderoso aparato produtivo capitalista.

Portanto, os indivíduos integrados neste aparato – Marcuse os chama de homens unidimensionais – conformam-se passivamente com o princípio de realidade defendido pela sociedade avançada. Em contrapartida, qualquer pensamento ou comportamento que signifique oposição ou alternativa a este *status quo*, é duramente reprimido, mas não tanto pela violência física, e sim por formas mais sofisticadas de controle, tal como a assim chamada *dessublimação repressiva*, impedindo, portanto, qualquer tentativa de transformação social qualitativa.

Este tipo de dessublimação, típica da sociedade unidimensional, é, porém, eficientemente controlada pelo aparato produtivo, pois parece

promover mais uma escravidão dos instintos primitivos e a redução da *psique* individual do que uma libertação efetiva do ser humano.

Os efeitos dessa forma de dessublimação podem ser bem observados no que se refere à sexualidade. Marcuse acusa a sociedade unidimensional de tratá-la como uma atração comercial, como uma mercadoria com alto potencial lucrativo para o aparato produtivo vigente, além de ser um símbolo de *status* social.

Deste modo, a sexualidade – que, segundo a teoria freudiana, é a força do princípio de prazer, em constante luta contra o princípio de realidade imposto pela sociedade – parece ser agora gerenciada e manipulada pela liberalização (e não liberação)¹ controlada desta atual sociedade afluyente, fazendo crer que, na verdade, existe uma grande harmonização entre os desejos dos indivíduos e o princípio de realidade imposto pela nova ordem social. Esta conseguiu liberalizar em grande medida a moral sexual, derrubando tabus, naturalizando comportamentos e pensamentos antes vistos como ameaças ao bom funcionamento da coletividade. Assim, a dessublimação repressiva faz o princípio de prazer absorver o princípio de realidade.

Por conseguinte, dado a mudança nos costumes sexuais exposta acima, Marcuse aponta para a mudança da função social da energia libidinal que ocorre na sociedade afluyente:

[...] na medida que a sexualidade é sancionada e até encorajada pela sociedade (não ‘oficialmente’, é claro, mas através dos costumes e modos de comportamento considerados ‘normais’), ela perde a qualidade que, segundo Freud, é a sua qualidade erótica essencial, a saber, o elemento de emancipação no que se refere ao social. Era nessa esfera que habitava a liberdade ilícita, a perigosa autonomia do indivíduo sob o princípio de prazer: sua limitação autoritária por parte da sociedade testemunhava a profundidade do conflito entre indivíduo e sociedade, ou seja, em que extensão a liberdade era reprimida.²

¹ Usa-se aqui liberalização e não liberação, porque liberação pressuporia uma ação libertária por parte de indivíduos conscientes.

² MARCUSE, Herbert. A obsolescência da psicanálise. In. **Cultura e sociedade**. v. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1998. p. 106.

Para Marcuse, portanto, a função emancipadora e contestadora da sexualidade, que servia de referência para compreender as relações entre o indivíduo e a sociedade, agora é difícil de ser observada, pois a integração desta dimensão da vida foi capitalizada, absorvida pelo mundo dos negócios e do entretenimento. Assim, tanta liberalização sexual termina por significar mais repressão do que liberdade individual.

Com esta liberalização, portanto, os tabus sexuais da sociedade são demolidos ao mesmo tempo em que os controles sociais da realidade tecnológica se ampliam; chegando a ponto de dominar todo o tempo da vida dos indivíduos. Pois nesta sociedade, graças a seus avanços tecnológicos, nem todo tempo gasto com os mecanismos desenvolvidos pela indústria é tempo de trabalho – labuta desagradável, porém necessária à subsistência – assim como nem toda energia que a máquina poupa é força de trabalho.

Porém, apesar disso, tempo e energia poupados passam a ser administrados por novas formas de dominação e exploração do aparato produtivo da sociedade unidimensional. Por conseguinte, as máquinas pouparam de certa maneira a energia libidinal, isto é, a energia dos instintos de vida, na medida em que a afastou de formas anteriores de realização.

Assim, Marcuse nos diz que

Esse é o cerne da verdade no contraste entre o viajante moderno e o poeta ou artífice andarilho, entre a linha de montagem e artesanato, entre cidade pequena e cidade grande, entre pão de fabricação comercial e pão feito em casa, entre o barco à vela e o barco a motor de popa, etc. sem dúvida alguma, esse mundo romântico, pré-técnico era permeado de miséria, labuta e imundície, e estas, por sua vez, eram a base de todo prazer e gozo. Não obstante, havia uma ‘paisagem’, um meio de experiência da libido que não mais existe.³

Segundo Marcuse o desaparecimento desta “paisagem” era algo necessário para o progresso histórico da sociedade capitalista, que com sua ideologia exigia a deserotização da atividade e passividade da dimensão humana. Deste modo, o ambiente onde era possível o indi-

³ MARCUSE, Herbert. **Ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967. p. 82-83.

víduo obter prazer e gratificação, investindo sua energia libidinal em uma zona estendida do seu corpo foi progressivamente extinto, isto é, o “universo” de *cathexis*⁴ libidinal foi drasticamente reduzido.

Por conseqüência, Marcuse observa, apoiando-se na terminologia dos últimos trabalhos de Freud, que agora o que temos é uma localização e contração da libido (energia erótica), na redução da experiência e satisfação eróticas (experiência e satisfação do organismo em seu todo), em mera experiência e satisfação sexuais (restringindo a sexualidade a um impulso parcial “especializado”). Para exemplificar mais uma vez este atual estado de coisas Marcuse faz a seguinte comparação:

Por exemplo, compare o fazer amor numa campina e num automóvel, numa alameda fora dos muros da cidade e numa rua de Manhattan. Nos casos antigos, o ambiente compartilha e convida à concentração dos desejos libinais e tende a ser erotizado. A libido transcende as zonas erógenas imediatas – um processo de sublimação não-repressiva. Em contraste, um ambiente mecanizado parece bloquear tal autotranscendência da libido. Impelida no esforço para ampliar o campo de satisfação erótica, a libido se torna menos ‘polimorfa’, menos capaz de eroticismo além da sexualidade localizada, e *esta última* é intensificada.⁵

Desta maneira, a atual sociedade industrial desenvolvida, com sua realidade tecnológica, promove a diminuição da energia erótica em energia sexual, limitando, assim, o alcance de sublimação e, além disso, a própria necessidade desta. Pois a tensão que ora existia na mente do indivíduo entre o que era desejado e o que era reprimido foi reduzida de modo considerável, e o princípio de realidade aparentemente não exige mais uma transformação dolorosa e arrasadora das necessidades instintivas.

É interessante notar aqui a importante mudança na forma de dominação e exploração da sociedade capitalista, com o advento da era tecnológica. Antes, o princípio de realidade da sociedade capitalis-

⁴ O termo *cathexis* é um termo psicanalítico que pode ser traduzido pelo termo investimento, e também pode ser compreendido de modo semelhante ao termo investimento utilizado em economia. Cf. LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, J.-B. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 254-258.

⁵ MARCUSE, Herbert. **Ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967. p. 83.

ta, chamado por Marcuse de *princípio de desempenho* – para destacar o “fato de que, sob o seu domínio, a sociedade é estratificada de acordo com os desempenhos econômicos concorrentes de seus membros”⁶ e cujo fundamento se encontra na alienação do trabalho e na mais-valia – introduzira a *mais-repressão*,⁷ isto é, uma série de controles adicionais muito além dos necessários para a manutenção de uma civilização humana. A divisão hierárquica do trabalho, a perpetuação da família patriarcal monogâmica, ou o controle público da esfera privada dos indivíduos seriam exemplos de atuações institucionais da mais-repressão do sistema capitalista.

Agora, porém, na atual sociedade capitalista unidimensional, o indivíduo é impelido a adaptar-se a uma realidade que não lhe parece mais hostil, pois não parece mais negar suas necessidades mais íntimas. Isto porque o indivíduo é estimulado a satisfazer os seus desejos, até os mais secretos e profundos, mas de um modo que convenha ao aparato produtivo, para que coincidam com as metas promovidas pela sociedade unidimensional.

Assim, graças a esta “dessublimação institucionalizada”⁸ o ser humano é pré-condicionado pelo *status quo* a aceitar espontaneamente o que lhe é oferecido e, por conseqüência, acaba agindo mais a favor desta dessublimação repressiva do que contra.

Nesta sociedade industrial desenvolvida, portanto, a liberdade sexual se torna um importante fator para a dominação social. O corpo humano, não obstante sua função como instrumento de trabalho, também é visto como objeto sexual a ser exibido nas relações de trabalho cotidianas. Esta exposição do corpo é possibilitada segundo Marcuse pela diminuição no local de trabalho da sujeira e do trabalho físico pesado, pela maior disponibilidade de roupas baratas e ao mesmo tempo atraentes, pela valoração por parte da indústria do cultivo da beleza e da higiene corporal, entre outros fatores que permitiram explorar o corpo como mais uma mercadoria a ser vendida e consumida.

As escriturarias e balconistas sensuais, o chefe de seção e o superintendente atraentes e viris são mercadorias altamente comercializáveis, e a posse de amantes apropriadas – antes uma prerrogativa de reis, príncipes e lordes – facilita a carreira até

⁶ MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972. p. 58.

⁷ Idem. *Ibidem*. p. 53.

⁸ MARCUSE, Herbert. *Ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967. p. 84.

mesmo de empregados de cargos menos importantes na comunidade comercial.

O funcionalismo, tornando-se artístico, promove essa tendência. Lojas e escritórios ficam abertos por meio de enormes janelas de vidro, expondo o seu pessoal; do lado de dentro, os balcões altos e as divisões internas estão caindo. A corrosão da indevassabilidade em maciços edifícios de apartamentos e residências suburbanas rompe a barreira que antes separava a existência individual da existência pública e expõe mais facilmente as qualidades atraentes de outras esposas e outros maridos.⁹

Destarte, o sexo está de tal modo integrado no ambiente de trabalho e nas relações públicas que os desejos sexuais, desde que socialmente controlados, encontram maior possibilidade de serem satisfeitos, dado que o avanço técnico e o aumento do conforto permitem a inclusão sistemática cada vez maior de elementos da libido na produção e no mercado. Contudo, quanto mais esta satisfação sexual é incentivada, mais a realidade social é desertotizada, e mais o prazer administrado provocará submissão aos objetivos da sociedade estabelecida e ao seu aparato produtivo. Para Marcuse

Essa mobilização e administração da libido pode ser a responsável por muito da submissão voluntária, da ausência de terror, da harmonia pré-estabelecida entre necessidades individuais e desejos, propósitos e aspirações socialmente necessários. A conquista tecnológica e política dos fatores transcendentais da existência humana, tão característica da civilização industrial desenvolvida, afirma-se aqui na esfera instintiva: satisfação de um modo que gera submissão e enfraquece a racionalidade do protesto.¹⁰

A sociedade unidimensional, portanto, permitindo e incentivando a satisfação dos desejos individuais imediatos em escala cada vez maior, reduz o princípio de prazer, por este conter certas exigências que são incompatíveis com a liberalização repressiva da sociedade estabelecida. Estas exigências do princípio de prazer estão associadas ao ainda importante papel histórico da sublimação na formação de um indivíduo verdadeiramente livre (consciente e autônomo).

⁹ Idem. Ibidem. Ibidem.

¹⁰ Idem. Ibidem. p. 85.

A Problemática Incorporação do Realismo na Pragmática-Formal de Jürgen Habermas

Clístenes Chaves de França
Universidade Federal do Ceará

Para que possamos apreender com maior clareza a importância e dificuldades referentes à transformação teórica desenvolvida por Jürgen Habermas em sua pragmática-formal em seu intento de nesta incorporar o realismo, faz-se necessário que reavaliemos em linhas gerais a distinção entre uma teoria da verdade e uma teoria da justificação. Demonstrando que ambas teorias desempenham papéis completamente distintos no empreendimento humano do conhecimento iremos proceder a uma explanação da diferença entre o texto *Wahrheitstheorien* de 1972, no qual Habermas desenvolve uma teoria da verdade antirealista com fortes conotações justificacionistas, e o texto *Wahrheit und Rechtfertigung* de 1999, no qual Habermas pretende corrigir o seu conceito consensual da verdade defendido em 1972. O que procuraremos indicar é que Habermas substitui sua outrora defendida teoria da verdade por uma teoria da justificação, deixando de oferecer-nos uma teoria da verdade genuína. Ora, na medida em que uma teoria da verdade e uma teoria da justificação são empreendimentos teóricos totalmente distintos e tendo em vista que Habermas desenvolveu toda a sua teoria do agir comunicativo em torno de uma concepção antirealista epistêmica da verdade nos deparamos com a questão da possível incompatibilidade da reformulação operada por Habermas com o restante de sua teoria. Os impactos de tal reformulação na sistemática do pensamento habermasiano não podem ser negligenciados. Ela não

é, de forma alguma, uma mudança periférica e de menor importância, antes se apresenta como central, na medida em que no âmbito do discurso o que os argumentantes procuram fazer – segundo a teoria do agir comunicativo que Habermas sustentara até a reformulação acima referida – é defender uma pretensão de validade para seus enunciados assertivos que visa ser válida para além de qualquer situação fática de discurso. O alcance de um acordo racional em torno da pretensão de validade indicava sua verdade. Com a reformulação, o acordo indicará apenas a sua aceitabilidade racional, esta não mais se confundindo com a própria verdade. A tentativa habermasiana de atribuição de um espaço mais adequado para o realismo no interior de sua pragmática-formal, através da substituição de seu conceito epistêmico da verdade por uma apreensão realista desta última, sem contudo conseguir inserir tal conceito realista como o resultado mesmo das práticas argumentativas dos sujeitos capazes de ação e fala no âmbito do discurso – com sua conseqüente mudança de uma teoria da verdade para uma teoria da justificação –, pode não ter sido operada de forma correta e isso pelo simples fato de que a arquitetônica teórica da pragmática-formal talvez não possa oferecer este espaço se quiser permanecer coerente em seu todo.

O objetivo primordial do texto que se segue é o de estabelecer o ambiente teórico dessas dificuldades acima expressas e não o de tentar oferecer neste momento soluções para os problemas identificados, soluções estas que só podem ser propostas após as dificuldades terem sido efetivamente reconhecidas como tais.

TEORIA DA VERDADE E TEORIA DA JUSTIFICAÇÃO

A primeira grande dificuldade quando do tratamento acerca do que seja a verdade é que existem inúmeras teorias da verdade que defendem posições completamente distintas e muitas vezes antagônicas sobre o que realmente deveríamos entender sobre a verdade e sobre o quê de fato uma teoria da verdade deveria responder.¹ Contudo, para

¹ “Mesmo o mais breve exame dos escritos sobre a verdade (. . .) revela que há pouca conformidade sobre o que seja o problema filosófico da verdade. Claro, isso não é raro na filosofia. Mas, na maior parte das discussões filosóficas, os filósofos estão conscientes das diferentes opiniões sobre o que exatamente seja o problema, e são, por isso, cuidadosos em evitar a

uma adequada apresentação da problemática envolvida na incorporação do realismo no interior da pragmática-formal², aceitamos a recomendação de KIRKHAM (2003) de conceber uma teoria da verdade como oferecendo as condições individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para a verdade. Nesse sentido, uma teoria da verdade seria uma teoria metafísica que buscaria fixar uma definição do que seja a verdade. Uma teoria metafísica da verdade, contudo, não procuraria oferecer mecanismos que nos auxiliassem a determinar quando nos encontramos de posse de um conhecimento verdadeiro. Assim, aquela não visaria primeiramente fornecer critérios humanamente manejáveis para o estabelecimento da verdade de nossas asserções sobre o mundo. Uma teoria definicional da verdade corre sempre o risco de oferecer uma definição que não disponibilize critérios práticos para a verificação se uma dada proposição, sentença, asserção etc. é ou não verdadeira.³ Diferentemente desta última, uma teoria da justificação busca indicar as evidências e garantias que algo deve possuir para ser considerado como *provavelmente* verdadeiro. Torna-se necessário indicar, contudo, os aspectos comuns a todos os tipos de evidência de forma a se construir uma teoria geral da justificação e não métodos específicos de verificação da provável verdade de algo nessa ou naquela circunstância. Fica claro, aqui, que os procedimentos justificacionais não nos oferecem critérios de garantias definitivos sobre a verdade de algo, visto que a justificação é sempre um procedimento revisável em

falácia de criticar uma teoria por ela não alcançar o que ela não pretendia alcançar a princípio. Surpreendentemente, contudo, poucos dos que escrevem sobre a *verdade* mostram ter qualquer consciência de que os filósofos com quem discordam podem ter tido uma diferente concepção do problema filosófico da verdade. Mesmo quando um determinado escritor mostra uma tal consciência, na maioria das vezes falha em deixar claro qual é a sua própria concepção do problema.” (KIRKHAM, 2003, p.13) RESCHER (1977), por exemplo, afirma que existem duas vias para uma teoria da verdade assumir: a definicional que procuraria dizer no que a verdade consiste e a criteriológica que procuraria fornecer critérios para o estabelecimento de proposições verdadeiras. KIRKHAM (2003) e KÜNNE (2003) criticam Rescher por ele ter confundido os papéis que uma teoria da verdade e uma teoria da justificação deveriam desempenhar. As citações de obras estrangeiras contidas na bibliografia que aparecem em português foram traduzidas pelo autor.

² Explicitarei logo a seguir o porquê dessa afirmação.

³ A esse respeito cf. (RESCHER, 1977, p. 338).

face de novos conhecimentos,⁴ mas nos disponibilizam critérios humanamente manejáveis que estão muito provavelmente ligados com a verdade definida por uma teoria da verdade.⁵ De fato, existe uma relação intrínseca entre uma teoria da verdade e uma teoria da justificação, posto que enquanto aquela nos diz quais são as condições necessárias e suficientes que uma crença, proposição, sentença etc., deve satisfazer para ser verdadeira, esta nos indica as evidências para a aceitação de que tais condições foram ou não satisfeitas por nossas crenças, sentenças etc. Tais evidências não são, contudo, necessariamente aquelas condições, mas algo que se relacione com elas, mesmo que de forma imperfeita, que seja de fácil identificação e acesso por meio de procedimentos que nos são disponíveis.⁶

Segundo Kirkham, essa divisão de papéis é de fundamental importância se almejamos evitar cair numa postura antirealista no que diz respeito à verdade. Para ele, dentre os inúmeros motivos que levam autores à identificação entre verdade e justificação estão: a) a tese de que a verdade é interna a um esquema conceitual e b) a tentativa

⁴ “O objetivo dos filósofos que seguem o projeto da justificação é descobrir que tipo de evidência ou garantia pode ser usada para determinar se uma dada proposição é ou não *provavelmente* verdadeira. Assim, uma teoria que realiza esse projeto é uma que nos conta que tipo de evidência e raciocínio nos dará direito a acreditar na verdade de uma dada proposição (com pelo menos algum grau de confiança, se não com absoluta certeza) (. . .) filósofos que seguem o projeto da justificação *geralmente* tentam encontrar que características todos os tipos de evidência têm em comum, e eles usam essa característica para construir uma teoria geral da justificação que valha para todas as proposições.” (KIRKHAM, 2003, p.44-45) Cf. ainda (RORTY, 2005, p.111 e ss) sobre a distinção entre verdade e justificação numa posição radical de rejeição da relevância do conceito de verdade para as práticas justificacionais.

⁵ “É o projeto da justificação que tenta fornecer um critério prático de verdade. Ele tenta identificar alguma característica que, embora possa não estar entre as condições necessárias e suficientes para a verdade, se correlacione bem (embora talvez de modo imperfeito) com a verdade e cuja posse ou não por parte de uma dada proposição possa ser determinada com *relativa* facilidade.” (KIRKHAM, 2003, p.46) A diferença entre os critérios fornecidos por uma teoria da verdade e uma teoria da justificação é que a primeira apresenta critérios de garantia que tornam logicamente impossível que aquilo que os satisfaçam não seja verdadeiro, enquanto que a última oferece critérios de autorização, isto é, critérios que nos dão uma justificativa racional para a aceitação de algo como provavelmente verdadeiro. Cf. (RESCHER, 1977, p.340-341)

⁶ “Uma teoria da justificação identifica alguma característica que possa ser possuída por crenças (ou proposições etc.), mas que seja mais fácil de apreender que a satisfação das condições de verdade, e que esteja correlacionada com a verdade, embora talvez de forma imperfeita.” (KIRKHAM, 2003, p.70)

de oferecer uma resposta antirealista ao projeto metafísico da verdade através da afirmação de que a resposta adequada ao projeto da justificação⁷ também valeria para o projeto metafísico de uma teoria da verdade.⁸ Para Kirkham, a solução para se manter um conceito realista da verdade é o de definirmos a justificação em relação à verdade, ou seja, tornar a justificação, no âmbito teórico, dependente do conceito da verdade, que não se confundiria, por sua vez, com o conceito da justificação. O conceito da verdade seria, portanto, logicamente anterior ao conceito da justificação que dependeria do primeiro para ser definido.⁹ Mesmo uma justificação sob condições ideais só pode ser corretamente apreendida se estas condições ideais remeterem a algum outro valor, ou seja, uma justificação sob condições ideais deveria resultar em algo verdadeiro.¹⁰

Para Kirkham, a manutenção de uma perspectiva realista sobre nosso conhecimento sobre o mundo exige que concebamos a verdade em termos realistas e para isso precisamos evitar confundir a justificação de nossas crenças com a sua verdade mesma. Uma teoria realista da verdade seria aquela que afirma que a verdade de uma crença, sentença, proposição, enunciação, etc. depende da ocorrência de um estado de coisas independente da mente e que este estado de coisas seja aquele em que se crê (que a proposição expressa etc.). Uma teoria realista da verdade depende de uma avaliação de que entidades compõem

⁷ Isto é o empreendimento filosófico que busca elaborar uma teoria da justificação.

⁸ Cf. (KIRKHAM, 2003, p.78-79).

⁹ “. . .ofereço o seguinte argumento contra a alegação de que a verdade pode ser analisada em termos de justificação. É parte do significado de “justificado”, “verificado” e “garantido” que nada é justificado, verificado ou garantido *simpliciter*. Esses participios requerem como complemento uma expressão iniciada pela conjunção “como” (. . .) *como o quê* são justificadas ou garantidas afirmações e crenças? ‘Como verdadeiras’ é a resposta *véritable* (. . .) O que imediatamente se segue disso é que equiparar ‘verdadeiro’ com ‘justificado’ ou analisar verdade, mesmo de forma parcial, em termos de justificação é, no melhor dos casos, uma análise inutilmente circular e, no pior, uma análise ininteligível que transforma ‘a é verdadeira’ no seguinte absurdo de tamanho infinito: ‘a é justificada como justificada, como justificada, como. . .’ (KIRKHAM, 2003, p.80-81)

¹⁰ A impossibilidade de se reduzir o conceito da verdade ao conceito da justificação – como pretendem, entretanto, as teorias antirealistas acerca da verdade – fica evidente ainda pelo fato de que a lógica do conceito da verdade diferencia-se sobremaneira da lógica do conceito da justificação: de premissas verdadeiras deduz-se necessariamente conclusões verdadeiras através do uso de regras de inferências corretas, o mesmo não podemos afirmar de premissas justificadas; uma proposição verdadeira não pode perder esta característica ao passo que algo justificado hoje pode deixar de sê-lo no futuro devido a alterações em nossos critérios de justificação acarretadas por um melhor conhecimento nosso sobre o mundo.

a realidade¹¹ e da afirmação de que essas entidades são não-mentais. Uma teoria realista da verdade é a combinação de um *quase realismo* acerca da verdade e de um *realismo ontológico*. Teorias quase realistas defendem que a verdade de uma proposição depende da ocorrência de um estado de coisas; o realismo ontológico afirma que estados de coisas existentes são entidades extramentais. Uma teoria antirealista¹² acerca da verdade, portanto, será toda e qualquer teoria da verdade que rejeite ou o quase realismo ou o realismo ontológico.

É evidente, dessa forma, que a elaboração de uma teoria da verdade implica a tomada de posição sobre a questão do realismo/antirealismo. No que diz respeito à pragmática formal de Jürgen Habermas, veremos que sua teoria da verdade formulada em 1972 continha fortes conotações antirealistas, na medida em que negava o quase realismo acerca da verdade.

A VERDADE COMO CONSENSO RACIONAL (1972)

Habermas afirma que todo jogo de linguagem que se desenrola sem perturbação é marcado pelo reconhecimento intersubjetivo de quatro pretensões de validade: a pretensão de inteligibilidade da enunciação, de verdade do enunciado, de correção normativa do ato de enunciar e de veracidade de intensão daquele que enuncia. A comunicação bem-sucedida entre sujeitos capazes de ação e fala é caracterizada por essa intercompreensão mútua ancorada nessa base de validade. Toda perturbação em uma dessas pretensões implica a necessidade de sua tematização por meio de procedimentos que são

¹¹ Que, por sua vez, não é tarefa de uma teoria da verdade, mas sim de uma ontologia.

¹² “Deve-se lembrar que o Realismo é uma combinação de um quase realismo a respeito da verdade e um realismo ontológico a respeito da natureza da realidade. Assim, uma teoria Não-Realista da verdade é uma teoria que rejeita *ou* o quase realismo ou o realismo ontológico.” (KIRKHAM, 2003, p.267) “. . . toda teoria Não-Realista tem em comum a concepção de que a realidade extramental ou ‘os fatos (extramentais)’ (se existem) nada têm a ver com verdade ou falsidade. Quer dizer, *não é*, repito, *não é* uma condição necessária ou suficiente para a verdade, digamos, da crença de que a neve é branca que a neve realmente seja branca em um mundo extramental.” (KIRKHAM, 2003, p.117) É claro que a união de uma teoria antirealista da verdade com uma ontologia antirealista não causará essas conseqüências esdrúxulas. O problema, entretanto, nesse caso, transpor-se-ia para a plausibilidade de uma ontologia antirealista, cuja fundamentação, contudo, não é tarefa de uma teoria da verdade, que se limita a dizer no que a verdade consiste.

específicos a cada uma delas. A tematização visa restabelecer a ordem comunicativa de forma a propiciar novamente um ambiente no qual os indivíduos sejam capazes de se compreender mutuamente e agir em conjunto.¹³

De forma a intensificar o aspecto consensual-discursivo de sua abordagem da verdade Habermas a vincula à ideia de satisfação da pretensão de validade dos atos de fala constataativos. Uma pretensão é algo que um argumentante tem que levantar e fazer valer no interior de uma comunidade de comunicação. Para isso ele deve ser capaz de oferecer pelo menos um argumento em favor da mesma. Contudo, sua pretensão levantada pode ser aceita ou rejeitada pelos outros sujeitos concernidos. Uma pretensão só é válida se ela for reconhecida como tal por estes últimos. Uma pretensão é dita legítima, justificada, se os motivos que levam ao acordo em torno de sua validade advêm da própria pretensão, isto é, lhe são inerentes.

Habermas afirma que a unidade básica do discurso é a enunciação. Esta, por sua vez, possui um caráter duplo, na medida em que pode ser analisada tanto em seu aspecto ilocucionário quanto em seu aspecto proposicional. O núcleo racional da força ilocucionária de uma enunciação refere-se à possibilidade de se retirar dela determinadas conclusões práticas. De uma afirmação, por exemplo, de que o falante se compromete a resgatar a pretensão de verdade nela implícita por meio da indicação de que o estado de coisas afirmado efetivamente existe. A racionalidade no reconhecimento de pretensões de validade funda-se exatamente na possibilidade que estas oferecem de serem verificadas sempre que se considere necessário.¹⁴

Para Habermas, no âmbito da ação comunicativa, (no qual os sujeitos capazes de ação e fala compreendem-se mutuamente e coordenam de forma bem sucedida suas ações) as pretensões de validade são tidas como válidas. Contudo, a partir do momento que as expectativas de ação contidas em pretensões de validade deixam de ser bem sucedidas, estas passam a exigir sua tematização, no âmbito do discurso. Ou seja, quando as expectativas de uma pretensão de validade aceita são frustradas, esta perde a capacidade de coordenar ações, o que exige que sua validade ingenuamente aceita na esfera da ação seja tematiza-

¹³ Cf. (HABERMAS, 1986b, p.354-355)

¹⁴ Cf. (HABERMAS, 1986b, p.433)

da argumentativamente na esfera do discurso. Isto é feito levando-se em conta apenas argumentos, que podem servir para a justificação ou refutação da pretensão problematizada. Na medida em que apenas argumentos devem ser utilizados para esta tarefa, faz-se necessário o afastamento da esfera da ação. Procura-se então se chegar a um acordo motivado racionalmente. A única coerção admissível é aquela advinda do melhor argumento. Na discussão de pretensões de validade opera-se uma virtualização do real para que se possa questionar aquilo que se sabe sobre ele de forma a se reconstruir um acordo racionalmente motivado.¹⁵

Habermas oferece a seguinte definição do que é a verdade: “Denominamos verdade a pretensão de validade que vinculamos com atos-de-fala constatativos. Um enunciado é verdadeiro se a pretensão de validade dos atos-de-fala com os quais nós afirmamos o enunciado, através do uso de sentenças, é justificada.” (HABERMAS, 1986a, p.135)

Assim, ele consegue deslocar a questão da verdade da relação enunciado/mundo para a relação enunciado/pretensão de validade.¹⁶ Somente a explicitação do processo por meio do qual uma pretensão de validade obtém sua justificação no discurso racional pode nos oferecer uma compreensão correta do significado da verdade numa teoria consensual.¹⁷ Aqui, a atribuição por parte de um argumentante de um predicado a um objeto é tida como justificada na medida em que todos os outros argumentantes com os quais este indivíduo pudesse vir a manter um discussão também atribuíssem o mesmo predicado ao mesmo objeto, posto estarem convencidos de que existem razões suficientes que legitimam a atribuição e a aceitação desta atribuição. Todos os

¹⁵ “A forma de comunicação livre da pressão da experiência e da coerção da ação permite reconstruir um acordo sobre as pretensões de validade tornadas problemáticas em situações de interação perturbadas. . .” (HABERMAS, 1986a, p.131)

¹⁶ Habermas procura diferenciar fatos de objetos da experiência. Os objetos são entes que efetivamente se encontram no real. Um fato é aquilo que uma asserção verdadeira enuncia sobre os objetos da experiência. O estatuto ontológico de um fato e o estatuto ontológico de um objeto são completamente distintos. Fatos, portanto, não existem no mundo. Os objetos são, por sua vez, a contraparte material das expressões referenciais.

¹⁷ Cf. (HABERMAS, 1986a, p.136)

outros interlocutores devem convencer-se de que o argumentante tem o direito de atribuir o predicado ao objeto em questão.¹⁸

A teoria consensual da verdade não procura estabelecer quais são os mecanismos empregados para se obter enunciações verdadeiras. A fixação da lógica intrínseca ao processo de justificação de pretensões de validade por meio do discurso busca apresentar o sentido mesmo do conceito da verdade. É a lógica do discurso que determina no que consiste a verdade. Isso não quer dizer que qualquer consenso é em si produtor da verdade, mas sim que o consenso alcançado por meio do processo discursivo, o consenso racionalmente motivado e executado sob condições altamente idealizadas¹⁹ é o único capaz de estabelecer a verdade.²⁰

Para Habermas, somente no interior de uma situação idel de fala é que poderíamos ter a garantia de que o consenso foi motivado racionalmente no sentido de que foi a força do melhor argumento que engendrou o consenso. Esta situação é definida por: a) a comunicação dever realizar-se de tal forma que nenhuma coerção externa é permitida. A comunicação, execução e intercâmbio de atos de fala, é desenvolvida livre de pressões da ação e do mundo externo, além de se desenvolver livre de limitações espaço-temporais. A comunidade de argumentantes é coextensiva à humanidade inteira; b) toda e qualquer deformação interna à comunicação é eliminada por meio da igualdade de chances dos argumentantes de executar atos de fala.²¹

¹⁸ “A condição para a verdade de um enunciado é a anuência potencial de todos os outros. Todos os outros deveriam poder se convencer que eu atribuo justificadamente ao objeto o predicado enunciado e deveriam, então, poder concordar comigo. A verdade de uma proposição significa a promessa de se atingir um consenso racional sobre o dito.” (HABERMAS, 1986a, p.137)

¹⁹ Veremos a seguir que condições são essas.

²⁰ “. . . a concordância à qual chegamos no discurso é unicamente um *consenso fundamentado*.” (HABERMAS, 1986a, p. 160, grifos no original)

²¹ A situação ideal de fala estrutura-se da seguinte forma: cada interlocutor pode a qualquer momento abrir o processo discursivo por meio da contestação de uma pretensão de validade admitida e sustentar a discussão até que seja convencido por meio de argumentos de que deve aceitar uma dada pretensão de validade como legítima; todos os interlocutores têm igual chance de oferecer explicações, recomendações, esclarecimentos e justificações se colocando a favor ou contra as pretensões de validade problematizadas através de discurso e contra-discurso; nada, nenhuma pré-concepção deve permanecer imune à tematização crítica de sua validade no discurso: em princípio toda e qualquer idéia é passível de crítica; os interlocutores engajados no discurso devem apresentar-se de maneira transparente de forma a expressarem suas reais idéias, sentimentos e expectativas; os interlocutores devem, por fim, ser capazes de executar atos-de-fala normativos, de forma a garantir a igualdade no comprometimento de cada um na solução das controvérsias surgidas.

O consenso resultante de tal estrutura comunicativa vale como critério de solução de uma pretensão de validade tematizada. Um processo comunicativo que se desenvolve sob tais restrições ideais só pode vir a encerrar-se por meio do poder consensual do melhor argumento, que, por sua vez, só pode ser engendrado no interior dessa estrutura comunicativa ideal. Para Habermas, esta situação não é nem um fenômeno empírico nem uma simples construção abstrata, mas sim uma pressuposição inevitável que nós fazemos sempre que nos engajamos em argumentações efetivas.²²

Diante das considerações precedentes, torna-se evidente que a teoria consensual da verdade de Habermas formulada no seu artigo de 1972 *Wahrheitstheorien* é efetivamente uma teoria antirealista da verdade, posto oferecer uma definição e o sentido mesmo da verdade como uma relação estabelecida não entre enunciado e mundo, mas sim entre enunciado e pretensão de validade, ambos pólos circunscritos à esfera da linguagem. Neste sentido, a teoria consensual da verdade é uma teoria antirealista por negar o quase realismo no que diz respeito à verdade, posto afirmar que a verdade independe da ocorrência *no mundo*²³ de um estado de coisa. A verdade depende apenas da legitimação de pretensões de verdade. Por sua vez, o consenso racional estipulado por Habermas como critério da verdade é um *critério de garantia* (que só pode ser fornecido, portanto, por uma teoria definicional da verdade, como afirma Rescher). A situação ideal de fala, única maneira de se chegar a este consenso, não é atingível faticamente, ou pelo menos jamais poderíamos dispor de evidências suficientes para garantirmos que de fato ela foi satisfeita por um processo argumentativo real. Ora, são apenas as teorias da justificação que precisam indicar elementos que se relacionem provavelmente com a verdade e que sejam manejáveis nos limites de nossas capacidades linguístico cognitivas humanas, servindo assim de *critério autorizativo* para a verdade de uma asserção sobre o mundo. Uma genuína teoria da verdade não é obrigada a atender tal exigência. A essência da verdade para Habermas é argumentativa, pois resulta de processos justificacionistas, isto é, para Habermas, a essência da verdade é justificação, sendo esta entendida de maneira

²² Cf. (HABERMAS, 1986a, p.180)

²³ Lembremos mais uma vez que Habermas considera estados de coisas como elementos linguísticos e não como entes no mundo.

sui generis, posto que a justificação atingida numa situação ideal de fala produziria um consenso definitivo e, portanto, uma justificação definitiva, jamais revisável. Como já sabemos é somente uma teoria da verdade que busca fornecer a essência mesma da verdade, o que foi o objetivo de Habermas em seu artigo de 1972.

A REFORMULAÇÃO DE HABERMAS DE SUA CONCEPÇÃO DE VERDADE NO LIVRO *WAHRHEIT UND RECHTFERTIGUNG* DE 1999.

Habermas considera que uma das principais aporias de sua concepção consensual da verdade é que ela não era capaz de apreender corretamente a relação entre linguagem e mundo, na medida em que concebia o conceito da verdade como circunscrito totalmente à esfera do discurso. Habermas procura, então, agora, oferecer uma concepção da verdade que seja capaz de apreender as intuições realistas presentes nas práticas comunicativas de sujeitos capazes de ação e fala.²⁴ Habermas não reedita, contudo, uma perspectiva representacionista da linguagem, pois ele afirma que o representacionismo tem uma imagem errada do conhecimento humano quando admite que este é uma mera representação do real através da linguagem.

O mundo objetivo surge como realidade independente no interior de processos comunicativos efetivos nos quais os sujeitos pertencentes a uma comunidade linguística procuram se compreender mutuamente de forma a possibilitarem uma coordenação de suas ações. Ora, é justamente o fato de que nem sempre encontramos a cooperação necessária do real, isto é, o fato de que nossas crenças sobre ele podem se mostrar falsas, inviabilizando nossas ações no mundo, que nos mostra a independência do mundo objetivo em relação ao nosso conhecimento. O mundo da vida, contudo, que se encontra estruturado linguisticamente, é o único mecanismo que temos para podermos nos referir ao mundo objetivo. Qualquer tentativa de obter um acesso direto ao mundo objetivo, de forma a tentar produzir uma correspondência direta entre nossas crenças e a realidade, blindando nosso conheci-

²⁴ “‘Verdade’ é um conceito que transcende a justificação e que também não pode ser apreendido pelo conceito de assertibilidade idealmente justificada. Ele remete, antes, às condições de verdade que, seguramente, precisam ser satisfeitas pela realidade mesma.” (HABERMAS, 1999, p.284-285)

mento do erro, está fadado ao fracasso. Esta é uma tarefa inexecutável, posto ir de encontro à natureza mesmo do processo a partir do qual tomamos conhecimento do mundo e falamos sobre ele.

De fato, o que temos aqui é a necessidade de compatibilização entre o primado epistêmico do mundo da vida com o primado ontológico do mundo objetivo. A teoria consensual da verdade, por ser eminentemente um conceito epistêmico da verdade, restringiu esta à esfera cognitiva não dando a ênfase necessária à esfera ontológica que também precisa ser contemplada se queremos oferecer um conceito adequado da verdade. Habermas considera necessário, então, que esses aspectos realistas sejam incorporados no conceito mesmo da verdade. A impossibilidade, contudo, de se fugir das vinculações linguísticas do nosso conhecimento exige que afirmemos que nossos processos justificacionistas para as crenças que precisam ser revisadas devido ao malogro que tiveram no seu contato com o mundo objetivo não podem oferecer uma justificação definitiva, isto é, estão sempre passíveis de revisão futura. Mas a verdade mesmo, diz-nos nossas intuições sobre ela, é uma propriedade que não pode ser perdida. Algo efetivamente verdadeiro é atemporal.²⁵ Habermas reconhece, contudo, que nossas práticas argumentativas são sempre processos datados, mesmo que levantem pretensão de universalidade, e que as exigências de uma situação ideal de fala jamais serão satisfeitas por nenhum processo comunicativo efetivamente disponível, nem mesmo em princípio, como havia formulado a teoria consensual da verdade de 1972, pois a limitação temporal não é apenas uma limitação cognitiva humana, mas sim uma limitação ontológica intransponível.

Ao contrário do que se afirmava em 1972, portanto, a verdade não se circunscreve à esfera do discurso, ela sempre o ultrapassa. Neste só poderemos atingir a aceitabilidade racional de uma pretensão de validade de uma asserção. Tendo superado as objeções teóricas contra a aceitação da validade de uma afirmação sobre o mundo, os argumentantes deixam de ter motivos racionais para continuar no âmbito do discurso e retornam para a esfera da ação tomando como verdade aquilo que teoricamente só pode pretender para si aceitabilidade ra-

²⁵ “Nós estamos diante do dilema de que não dispomos de nada além de razões justificativas para nos convenceremos da verdade de um enunciado, embora utilizemos o predicado verdade num sentido absoluto que transcende toda justificação possível.” (HABERMAS, 1999, p.288)

cional. O máximo que podemos afirmar sobre a aceitabilidade racional de uma asserção é que muito provavelmente ela é verdadeira, mas não podemos garantir que de fato isso ocorra. Enquanto ela propiciar sucesso nas práticas efetivas com o mundo objetivo no âmbito da ação ela será tomada como tal. Habermas, portanto, afirma agora que existe *provavelmente* uma relação interna que vincule a aceitabilidade racional de uma asserção e sua verdade, mas não podemos provar isso no âmbito teórico, pelo simples fato de não podermos fugir das limitações cognitivas de nosso mundo da vida.

A aceitabilidade racional oferece-nos, portanto, um *critério de autorização* e não mais um *critério de garantia*, como era o caso para o consenso racional sob uma situação ideal de fala. Critérios de autorização são formulados por teorias da justificação e não teorias da verdade. Habermas apresenta em 1999 uma teoria da justificação e não mais uma teoria da verdade. Visto não poder nos dizer no que a verdade realmente consiste, mas apenas indicar-nos o que nossas intuições pragmático realistas nos afirmam que ela seja, o livro *Wahrheit und Rechtfertigung* deixa de trabalhar com o conceito da verdade no âmbito do discurso e o relega a uma participação na esfera da ação, posto aqui tomarmos algo meramente justificado *como se fosse* verdadeiro.

A incorporação de aspectos realistas ao conceito da verdade na pragmática formal de Jürgen Habermas resultou no abandono de se oferecer uma definição positiva do que é a verdade em sua essência (algo que havia sido feito em 1972). A verdade transfere-se do âmbito teórico para o âmbito prático da ação, visto que no primeiro não podemos provar que nenhum de nossos conhecimentos são de fato verdadeiros. Contudo, o âmbito da ação também não é o locus adequado para se resolver questões teóricas. Aqui apenas retomamos uma atitude ingênua para com nossas crenças supondo-as verdadeiras, desde que nos auxiliem a atingir nossos intentos, isto é, nos possibilite a cooperação do real.

É COMPATÍVEL A ALTERAÇÃO FEITA POR HABERMAS EM SEU CONCEITO DE VERDADE COM O RESTANTE DE SUA TEORIA?

A pergunta que se impõe então é se de fato essa reformulação de Habermas é compatível com o restante de sua teoria sobre o agir comunicativo, isto é, se a mudança de um conceito epistêmico da ver-

dade para um conceito realista pode ser efetivada sem alterações significativas no restante de sua teoria.

Os pontos que precisam ser fortemente trabalhados nesta questão são, por exemplo:

- a) o fato de Habermas ainda defender que os indivíduos em suas práticas argumentativas levantam pretensões de verdade e não de aceitabilidade racional para os seus enunciados;
- b) uma explicação teórica sobre a efetiva relação entre mundo da vida e mundo objetivo, só pode ser realizada por meio de uma resposta positiva sobre o que é a verdade em sentido realista. Esta explicação não pode ser levada a cabo se a verdade não pertencer mais ao âmbito do discurso; e,
- c) como afirma o Prof. Delamar Volpato:

“se ele [Habermas] passar a conceder que a pretensão de verdade pode ser resolvida de forma distante da discursividade, ele terá uma grande dificuldade em sustentar que a moral deva ter uma tal base, salvaguardando sua formulação cognitivista, pois só uma interpretação da pretensão de correção normativa análoga à verdade é que permite uma tal formulação (. . .) a analogia entre a pretensão de verdade e a pretensão de correção normativa é tanto mais forte quanto mais fracas forem as conotações realistas do conceito de verdade.” (DUTRA, 2003, s/p)

Por tudo o que foi exposto ao longo desse texto torna-se evidente que a reformulação feita por Habermas em seu conceito da verdade não tem consequências meramente periféricas na pragmática-formal. É preciso investigar a possibilidade mesma de admissão de forma coerente de um conceito realista no interior da pragmática formal, que havia sido moldada primordialmente dentro de uma perspectiva cognitivista antirealista da verdade.

Por fim, essa discussão sobre a pragmática-formal de Jürgen Habermas possibilita um confronto com as questões mais atuais em termos de filosofia da linguagem e a possibilidade de investigar de forma profunda como um autor que se viu obrigado a retomar questões cognitivo-ontológicas o faz a partir do paradigma linguístico. A redescoberta do mundo a partir do paradigma linguístico não faz mais

do que retomar uma das questões primordiais que deu origem a isso mesmo que convencionamos chamar FILOSOFIA.

REFERÊNCIAS

- DUTRA, Delamar J. V. Da revisão do conceito discursivo de verdade em Verdade e Justificação. IN: *Etic@* (Revista Internacional de Filosofia da Moral), Florianópolis, v.2, n.2, p.219-231, Dezembro 2003.
- HABERMAS, Jürgen. Wahrheitstheorien. IN: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. 2.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986a.
- HABERMAS, Jürgen. Was heißt Universalpragmatik. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. 2.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986b.
- HABERMAS, J.: *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.
- KIRKHAM, Richard L. *Teorias da verdade*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- KÜNNE, Wolfgang. *Conceptions of truth*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- RESCHER, Nicholas. Die Kriterien der Wahrheit. IN: *Wahrheitstheorien*. Frankfurt a.M: Suhrkamp Verlag, 1977.
- RORTY, R. Verdade, universalidade e política democrática (justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo). IN: SOUZA, José Crisóstomo (org.). *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty e Habermas*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

A relação entre moral e eticidade em Habermas

Zionel Santana

Terezinha Richartz

Faculdade Cenecista de Varginha

INTRODUÇÃO

O presente texto tem a preocupação em discutir a fundamentação cognitiva da teoria moral em Habermas. Apresentar os fundamentos da moral clássica a partir de Aristóteles, sob o ponto de vista do argumento da moral teleológica, a moral como um télos possível de verificação na sua obra *Ethica Nicomachea* e no projeto político da Pólis.

Na segunda parte deste texto, as reflexões estão voltadas para os fundamentos da moral Kantiana, no argumento da moral deontológica, expressa no imperativo categórico, nas obrigações das normas de conduta dos indivíduos que agem pela máxima e transformam, ao mesmo tempo, as ações do desejo em lei geral. Os fundamentos da moral em Habermas partem dos pressupostos da utilização de dois princípios: o princípio “U” e o princípio “D”, como argumentação de maior envergadura das abordagens dos fenômenos morais e as experiências morais em uma perspectiva pós-tradicional. Ressalta de certa maneira as críticas de Habermas da possibilidade de um discurso que leva em consideração as questões práticas em termos de validade. O que podemos, de certa forma, entender que o discurso se abre para orientações cognitivas ainda sem se afastar das categorias Kantianas. O que se espera encontrar na elaboração da teoria ética-discursivo ha-

bermasiana. O nosso autor em seu empreendimento tenta superar o imperativo categórico Kantiano quando trabalha com o princípio “U”, o que também pressupõe o engendramento da dialética do esclarecimento Hegeliano com o princípio “D”.

Por último, o texto aborda a relação entre Habermas e Nietzsche na fundamentação da moral. Em princípio para Habermas, Nietzsche apresenta um argumento forte quando propõe a moral não cognitivista, isso e, uma moral perspectivista. Pelo fato de que o seu objetivo era romper com a racionalidade moderna, ao apresentar o discurso da negação (nihilismo) da cultura ocidental, da religião, da política e da ciência.

O ponto de “inflexão” nietzschiana coloca-o na visão de Habermas, na ruptura com o discurso da modernidade, podendo, assim, trilhar outros caminhos fora da razão monológica.

DE ARISTÓTELES A KANT – UMA COMPREENSÃO DA FUNDAMENTAÇÃO CLÁSSICA E MODERNA DA MORAL

Pressupõe que toda ética, em princípio parte de uma fundamentação a priori. Os autores de muitas destas teorias insistem, em primeiro momento demonstrar as fundamentações ou pressupostos, uma vez que classificam as éticas em cognitivista e não cognitivista. A preocupação aqui é voltar os olhos para as éticas cognitivistas, que se apresentam entre as éticas teleológicas, tendo Aristóteles como o seu maior representante ocidental e à ética deontológica configurada em Kant de maior envergadura. A primeira concepção nos remonta a ética clássica e a segunda à ética moderna.

FUNDAMENTOS EM ARISTÓTELES

“As éticas clássicas dizem respeito a todas as questões do bem viver.” (HABERMAS, 1991, p.15). Como devo viver? Como se deve viver? O que devo fazer? Isto é, a ética teleológica de Aristóteles é sem dúvida uma das colunas de sustentação da ética ocidental. Aristóteles, de certa forma sintetiza, os princípios da sua ética na obra “Ethica Nicomachea”. São das interrogativas iniciais que ele trata de responder na sua obra: “O Que é a felicidade?” – “O Que é a virtude?”

Assim, nesta obra os argumentos aristotélicos relacionam-se a princípio com o fenômeno do “movimento”. Desta maneira, ele engendra o argumento filosófico: tudo o que se move o faz a um fim, que lhe pertence e que persegue por natureza. Por exemplo, os animais movem-se para alimentar – se e aspiram naturalmente à nutrição e à sobrevivência. Este fim particular que as atividades perseguem é também seu bem. Para Aristóteles, nada busca o mal negativamente. Desta maneira, podemos definir o bem como “aquilo ao qual todas as coisas tendem.” Tudo o que o ser humano faz o faz, precisamente, porque os mesmos os consideram como bem. “Aristóteles pode ainda responder à pretensão de conhecimento de uma ética, que estava imbuída de uma visão metafísica do mundo, no sentido de um fraco cognitivismo” (HABERMAS, 1991, p. 82).

As ações humanas são múltiplas e cada uma delas tem um fim (o bem) particular. O senso comum nos diz que a vida do homem não é só a soma dos infinitos fins particulares, pois, todas as ações humanas tendem a um único fim, que se quer por si mesmo, sem esperar uma utilidade que mereça este fim último.

O fim a que aspiram todas as ações dos homens é a felicidade, portanto, tudo que fazemos, fazemos porque queremos ser felizes. Essa compreensão do bem parte, segundo Habermas, da visão biológico-metafísica, na qual baseava-se a noção, que o ser humano só poderia desdobrar a sua natureza e realizar o bem no seio do contexto, privilegiado de uma forma de vida, dentro da Polis.

Já sabemos que a felicidade é a ação na qual alcançamos um fim que é, às vezes, um bem. Esse bem identifica-se com a perfeição, enquanto é o maior bem que se pode alcançar. O bem final é, portanto, a realização da natureza própria de algo, aquilo para o qual está naturalmente disposto na virtude.

A felicidade é a realização da natureza própria do ser humano – sua virtude – será o exercício de seu argumento (raciocínio). Assim, o homem atuará bem e será um homem virtuoso. Mas, em que consistiria concretamente em ser um homem virtuoso?

Nos primeiros capítulo da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles coloca que a felicidade consiste em alcançar o fim próprio da vida humana, aquilo para o qual está naturalmente disposto argumentar. Desta ma-

neira o homem alcança sua virtude, portanto, o bem. A ação de argumentar nos permite determinar o justo meio entre dois extremos. A aplicação das virtudes éticas não é para todos da mesma forma, pois dependerá de cada indivíduo e das circunstâncias em que se encontra. “Todas as tentativas no sentido de um renascimento da historicidade da ética aristotélica numa base pós-metafísica, enfrentam dificuldades consideráveis.” (HABERMAS, 1991, p. 91).

FUNDAMENTOS EM KANT

A ética kantiana está voltada para os problemas da ação correta ou justa. A razão prática, é um método para o ser humano utilizar e aplicar a faculdade de julgar. Por isso, os “juízos morais explicam como os conflitos de condutas podem ser contornados com base num acordo da motivação racional.” (HABERMAS, 1991, p. 15). Uma moral tem a fundamentação a partir das obrigações ou das normas de condutas. Para tal, Kant escolher a forma imperativa, nas obrigações e normas de conduta, o indivíduo age pela máxima que passa transformar-se ao mesmo tempo, por ação do seu desejo em lei geral. Para Kant o imperativo categórico assume o papel de um princípio de justificação. Assinalado como válidas as normas de conduta susceptíveis de razão capazes de desejar o que se encontra moralmente justificado. (HABERMAS, 1991, p. 16).

A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade chama-se mandamento (da razão) e a fórmula do mandamento chama-se imperativo. (KANT, 1999). Os imperativos se exprimem pelo verbo “**dever**” e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é por ela necessariamente determinada. Assim, os imperativos não valem para a vontade divina e nem para uma vontade santa, porque o querer já coincide com a lei. Em Kant, os imperativos são apenas fórmulas que exprimem a relação entre leis objetivas do querer e a imperfeição do ser racional, da vontade humana. Os imperativos são hipotéticos, quando representam a necessidade de uma ação para se atingir algo. Já o imperativo categórico não possui qualquer finalidade. Este é, segundo Kant, o imperativo de moralidade. O

imperativo categórico é este: age apenas segundo uma máxima tal que possa ao mesmo tempo tornar lei universal. Ou se exprimiria também do seguinte modo: age como a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.

Com essas preocupações caímos num formalismo e universalismo ético kantiano. Esses princípios lógicos ou semânticos, reclamam por aplicação. “As fundamentações morais não servem para nada, se a descontextualizarão das normas gerais, a que se recorreu para a mesma fundamentação, não pode ser compensada no processo de aplicação.” (HABERMAS, 1991, p. 26). A pretensão universalista da razão que procede às fundamentações, cai por terra, quando temos questões dos juízos morais e a razão prática, juntamente com o ponto de vista moral. Por isso a preocupação kantiana em utilizar o imperativo categórico como uma explicação do ponto de vista de uma formação imparcial do juízo, para evitar a dicotomia entre o dever e a inclinação, os juízos morais e a razão prática. A teoria dos dois mundos.

O uso especulativo da razão, com respeito à natureza, conduz à absoluta necessidade de qualquer causa suprema do mundo; o uso prático da razão, com respeito à liberdade, conduz também a uma necessidade absoluta, mas somente das leis das ações de um ser racional como tal. [...] Por isso ela (a razão) busca sem descanso o incondicional-necessário e vê-se forçado a admiti-lo, sem meio algum de o tornar concebível a si mesma.

Nesta perspectiva que discutimos a ética cognitivista, argumentos com princípios lógicos e racionais para fundamentar a ação e a escolha humana no mundo. Para Habermas as éticas do dever – deontológicas especializaram – se no princípio da justiça e as éticas do bem – teleológicas, especializaram – se no bem – estar – geral. “[...] na ética do dever e o bem, sempre foram tratadas isoladamente.” (HABERMAS, 1991, p. 26).

Habermas, na *Ética do Discurso*, trata tais fundamentos teleológicos e deontológicos (cognitivista, formalista e universalista da ética kantiana) a partir dos atores fundamentais e expõe a sua teoria sobre a ética. Portanto, na *Ética do Discurso*, ele explica porque razão estes dois princípios (teleológico e deontológico – justiça e bem – estar e remontam à mesma raiz da moral. E a relação íntima com os seres hu-

manos, na sua individualidade, que se contextualiza nas ações em um espaço e tempo – Heidegger e Nietzsche- em interesses e direitos, deveres, liberdade em uma comunidade contextualizada). Não é possível em Habermas conceber a teoria dos dois mundos (juízos morais, razão prática, o mundo inteligível ligado ao dever – deontológico vontade, o mundo fenomenal subjetivo).

Na Ética do Discurso há uma tentativa da superação da ética kantiana, naquilo que é meramente interior e monológico, isto é, cada indivíduo avalia suas máximas de conduta em foro íntimo, e o formalismo lógico e semântico. Tentam solucionar o problema da fundamentação esquecida por Kant, quando coloca a razão através do dever e a abstração do universalismo a partir de pressupostos gerais da argumentação. Habermas abandona o conceito de autonomia proveniente da filosofia da consciência, que não permite pensar a liberdade sob leis autoimputadas, sem subordinação objetiva da própria natureza subjetiva. (HABERMAS, 1991, p. 27). “A ética do discurso está subordinada às premissas do pensamento pós – metafísico e não pode recuperar todo potencial semântico do que foi outrora concebido pelas éticas clássicas como sendo justiça evangélica ou cósmica.” (HABERMAS, 1991, p. 73).

Para tal, Habermas situa – se na Ética do Discurso, na tradição kantiana sem a abstração da convicção.

FUNDAMENTOS EM HABERMAS: PRINCÍPIO DA UNIVERSALIZAÇÃO – “U” E PRINCÍPIO DO DISCURSO – “D”

Habermas parte de dois princípios: a) “U” – princípio de universalização; b) “D” – princípio do discurso. Em primeiro, a preocupação de enfrentar os fenômenos morais e experiências morais de um modo pós-tradicional. Em segundo, o discurso foi à possibilidade de decidir as questões práticas em termos de verdade. (HABERMAS, 1989, p. 98). O Discurso abre para orientação cognitivista, para demonstrar princípios coerentes que possibilitem a aproximação, o diálogo e o consenso, ou argumentação. Romper com estas amarras, transcender as fronteiras – “des –limitar.” “O consenso que se procura no plano discursivo depende por um lado, do ‘sim’ ou do ‘não’ insubstituíveis de cada indivíduo e, por outro, da superação da sua perspectiva egocêntrica.” (HABERMAS,1991,p.22)

Esta preocupação habermasiana nasceu porque os indivíduos terão que aceitar as regras do discurso, que é o princípio “U” onde deverá contemplar a satisfação dos interesses de cada indivíduo e aceito por todos. O princípio de universalização é fundamentado por uma via pragmática – transcendental, a partir de pressuposições argumentativas.¹ O princípio de universalização não é uma compreensão conteudista para a argumentação. O discurso é sem dúvida para Habermas a idéia fundamental de uma teoria moral, diferente de uma compreensão semântica e formalista. Esta preocupação habermasiana, é para evitar as outras visões das éticas cognitivistas que colocam o conteúdo como pressuposto de argumentação e confundindo com princípios morais e fundamentação racional da ética.

Os sujeitos capazes de fala e de ação, que antes o pano de fundo de um mundo comum da vida, entendem-se mutuamente sobre algo no mundo, podem ter frente ao meio de sua linguagem uma atitude tanto dependente como autônoma eles podem utilizar os sistemas de regras gramaticais; que tornam possível sua prática, em proveito próprio. (HABERMAS, 1999, p.52).

O discurso parte de uma compreensão da teoria moral, de conteúdos normativos, como regra de argumentação. Os conteúdos morais se transformam em regras e garante a pretensão de validade e a participação de todos. Exigindo um espaço público onde todos concorram, e há o reconhecimento de pressupostos diferentes, sem um fim previamente aceito como verdade absoluta.

Conseqüentemente, o discurso está entrelaçado com a forma de vida intersubjetiva dos sujeitos, capazes de falar e agir. “Somos o que somos mediante a nossa relação com os outros.” (HABERMAS,1991,p.67). Por isso, o discurso transcende por si os mundos particulares, colocando os pressupostos pragmáticos juntamente com o teor normativo da ação comunicativa, generalizando, abstraindo e ampliando. Esta compreensão “des-limita” a noção do particular e eleva ao universal sem cair no universalismo formal, como uma camisa - de - força. Inaugura uma comunidade comunicativa que integra todos com a capacidade de linguagem e de ação. (HABERMAS,1991,p.71).

¹ Idem, p.176.

Habermas coloca que a linguagem é uma identificação, e é pela linguagem que temos acesso ao mundo de forma geral, aqui em específico, falamos do mundo moral. Daí, no discurso há necessidade de ter uma compreensão da implicação do princípio de universalização, que funciona como uma regra da argumentação e a conexão com a linguagem e a ideia de justificação. A ética do discurso trabalha com o mundo objetivo e subjetivo, para reconhecer os fundamentos racionais do falar e do agir. As ciências, o mundo da vida, as intuições morais do cotidiano, estão no espaço público e se relacionam no pós-tradicional no âmbito do discurso, para garantir as pretensões de validade. Habermas coloca que não podemos mais desvincular da prática comunicativa do cotidiano as nossas decisões frente ao ponto de vista moral. Pois todos agem comunicativamente entrelaçados com o mundo e se orientam por pretensões de validade assertóricas e normativas. (HABERMAS,1991,p.123).

A ÉTICA NA INTERSUBJETIVIDADE

Fundamentar a moral significa fornecer um conceito de moralidade possível e ao mesmo tempo mostrar que todas as outras possibilidades são menos possíveis ou inaceitáveis. Tal conceito será para Habermas expresso a partir de dois atores fundamentais: Kant e Hegel. Dos quais as teses de Habermas estão dedicadas perfeitamente a uma valorização e desenvolvimento do pensamento ético-discursivo. A ética do discurso habermasiana se apóia na concepção ética de Kant e Hegel. Uma meta – crítica, desde a perspectiva de Kant, da crítica hegeliana a Kant, ou seja, Habermas reconhece as razões que temia Hegel para criticá – lo e a Kant, pois Habermas recupera as coisas que, se na época de Kant eram importantes, tanto mais as são no presente e para a nossa cultura. “Kant tinha como primeira tarefa à demonstração da possibilidade do conhecimento moral, para depois poder indicar à razão prática o seu lugar no seio da arquitetônica de uma razão tripartida, ainda que formalmente unitária”. (HABERMAS, 1991, p.82).

Habermas coloca que Hegel não se opõe à postura crítica reflexiva de Kant. A divergência com Kant está na determinação da relação entre moralidade e eticidade, desde a perspectiva do método especulativo. Portanto, a teoria da comunicação permitiu a Habermas não só fazer justiça às exigências de Hegel mas, também ancorar o sujeito moral na práxis ética do cotidiano.

A nova compreensão da linguagem cunhada transcendentemente, obtém relevância paradigmática graças, principalmente as vantagens metódicas que exhibe face a uma filosofia do sujeito, cujo acesso às realidades da consciência é inevitavelmente introspectivo. (HABERAMAS, 1999, p. 55).

Para evitar qualquer dificuldade inerente à premissa kantiana de que todos os seres humanos são um fim em si mesmo, Habermas propõe apenas que digamos: “*não instrumentalize os seres humanos*”. “Os sujeitos dotados da capacidade de linguagem e de ação só se constituem, pelo contrário, como indivíduos, na medida em que, enquanto elementos de determinada comunidade lingüística, crescem num universo partilhado intersubjetivamente.” (HABERAMAS, 1999, p. 18).

Com a ajuda deste princípio, será, então, definida a moral do respeito universal. Respeito significa aqui o reconhecimento de cada indivíduo enquanto sujeito de direitos de capacidade de comunicação e ação. O conteúdo desta exigência não é senão a consideração às necessidades e interesses de cada qual. As normas morais serão, assim, aquela que a partir da perspectiva de cada indivíduo puderem ser aceita. “[...] de forma particular e privada, num acontecimento público em que todos intervêm de forma conjunta e intersubjetiva.” (HABERAMAS, 1999, p. 18). A decisão de aceitar ou não uma concepção moral é aqui reconhecida como um ato de autonomia do indivíduo. Não há, portanto, nada que nos obrigue a tal. A constituição de uma consciência moral e os sentimentos a ela associados depende de que o indivíduo queira ser compreendido como integrante da comunidade moral, ou seja, queira pertencer à totalidade dos indivíduos cujo agir está orientado por regras morais. Para que a moral não consista apenas de expressões subjetivas ligadas a um indivíduo ou a uma cultura, é preciso que as várias concepções morais possam dialogar entre si no espaço público e com a participação de todos na comunidade comunicativa².

² “Peirce, Royce e Mead desenvolveram a ideia de uma comunidade comunicativa ilimitada ou de um discurso universal, que constituem uma alternativa à interioridade abstrata, dado que transcendem tudo o que existe, mantendo, no entanto, o caráter de uma instância pública de recursos. A ideia de assunção de papéis ideais preserva, desde logo, os traços de uma socialização transcendental e invoca o elo social que enlaça a humanidade como um todo.” (HABERAMAS, 1991, p. 96).

Finalmente, designamos de universalista uma ética que afirma que este princípio moral não exprime as intuições de cada cultura ou de cada época, mas tem também uma validade geral. Apenas uma fundamentação do princípio moral que não implique desde logo a referência a um fato da razão poderá enfraquecer a implicação de um sofismo etnocêntrico. (HABERMAS, 1991, p.16).

Por isso a necessidade em Habermas, de indicar princípios que forneça as diretrizes do agir moral e possibilite o diálogo entre perspectivas morais concorrentes. Tanto em uma compreensão deontológica e teleológica. Para tal, é necessário defender a adoção do princípio do respeito universal como consequência da ausência de elementos que justifiquem uma discriminação primária, *apriori*, dos seres humanos. A adoção destes mesmos princípios tem como consequência a criação de regras de conduta diferenciadas e que o estabelecimento de tais regras pode se dar no âmbito das relações humanas ou do discurso efetivo.

O discurso pode desempenhar este papel graças às assunções idealistas que os participantes têm, de fato, de fazer na sua prática argumentativa, daí que não se possa falar do caráter fictício da posição original ou da disposição da ignorância artificial. Por outro lado, é possível conceber o discurso prático como um processo de comunicação que pela sua forma, exorta todos os intervenientes a uma assunção simultânea dos papéis ideais. (HABERMAS, 1991, p.17).

Por outro lado, defender uma perspectiva discursionista diante da questão de fundamentação da moralidade, temos que justificar a adoção do princípio moral kantiano como o princípio que “melhor” responde a nossas demandas morais e, finalmente, apontar para um âmbito de indeterminação constitutivo da própria moralidade que não pode ser submetido a regras de caráter absoluto ou a um paradigma unívoco de conduta. O que devo fazer? – Kant apresenta o imperativo categórico como resposta para as questões concretas, como fundamentação e se esquecendo da sua aplicação. A contradição existente é que o imperativo categórico não pode ser entendido como lei ética possível de aplicação no cotidiano em máximas e ações. Habermas coloca que o imperativo categórico não pode ir além de uma interpretação,

“não é possível fundar normas e justificar ações concretas de uma só vez.” (HABERMAS, 1991, p.94). “Kant fica sujeito à crítica de uma ética que supera em categorias o dever e a inclinação, a razão e a sensorialidade, permanece praticamente sem impacto.” (HABERMAS, 1991, p. 27). Enunciados morais se caracterizam por possuir caráter prescritivo, ou seja, não se limitam à descrição ou análise do modo como as coisas são, mas ditam o modo como devem ser. Um tal dever deve, contudo, poder ser justificado, se de fato erguemos com nossos juízos morais uma pretensão legítima. Podemos, portanto, indagar por que devemos aceitar agir de acordo com um princípio moral. “Todas as decisões concretas são deixadas a cargo dos próprios participantes; a teoria só lhes pode mostrar o procedimento a seguir se eles quiserem resolver os seus problemas morais.” (HABERMAS, 1991, p. 93). Mas o fato de conhecer as normas em vigor não garante a nossa atuação correta, frente aos problemas morais. Por isso, fundamentar o caráter prescritivo da moralidade no conceito de ser racional, não deixa de ser até hoje a mais engenhosa tentativa de fundamentação da moral. Somos livres quando somos capazes de nos deixar guiar unicamente pela razão, ou seja, quando somos capazes de abstrair de todos os móveis sensíveis que determinam o agir.

A razão prática deixa, assim, de ser a faculdade da ponderação prudente, dependente do contexto e atuante no interior da horizontalidade de uma forma de vida estabelecida, para se transformar numa faculdade de princípios da razão pura, isto é, da razão que opera independentemente do contexto. (HABERMAS, 1991, p. 84).

Quando assim fizermos, só nos restará eleger como norma ou máxima do nosso agir aqueles princípios que possam ser igualmente reconhecidos por todos. Neste sentido, ser livre deve ser entendido como ser capaz de agir de acordo com o princípio formal de determinação da vontade. (princípio de universalização). “[...] a vontade livre é livre só se constitui através do conhecimento moral; Kant concebe a autonomia como a capacidade do sujeito de controlar a sua vontade e de se deixar conduzir, na sua atuação, apenas pelo seu juízo moral.” (HABERMAS, 1991, p.83.). A prova dessa liberdade, ou seja, a prova

de que devemos ser capazes de determinar nossas ações com base no princípio formal de determinação da vontade será o objetivo central da Crítica da razão prática. Aqui Kant tentará provar a existência de uma razão pura prática, ou seja, a existência de um princípio puramente racional de determinação da vontade. De modo bastante sucinto, poderíamos reconstruir a argumentação kantiana nos seguintes termos: em primeiro lugar devemos reconhecer que somos conscientes do nosso agir. Isso significa: ser capaz de refletir sobre o mesmo. Ora, se somos capazes de refletir sobre o nosso agir, devemos ser igualmente capazes de justificá-lo. “A determinação essencial da filosofia era ajudar exatamente o ser humano a conduzir uma vida em consciência.” (HABERMAS, 1991, p.84). Uma ação deve ser justificada com base em normas. Normas, por sua vez, só podem ser justificadas com base em princípios. Só podemos verificar se as normas do nosso agir podem ser reconhecidas como princípios, ou seja, podem ser aceitas por todos, quando submetemos seu conteúdo ao princípio de universalização. Com isso, segue-se que ao aceitar a capacidade de agir de forma refletida nos comprometemos a agir de acordo com um princípio moral, a saber: os princípios de universalização ou o imperativo categórico kantiano.

Ela (filosofia) continua sendo uma tarefa de poucos, mas somente no sentido de um saber especializado, reservado ao experto [...] ela continua mantendo algo que as outras disciplinas científicas não têm, a saber, um certo mexo com o saber pré-teórico e com a totalidade do mundo da vida que não pode ser objetivada. (HABERMAS, 1999, p.58).

MÉTODO DIALÓGICO

“Na ética do discurso, o método da argumentação moral substitui o imperativo categórico. É ela que formula o princípio ‘D’.” (HABERMAS, 1999, p.16).

O primeiro princípio da ética de Habermas é o discurso, o argumento, por necessidade desenvolve a filosofia da linguagem e a capacidade comunicativa do homem. Desde a antiguidade até princípios do século XX, a linguagem tem sido assumida como um mero meio de

transmissão de conhecimento. Nos séculos XIX e XX, graças a alguns pensadores como Hursel, Wittgenstein e Heidegger, a linguagem ganhou uma atenção na filosofia.

A descoberta desta estrutura proposicional – performativa, dupla, por parte de Wittgenstein, Austin e dos autores que os seguiram, constituem o primeiro passo no caminho de uma integração de componentes pragmáticos no contexto de uma análise formal. Somente através desta passagem para uma pragmática formal é que a análise da linguagem conseguiu rever a amplitude e os questionamentos da filosofia do sujeito, que já tinha sido dados como perdidos. (HABERMAS, 1999, p.56).

Para Heidegger a linguagem é a casa do ser e a morada dos homens, e, em Wittgenstein a linguagem forma a cultura humana e nossa cotidianidade. A linguagem é mais que um simples meio, é mais que um mero ambiente, e isto nos remonta a compreensão Habermasiana da linguagem. Porém só utiliza-se a linguagem como meio para a transmissão de informações.

A comunicação é discutida através do influenciamento mútuo dos atores que operam uns sobre os outros com o fim de conseguir que cada um o seu próprio fim. Enquanto a força da linguagem dos atos de falar, estes assumirem um papel de coordenar a ação e a linguagem mesmo o que aparece como fonte primária da integração social. Habermas chama de comunicativas às interações nas quais as pessoas envolvidas põem-se de acordo para coordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso medindo – se pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade. (HABERMAS, 1989, p.79).

Para Habermas a linguagem tem um poder de coalizão, no espaço público que, por meio do consenso, ganha a unidade social. Por isso a linguagem tem uma função muito importante, e acaba exigindo do filósofo um trabalho maior e atencioso, portanto, consciente desta importância sintetiza – se em vigiar a transparência dos conceitos. Habermas, pretende adicionar conceitos utilizados à luz da sua teoria da ação comunicativa que se baseia nas construções da filosofia da linguagem a partir dos atores, como por exemplo, Hursel, Wittgenstein, Heidegger, Freye, Pierce e muitos outros³.

³ HABERMAS, J. Consciência moral e agir comunicativo: Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.

A estratégica do discurso ético revela-se promissora, uma vez que o discurso oferece precisamente uma forma de comunicação mais exigente e que transcende as formas concretas de vida, pela qual as pressuposições da ação orientada para a comunicação são generalizadas, abstraídas e ampliadas, no sentido do seu alargamento a uma comunidade de comunicação ideal e inclusiva de todos os sujeitos dotados de capacidade de linguagem e de ação. (HABERMAS,1991,p.21).

Para Habermas a ética do discurso entra em cena quando estamos em conflito, pois a moral do dia-a-dia não precisa de argumentação, é feita de forma intuitiva. Portanto, o discurso é uma forma de diálogo, é uma razão que se abre. “Todas as normas em vigor teriam de ser capazes de obter a anuência de todos os indivíduos em questão, se estes participassem num discurso prático.” (HABERMAS, 1991, p.34). Esta preocupação em Habermas é para justificar que no discurso todos os indivíduos poderão reclamar as pretensões de validade. Visto que o discurso é um método explicativo do ponto de vista moral, por isso, cada indivíduo se apresenta através da argumentação, os indivíduos assumem papéis ideais no espaço público em que todos participam em conjunto. Por isso, a necessidade da assentiria de chances para todos.

Hoje, vivemos em uma sociedade moderna, onde todos os indivíduos apresentam projetos individuais de vida e também de forma coletiva de vida, uma multiplicidade de ideias acerca do bem viver e a multiplicidade cultural e o pluralismo. (HABERMAS,1991,p.87).

Dentro desta perspectiva, da multiplicidade, o discurso prático é incapaz de fixar ou representar um procedimento suficiente determinado. Por isso, a argumentação será como um procedimento para o intercâmbio e a evolução de informações, razões e terminologias.

A ética do discurso nos remete, segundo , à teoria do agir comunicativo e do juízo moral. Por isso, a necessidade do discurso prático em correlação com o agir comunicativo, que, conseqüentemente, poderá surgir uma construção da consciência moral através da linguagem e da comunicação social. O agir comunicativo, a partir de Habermas, acontece no espaço público, onde pode ser compreendido como um processo circular no qual o ator é as duas coisas ao mesmo tempo: “ele é o iniciador que domina as situações por meio de ações imputá-

veis; ao mesmo tempo, ele é também o produto da tradição nas quais se encontra, dos grupos solidários aos quais pertence e dos processos de socialização nos quais se cria.” (HABERMAS, 1989, p.166). Para isto a necessidade de todos participarem, a inclusão de todos. O agir comunicativo a partir da razão prática e a prática social.

FUNDAMENTOS DA MORAL EM NIETZSCHE

Buscar uma fundamentação da moral em Nietzsche, parte da compreensão se é possível uma moral cognitivista ou não. A princípio, a moral em Nietzsche se classifica como não cognitivista, pelo fato do próprio autor não buscar fundamentos racionais para a moral, ao contrário, a tarefa de Nietzsche era romper com esta visão. Por isso, adota um papel fundamental nas suas obras e na sua vida como filósofo.

Primeiramente, Nietzsche critica os valores estabelecidos na cultura ocidental; e anuncia novos valores e novas configurações morais. Portanto, a sua crítica dirige-se a quatro alicerces fundamentais da cultura ocidental: a) a moral, b) a religião, c) a filosofia e d) a ciência.

A crítica da moral em Nietzsche dirige-se ao cristianismo, pois esta moral, na sua concepção, não é natural e é contra a própria natureza humana, uma moral que não contempla a natureza humana e sim uma natureza divina que não é possível e nem tangível. Para Nietzsche, a religião vai desenvolver uma moral contra a vontade e o poder, uma moral do escravo, da submissão. A moral do escravo, conduzindo os homens a uma alienação e uma exaltação dos fracos.

Nietzsche anuncia os novos valores entrelaçados ao Nihilismo, a partir de duas vertentes fundamentais, a saber: a primeira vertente é a negação, a decadência da cultura ocidental e de suas instituições. A dúvida, as destruições dos valores antigos não são mais validas e produzem desorientações; a segunda vertente é a de um novo ponto de partida, de uma nova época, com um novo homem. A valorização e a descoberta de um novo ser, um novo homem, como afirmação da vida, da esperança, a grande aurora, o momento da descoberta da vontade e do poder.

Outra compreensão para a moral é o Nihilismo, que podemos encontrar em Nietzsche a partir da morte dos Deuses monoteísta, uma

visão dos homens possuidores de virtudes divinas, rompendo com a moral cuja moral é ser forte e dominador e ter posse de valores ascendentes. Pois essa era a função dos Deuses aqui na terra, entre os homens.

Para Nietzsche, não há uma igualdade entre os indivíduos, por isso a sua moral é expressão da recuperação dos instintos vitais do amor e da vida - da vontade e do poder, como uma nova ontologia do devir, que afirma a pluralidade do ser em suas múltiplas manifestações, engendrando uma nova concepção de verdade e linguagem. Consequentemente, novos valores e a afirmação da vida no entusiasmo. O desejo de voltar a viver a vida indefinidamente, a vida como eterno retorno. O eterno retorno supõe a culminância da filosofia como salvação. O eterno retorno passa a funcionar como substituto da moral, da metafísica, da religião.

A teoria moral que se caracteriza por excluir os juízos tradicionais e trocá-los. Por um lado, aceita o egoísmo como comportamento moral, como o ponto de equilíbrio moral e a necessidade de criar novos valores, a partir do novo projeto de homem, valores que se distinguem por sua relação à vida.

Para Nietzsche, é possível negar a responsabilidade moral, pois seus fundamentos não podem ser causa da ação humana, são fundamentos particulares de uma classe (cristianismo, aristocracia, política e outras) que se impõem como juízos morais e por isso não são verdadeiros, sim, erros.

Portanto, temos homens com sentimentos morais e imorais, e aqueles que têm sentimentos morais são considerados livres, depende de si mesmo e não dos princípios estabelecidos. “Nosso ponto de integração – não compreendeis?! De fato, será difícil nos compreender. Nós procuramos a palavra, talvez procuramos mesmo as ovelhas. Quem somos?”⁴

A moral, por razões de sua origem, recebeu fortes influências da cultura grega – (cultura ocidental) que por sua vez irá moldar o homem e a sociedade, mostrando a sua força reativa, isto é, uma relação forte entre moral e sociedade, moral e estado. Esta força moral mantém uma coesão social dos indivíduos como uma referência até na expressão do nacionalismo, segundo Nietzsche.

⁴ Aforismo 346 – A Gaia da Ciência, Nietzsche. 1976:231.

O NIHILISMO COMO CRÍTICA MORAL

O Nihilismo é o destino de toda moral, e é o destino do mundo ocidental. O Nihilismo encontra-se no mesmo instante quando o homem aceita como válido todos seus erros. Portanto, aí está presente, esperando só que aquele princípio imanente, que é o primeiro e necessário ponto de apoio da moral, seja rebatido e refutado como tal. O homem sente a necessidade de veneração ao afundar-se em erros e necessidades subjetivas, acaba com o homem, leva-o ao Nihilismo.

Para Nietzsche, o termo imoral obriga considerar como necessário seu correlato. O termo moral é um momento intermediário, no conceito de imoral, e tem o mesmo destino que a própria moral.

Por outra parte, a consideração da crítica que realiza. A dissolução moral é a expressão do movimento histórico, pois Nietzsche está falando do mundo ocidental. É a expressão do desenvolvimento da espécie, pois de alguma maneira, o homem se fixa como espécie na moral.

A SAÍDA DE NIETZSCHE SEGUNDO HABERMAS PARA A FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL

Habermas coloca no seu texto, Nietzsche como ponto de inflexão, (HABERMAS, 2000). Como contribuição de Nietzsche para o discurso da modernidade. Pois inaugura uma moral a partir da ótica do indivíduo, uma liberdade subjetiva e assegurada pelo direito privado e de interesses particulares. Expõe a ética como uma autorrealização e emancipação das outras formas de vida, onde os indivíduos podem produzir suas vidas cada vez mais independentes. Rompendo com o passado, onde a religião era como um selo inviolável da totalidade.

O iluminismo de Nietzsche colocou por terra tais fundamentos, sobre o esquecimento do discernimento, que não poderia ser reprimido. No lugar da religião como princípio fundamental, faz-se necessário colocar outros fundamentos. Para Hegel foi a dialética do esclarecimento como ponto unificador, como espírito absoluto que se transforma em racionalidade da modernidade. Para Heidegger e Nietzsche a filosofia como religião, para Wittgenstein a linguagem e para K. Marx a política. E Habermas acrescenta: todos fracassaram. Nesta linha, surge

a cultura compensatória e obsoleta, uma admiração do historicista do poder da história, em que consideram os resultados puros e simples.

A contribuição de Nietzsche para o discurso da modernidade e as suas fundamentações morais, parte das profundas transformações no argumento – uma compreensão que a razão exerce o papel de autoconhecimento, isto é, a capacidade reflexiva e na mesma medida reconciliadora, e se apropria de uma liberdade subjetiva. Uma razão centrada no indivíduo e constantemente confrontada com o outro.

Pois, a intenção de Nietzsche é romper com um novo conceito de razão, a racionalidade da modernidade: a religião, a cultura, a filosofia e a política não desenvolvem mais nenhuma força sintetizadora⁵, e unificadora. Por isso, a necessidade de uma restauração. Para realizar isto, Nietzsche vai buscar na razão histórica, nos mitos e na filosofia originária.

Segundo Habermas, Nietzsche busca tais fundamentos para a moral através da arte, acreditando ser a substituição mais próxima de uma restauração. A busca de Nietzsche é do estético para fundamentar a moral. “Nietzsche invoca as experiências de autodesvelamento, transferidas ao arcaico, de uma subjetividade descentrada e liberta de todas as limitações da cognição e da atividade com respeito a fins, de todos os imperativos da utilidade e da moral.” (HABERMAS, 2000 ,p.137).

Para Nietzsche o mundo apresenta-se como um tecido de dissimulações aberto a diversas interpretações, com esta compreensão, rompe com a modernidade e inaugura um novo fundamento da moral pós-metafísico, além das contradições da razão teórica e razão prática. A partir daí, Nietzsche trabalha com fundamentos da vontade de poder e uma vontade da aparência. “[...] para demonstrar isso servem os conhecidos projetos de uma teoria pragmática do conhecimento e de uma história natural da moral, que reduzem a diferença entre verdadeiro e falso, bem e mal.” (HABERMAS, 2000, p.138).

CONCLUSÃO

A fundamentação da moral em Habermas passa por uma tradição filosófica, desde Aristóteles, Kant e Hegel. Da moral clássica, moderna e pós-moderna. A moral clássica tinha como preocupação a

⁵ Isto pode ser conferido na obra, O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música, 1871.

busca de um fim – télos – e este fim configurado em um bem coletivo, um bem geral para todos. Com isso, Aristóteles consegue amarrar sua fundamentação da moral na ética a Nicômaco e na Polis, como um projeto político.

A Idade Média fundamenta a moral a partir de princípios religiosos, com Santo Tomás de Aquino e Santo Agostinho, uma moral também teleológica, que buscava um fim pra todos.

Na idade moderna, Habermas encontra em Kant e Hegel a fundamentação da moral a partir de pressupostos cognitivos. Ambos rompem com a fundamentação anterior, não cognitivista, e fundam uma moral, na razão prática. A vontade é o elemento central da moral kantiana, ela é constituidora da moral. Ela é a razão pura prática. A vontade aparece como a capacidade de agir segundo a representação de leis, isto é, de princípios. Se a razão é vontade, garante-se a componente da universalidade da moral e inviabiliza-se a moral empírica ou social. No plano teórico, o universal aparece como garantia da objetividade. No plano prático, garante-se a validade das leis ditadas pela razão, pois só é válida na prática a lei que se reveste de universalidade.

A ação moral consiste em elevar o individual e subjetivo ao plano do universal e objetivo do imperativo categórico. Em Kant, somente é possível fundar a moral válida universalmente na vontade e não levar-se em conta alguma matéria ou conteúdo determinador da vontade como razão, mas tão somente a vontade como pura forma de agir (razão pura prática). O ato moral nasce da vontade que cria a lei a que se submete autolegisla, torna-se independente de qualquer motivo externo. Assim, ele rejeita qualquer modelo ético não formal, seja o eudemônico, transcendente ou empírico. Kant apresenta o imperativo categórico como princípio de universalização, para resolver os problemas da ação dos indivíduos e aplica a faculdade de julgar, “os juízos morais.” A partir daí temos uma moral deontológica, uma moral da obrigação do dever, onde os indivíduos agem pela máxima, que são leis gerais.

Habermas coloca que, para Kant, o imperativo categórico assume o papel de um princípio de justificação, assinalando como válidas as normas de conduta susceptíveis de razão. Tem de ser capaz de designar o que se encontra moralmente justificado que são os fundamentos do universalismo e formalismo kantiano.

A dificuldade em Kant é de fundamentação e aplicação ao mesmo tempo. Habermas tenta superar a fundamentação da moral kantiana através do “U” evitando a abstração da convicção.

A fundamentação da moral em Habermas passa por dois atores principais; Kant e Hegel, na construção do pensamento ético-discursivo. A fundamentação habermasiana apóia-se na concepção de moral de Kant, com o imperativo categórico e em Hegel, com a dialética do esclarecimento, numa postura meta-crítica. Habermas reconhece os pontos contraditórios em ambos e tenta superá-los na teoria da comunicação, fazendo justiça às exigências de Hegel e ancorando o sujeito moral na práxis ética do cotidiano.

Portanto, Habermas partiu de dois princípios: a) “U” – princípio de universalização; “D” – princípio do discurso. O “U” é a preocupação de enfrentar os fenômenos morais e experiências morais de modo pós-tradicional. O “D” é a possibilidade de decidir as questões práticas em termos de verdade. (HABERMAS, 1989). O discurso abre para a orientação cognitiva, para demonstrar princípios concorrentes que possibilitem a aproximação no diálogo e o consenso, ou argumentos. O “U” deverá contemplar a satisfação dos interesses dos indivíduos e também aceitos por todos e fundado em uma via pragmática transcendental a partir de pressupostos argumentativos.

BIBLIOGRAFIA

HABERMAS, Jurgen. *Comentário à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jurgen Habermas: Razão comunicativa e emancipação*. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

Esfera pública em xeque: uma análise habermasiana

Renan Bird Ricieri

Universidade Federal do Paraná

O conceito de esfera pública é muito caro à filosofia de Habermas desde seus trabalhos iniciais. O objetivo deste artigo será o de apresentar o conceito como fora trabalhado no livro *Mudança estrutural da esfera pública* de 1963. A função do conceito de esfera pública se modificou no desenrolar da produção intelectual de Habermas de diversas formas, mas acredito ser de suma importância começar a trabalhar a partir da primeira obra em que o filósofo se debruça sobre o tema. Pretendo deixar claro o que é esse conceito de esfera pública a partir da abordagem histórica e social desenvolvida em *Mudança estrutural da esfera pública*, entender sua origem e desenvolvimento. Para tanto vou desenvolver a seguinte estrutura: apresentação do conceito, a importância do conceito para Habermas, sua decadência com seu uso ideológico, a função da publicidade e, por fim, o diagnóstico com o qual Habermas encerra o livro de 1963.

A análise da categoria da esfera pública é iniciada por Habermas com um olhar mais atento ao seu desenvolvimento entre os séculos XVII e XVIII na Europa, principalmente na França, Inglaterra e Alemanha. É interessante notar que esses países apresentam diferentes estágios de desenvolvimento tanto social quanto jurídico e econômico. Ao mesmo tempo que pode-se perceber um avanço, por exemplo, no desenvolvimento da imprensa livre da França, pode-se perceber tam-

bém estágios anteriores e articulações para alcançar essa mesma liberdade nos outros países de modo a dar a impressão de um progresso contínuo de algumas categorias e na análise de seus diferentes estágios em diferentes países. A categoria da esfera pública é um desses conceitos. Enquanto França e Inglaterra já eram constituídos como países, a Alemanha só viria a ser um estado-nação em 1871 e isso de alguma forma atrasou seu desenvolvimento com relação aos outros dois países que detinham uma delimitação maior de suas instituições, uma capital onde pudesse se concentrar tanto o poder econômico e intelectual, por exemplo, que facilita a troca de ideias. A análise da categoria da esfera pública é levada até a primeira metade do século XX, data da publicação do livro e em um contexto social e econômico bem distinto daquele em que se iniciara, porém em alguns aspectos com espelhos daquilo que foi a sociedade burguesa do século XVIII.

É importante ter em mente que Habermas, como membro do instituto de pesquisa social [*Institut für Sozialforschung*], aquilo que foi chamado de escola de Frankfurt e, posteriormente, como teoria crítica, possui em sua mente algumas questões que permeiam as pesquisas de todos aqueles pensadores filiados a essa corrente filosófica. Essas questões dizem respeito a análise das condições sociais de cada época, logo, esse diagnóstico tem de ser refeito a todo momento, e sobre as possibilidades que uma sociedade possa se emancipar, ou esclarecer no sentido do Esclarecimento [*Aufklärung*], isso significa, pensamento livre de dominações de pessoas críticas e conscientes sobre o mundo ao seu redor.¹ Como diz Werle na apresentação à edição brasileira do livro *Mudança estrutural da esfera pública* publicado em 2014:

O propósito não é meramente descritivo, mas sim descobrir os ideais normativos emancipatórios ao mesmo tempo transcendentais e imanentes à própria realidade da esfera pública burguesa, bem como explicar sua decadência sob as condições das democracias de massa do capitalismo tardio e do Estado de bem-estar social.²

¹ Cf. NOBRE, M. *A Teoria Crítica*. Coleção primeiros passos. Zahar. 2004

² HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Editora Unesp, tradução de Denilson Luís Werle. 2014. P. 18

Dito isso, Habermas ao analisar a categoria da esfera pública procura uma resposta as suas inquietações a respeito de como a sociedade de sua época utiliza conceitos como o de esfera pública, de onde esse conceito veio, qual a sua definição, consequências, como ele tornou-se o que é, suas limitações e possibilidades.

O que é a esfera pública? Habermas inicia sua exposição se debruçando sobre as várias acepções da palavra *público*. Em diferentes lugares, mesmo em épocas iguais, a palavra *público* possui diversas acepções e indicam coisas distintas. Essa é a primeira dificuldade de tratar sobre um conceito cotidiano que se transforma diversas vezes e que algumas vezes possuem correlação e outras não. Durante o século XVII e XVIII, França, Inglaterra e Alemanha eram monarquias. Público, em um sentido, é tudo aquilo que diz respeito à aristocracia e à Igreja. Em oposição a essa acepção, *privado* era o domínio da sociedade e da esfera íntima familiar. A análise de Habermas começa aqui, porque é nesse momento que nosso autor identifica o nascimento daquilo que virá a ser chamado de esfera pública burguesa:

O poder público se consolida em uma oposição palpável para aquele que lhe são meramente subordinados e, de início, encontram nele apenas sua definição negativa. Pois essas são as pessoas privadas, que, por não ter um cargo público, são excluídas da participação do poder público. Nesse sentido estrito, “público” é sinônimo de estatal³

O traço fundamental da esfera pública burguesa, nos diz Habermas:

...a esfera de pessoas privadas que se reúnem em um público. Elas reivindicam imediatamente a esfera pública, regulamentada pela autoridade, contra o próprio poder público, de modo a debater com ele as regras universais das relações vigentes na esfera da circulação de mercadorias e do trabalho social – essencialmente privatizada, mas publicamente relevante.⁴

³ Ibid. p. 121

⁴ Ibid. p. 135

Esquemáticamente, temos:⁵

Domínio privado		Esfera do poder público
Sociedade civil (domínio de circulação de mercadorias e do trabalho social)	Esfera pública política; Esfera pública literária (clubes, imprensa)	Estado (domínio da “polícia”)
Espaço interno da família conjugal (intelectualidade burguesa)	(Mercado de bens culturais) “Cidade”	Corte (sociedade cortesã aristocrática)

A esfera pública política é derivada da esfera pública literária. A esfera pública literária era o encontro de pessoas privadas reunidas para discutir suas ideias a respeito de literatura. Nesses ambientes de encontros, como salões, casas de chás etc, eram locais aonde a burguesia citadina se encontrava e fazia circular suas impressões sobre os mais diversos assuntos. Obviamente era um estrato da sociedade muito diminuto e selecionado, pois seus frequentadores eram burgueses com posses e formação para ter acesso a tais objetos de discussão.

Em *primeiro lugar*, exige-se um tipo de intercâmbio social que não pressupõe de modo algum uma igualdade de status, mas até prescinde dela. Contra o cerimonial da posição, impõem-se tendencialmente o tratamento entre iguais. A paridade, que forma a única base sobre a qual a autoridade do argumento pode se afirmar e, por fim, se impor também sobre a hierarquia social, significa autocompreensão da época, paridade dos “meros seres humanos”. (...)

Em *segundo lugar*, a discussão nesse público pressupõe a problematização dos domínios que até então não eram considerados dignos de questionamento. “O universal”, com o qual o público se ocupa criticamente, permanecia reservado ao monopólio interpretativo das autoridades eclesiásticas e estatais. (...) Contudo, na medida em que as obras filosóficas e literárias, as obras de arte em geral, começam a ser produzidas, para os mercado e mediadas por ele, esses bens culturais passam a se assemelhar

⁵ Ibid. p. 140

àquele tipo de informação: como mercadorias, tornam-se em princípio acessíveis universalmente. (...)

O mesmo processo que conduz a cultura à forma de mercadoria, e com isso a transforma em algo passível de ser discutido em geral, leva, em *terceiro lugar*, a uma abertura fundamental do público. Por mais exclusivo que seja, o público não poderia jamais se isolar completamente e se consolidar como um grupo pois já se entende e já se encontra no público maior de todas as pessoas privadas, das quais se pressupõe que tenham, como leitores, ouvintes e espectadores, propriedade e formação para se apoderar dos objetos em discussão por meio do mercado. As questões discutíveis são “universais” não apenas no sentido de sua importância, mas também em sua acessibilidade: todos devem poder participar.⁶

Essa era o ideal que regia esses locais. Mesmo que esses requerimentos nunca se completassem eles norteavam e pairavam no ideário desses burgueses. A esfera pública literária é o local que possibilita o aparecimento de uma opinião pública discutida mediante razões, é o solo que dará o ensejo para que esses burgueses comecem a reivindicar participação política reconhecido pelo Estado. Esse também é um dos motivos de ter bem clara a repartição entre os domínios do público e do privado. O que se está ensejando aqui é aquela mediação entre os anseios da sociedade civil e o Estado, essa é uma das funções da esfera pública política.

A tarefa da esfera pública burguesa é a regulamentação da sociedade civil. Tendo como pano de fundo as experiências de uma esfera privada que se tornou íntima, a esfera pública burguesa pôde confrontar a autoridade monárquica estabelecida. Nesse sentido, ela tem desde o início um caráter ao mesmo tempo privado e polêmico.⁷

Desta forma é possível ter em mente uma imagem da importância do desenvolvimento dessa esfera pública política por estes que eram considerados tanto *homem* como *cidadão* ao mesmo tempo na luta pela racionalização da dominação estatal.

⁶ Ibid. p. 149-152

⁷ Ibid. p. 176-177

Habermas encontra em Kant um exemplo de uma esfera pública política madura. Kant em seu breve texto *Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento [Aufklärung]*? A ideia de emancipação, ou saída do homem de sua menoridade, ao discurso público.⁸ O esclarecimento tal como definido por Kant é a incapacidade de servir-se do próprio entendimento sem a direção de outrem. A esfera pública tem de mediar esse processo de esclarecimento uma vez que aqueles que são esclarecidos, dada a liberdade para que todos possam fazer uso de sua razão em público, raciocinem em voz alta. Nesse sentido, raciocinar em voz alta pode coincidir com fazer uso do próprio entendimento e guiar os outros para que façam o mesmo.

O uso público da sua razão deve ser sempre livre, e só ele pode produzir o Esclarecimento entre os seres humanos; mas o uso privado da razão pode frequentemente ser limitado de modo muito rigoroso sem com isso impedir especialmente o progresso do Esclarecimento.⁹

Além desse caráter pedagógico, o uso público da razão possuía outras funções dentro da sociedade civil para Kant. Ele atribui à discussão pública a possibilidade de um controle pragmático da verdade e a conciliação da política com a moral. Vê-se aquela mencionada tentativa de racionalização da dominação estatal por meio de um *medium* entre a sociedade civil e o poder público, a saber, a esfera pública política. Nas palavras de Habermas:

Já em *Crítica da razão pura*, Kant havia atribuído ao consenso público aos que discutem entre si mediante razões a função de um controle pragmático da verdade: ‘A pedra de toque para decidir se a crença é convicção ou simples persuasão, será, portanto, externamente, a possibilidade de comunica-la e considera-la válida para a razão de todo ser humano’. Mais tarde, na *Filosofia do direito*, essa ‘concordância de todos os juízos a despeito da diversidade dos sujeitos entre si’, garantida por meio da publicidade, para a qual só falta, em Kant, o nome de ‘opinião pública’,

⁸ Cf. KANT, I. *Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?* Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Brasília: Casa das Musas, 2008

⁹ HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Editora Unesp, tradução de Denilson Luís Werle. 2014. p. 269

recebe seu significado constitutivo para além de seu valor pragmático: as próprias ações políticas, ou seja, relacionadas com o direito dos outros, só podem estar em concordância com o direito e a moral na medida em que suas máximas são capazes de publicidade, elas até mesmo carecem dela.¹⁰

No decorrer do século XIX, durante a implementação do liberalismo já se fazia evidente a não concretização da esfera pública nos moldes estabelecidos outrora. A expansão de direitos políticos não trouxe consigo a superação da sociedade de classes e isso criou uma esfera pública “ampliada”. A ideia de racionalização da dominação buscada pela esfera pública burguesa no século XVIII possuía como plano de fundo a ideia de uma criação de uma “ordem natural” dentro da sociedade de modo que a esfera privada seria aliviada de pressões estruturais, e a sociedade uma vez atenta à opinião pública, poderia decidir segundo critérios quais leis possuíam um caráter universal. Aparentemente a discussão pública apenas desnudaria a validade das leis. Era um princípio harmonizador entre a vontade e a razão. Porém, durante o século XIX o público se ampliou por meio da difusão da imprensa e da propaganda. Com a irrupção de diversos públicos nessa esfera pública, ela se deforma. Outrora, os cidadãos, aqueles que podiam discutir segundo razões na esfera pública era basicamente burgueses com posses e formação cultural elevada. Agora com sua ampliação para outros públicos outros interesses começaram a permear as discussões públicas. Como esses novos públicos não podiam esperar que o mercado resolvesse seus problemas, a pressão feita na esfera pública fez com que pouco a pouco o Estado tivesse que balizar para atender alguns clamados. Habermas nos fala sobre as leis que surgem “sob a pressão das ruas”. Ora, se é sob pressão, logo dificilmente pode-se identificar essas leis como universais e que vieram à tona através de um consenso razoável. O véu da esfera pública burguesa idealizada no século anterior se rasga. Sobre esse período, Habermas cita Mill:

Na vida do estado, soa como lugar-comum dizer que a opinião pública rege o mundo. O único poder que ainda merece ser chamado de poder é o das massas e o dos governos, na medida em que se convertem em instrumentos para as aspirações e

¹⁰ Ibid. p. 272-273

inclinações das massas [...]. E o que é uma novidade ainda mais significativa, a massa cria suas opiniões atuais não por meio de dignitários da Igreja ou do Estado, líderes ou escritores, que a elevem acima do comum. Da elaboração intelectual dessas opiniões, cuidam homens mais ou menos da mesma toada, que, sob o impulso do momento, falam às massas por meio dos jornais.¹¹

É nesse momento que a ideia de uma esfera pública que buscasse racionalizar o poder público se transforma em um poder entre outros poderes, uma nova instância de opressão. Sendo assim, Habermas nos diz que durante o florescimento do liberalismo, gradualmente foi-se dissolvendo os contornos entre a esfera pública e a privada:

Remetendo-se dialeticamente uma à outra, duas tendências caracterizam uma decadência da esfera pública: ela penetra cada vez mais em esferas mais amplas da sociedade e, ao mesmo tempo, perde sua função política de submeter ao controle de um público crítico os casos que se tornaram públicos.¹²

A partir de então o Estado como mediador de conflitos políticos que não podem mais ser resolvidos no interior da esfera privada intervéem com a constitucionalização da esfera pública política. Desta forma diversas atribuições desta passam agora para o domínio do Estado e também uma série de competências públicas passam para corporações privadas. A decadência da esfera pública será demonstrada através de sua mudança política e essa mudança se fundamenta na mudança estrutural entre a esfera pública e a privada. Nessa nova conjuntura é criado setores que são quase públicos ou quase privados. No cerne da esfera privada publicamente relevante surge uma esfera social repolitizada num misto de instituições estatais e sociais se vinculam funcionalmente, o que foge a distinção também entre público e privado. Um exemplo dessas intersecções são os auxílios que o Estado passa a fornecer como se segue na passagem a seguir:

Os riscos clássicos, sobretudo desemprego, acidentes, doenças, velhice e os casos de morte, cobertos atualmente pelas garantias dos Estado de bem-estar social. Corresponde-lhe prestações bá-

¹¹ Ibid. p.312

¹² Ibid. p. 325

licas, em geral na forma de auxílios à renda. Esses auxílios não são destinados à família, nem se exige da família um rendimento subsidiário de montante considerável. Hoje, o membro individual da família é protegido publicamente contra as chamadas *basic needs*, que outrora as famílias burguesas tinham de suportar como risco privado.¹³

Dentro deste contexto de entrelaçamento e esfumaçamento entre os limites da esfera privada e a pública um novo elemento surge. Habermas chama de um processo de *refeudalização* da esfera pública. Esse processo remete à esfera representativa própria do período feudal. A função da esfera representativa é justamente a de representar algo para um público definido. No caso do período feudal, o poder público do senhor era representado aos seus súditos por uma série de símbolos. Cor púrpura, grandes festas são exemplos de manifestação do poder senhorial perante os seus subordinados. Esse processo está intimamente ligado as funções ideológicas da imprensa e da publicidade. No livro *Mudança estrutural da esfera pública* a história do surgimento e desenvolvimento, bem como sua decadência da esfera pública e sua função é intimamente ligada ao papel da imprensa. O livro reconstrói um pouco da história da imprensa desde o período da popularização das cartas, a criação de um correio, o surgimento de jornais semanais, sua função em divulgar éditos reais e críticas desenvolvidas pelas pessoas privadas reunidas em público e muitos outros detalhes. O momento crucial para a imprensa é quando está se torna porta voz de uma esfera pública no século XIX que não mais discute mediante razões. O desenvolvimento de diversas técnicas publicitárias de controle e conhecimento do desejo público, bem como sua possibilidade de alçar certos interesses ao posto de *desejo do público* fez dela o instrumento principal para que a decadência da esfera pública política pudesse ser cooptada por setores interessados da sociedade.

Os jornais passaram de meros dispositivos que publicam notícias para ser também portadores e condutores de da opinião pública, instrumentos de luta da política partidária. Para a organização interna da empresa jornalística, isso teve como consequência que entre a coleta de notícias e a publicação das notícias fosse intro-

¹³ Ibid. p. 350-351

duzido um novo elemento: a redação. Para o editor de jornal isso significou que ele passou de vendedor de novas notícias a mercador da opinião pública.¹⁴

O processo de *refeudalização* da esfera pública passa justamente pelo médium da publicidade. É sempre bom lembrar que a imprensa é um negócio privado, que muitas vezes foi estatizado em diversos períodos e lugares por conta de seu poder, mas que no geral sempre prevaleceu uma espécie de acordo entre setores privados e públicos como descrito anteriormente. A imprensa, segundo Habermas:

À medida que se desenvolve como um empreendimento capitalista, o jornal acaba se enredando em um campo de interesses estranhas à empresa que tentar ganhar influência sobre ele. A história dos grandes jornais diários na segunda metade do século XIX mostra que a imprensa se torna manipulável à medida que se comercializa. A partir do momento que a venda da parte do que é redigido interage com a venda da parte dos anúncios, a imprensa, até então uma instituição de pessoas privadas como público, torna-se uma instituição de determinados participantes do público como pessoas privadas – ou seja, torna-se porta de entrada de interesses privados privilegiados na esfera pública.¹⁵

A *refeudalização* é um processo de duas mãos, ao mesmo tempo que o poder público passa a ser novamente representado para os cidadãos, além da constante intervenção na esfera privado, o que é chamado de “*estatização da sociedade*”, por outro ocorre o chamado “*socialização do Estado*”, que é quando corporações privadas assumem funções que originalmente era do poder público.

O processo politicamente relevante do exercício e do equilíbrio de poder ocorre diretamente entre as administrações privadas, as federações, os partidos e a administração pública. O público como tal é incluído esporadicamente nessa circulação do poder, e apenas com a finalidade de aclamação.¹⁶

¹⁴ Ibid. p. 396

¹⁵ Ibid. p. 402

¹⁶ Ibid. 386-387

O público aqui, como outrora os súditos eram, aqueles que não participam das tomadas de decisão e possuem um papel político limitado em relevância e duração. De uma esfera pública crítica quanto as tomadas de decisão, resulta aquilo que Habermas chama de uma falsa esfera pública que é criada, isso significa que a esfera pública não “existe” mais. A cada momento em que é demandado uma decisão que necessita de apoio popular, os interessados, administrações privadas e públicas, criam uma esfera pública de ‘discussão’. Notem que essa discussão é outra farsa. A discussão é apenas mais uma encenação, um teatro com cartas marcadas para preencher, segundo Habermas, uma função sociopsicológica, uma falsa impressão de participação.

Apesar de todos esses mecanismos de controle, Habermas não cogita que a esfera pública deva ser eliminada como conceito que possibilite a emancipação. Para Habermas o ideal crítico da imprensa ainda subsiste junto de com sua função manipulativa daquilo que ele chama de *publicity*. Uma das esperanças é o “cultivo de opinião”, ou seja, uma opinião fruto de uma reflexão que pode ser fomentada pela imprensa.

A mudança estrutural da esfera pública, título do livro, é justamente esse processo de decadência entre os limites entre os domínios público e privado de modo a fazer com que seu princípio de racionalização do poder público se torne inoperante por uma série de fatores. Essa esfera pública fruto das mudanças sociais e políticas do século XIX chegam até o século XX. É esse o fenômeno que Habermas se propõe a entender, seu surgimento e seu estado atual. O xeque que Habermas nos coloca é: se o processo de mediação entre os interesses da sociedade civil e o poder público é realizado pela esfera pública politizada e, se essa mesma esfera pública se tornou de tal forma um mecanismo de poder, como é possível pensar nessa mediação como algo confiável? Como pode haver a penetração no poder estatal de interesses legítimos da sociedade se o seu canal se encontra de tal forma deteriorado?

No final do livro, Habermas não possui uma resposta para o problema em mãos, um dos motivos posteriores da crítica ao seu livro. Porém, ele vislumbra algumas possibilidades. Habermas acredita que a esfera pública burguesa do século XVIII não possui possibilidades de volta com algum tipo de elite intelectual. A tentativa de manter os ideais dessa esfera pública burguesa no século XIX e XX foi denuncia-

da como ideologia que mascara os reais conflitos que as sociedades de massa atuais enfrentam. A possibilidade de um consenso entre os diferentes atores na esfera pública política também é algo difícil de acreditar. Devido aos mecanismos de controle publicitários também se tornou difícil crer na possibilidade de uma redução dos conflitos estruturais presentes na sociedade. Nas palavras de Habermas:

Um dos problemas é técnico. O outro pode ser reduzido ao um problema econômico. A resposta à questão de saber até que ponto a esfera pública politicamente ativa pode ser realizada segundo sua intenção crítica depende hoje ainda mais da possibilidade de solução desses dois problemas. Neste ponto, gostaria de me limitar a duas observações provisórias.¹⁷

O problema técnico referido por Habermas seria o da criação ou aprimoramento de uma burocracia político-social que serviria como uma espécie de corregedoria das outras burocracias administrativas. Isso se daria na forma de cobranças sobre transparências nas ações, nos gastos, na finalidade dos programas criados e sua eficácia. Aparentemente um tratamento empresarial para a máquina Estatal. O outro problema dito econômico é o da criação de possibilidades, através das sociedades industriais avançadas, de uma “sociedade de abundância” que remodelaria a disputa pelo poder e recursos estatais. Além do mais, Habermas salienta que nada está dado de antemão, os conflitos sociais devem ser resolvidos caso a caso; a publicidade crítica e a manipulativa se dão no mesmo espaço, os processos de participação popular em decisões políticas não possuem resultados pré-estabelecidos. Habermas finaliza sua obra com a abertura de possibilidades para solução dos problemas sócio-políticos da esfera pública.

BIBLIOGRAFIA

- HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Editora Unesp, tradução de Denilson Luís Werle. 2014
- KANT, I. *Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?* Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Brasília: Casa das Musas, 2008
- NOBRE, M. *A Teoria Crítica*. Coleção primeiros passos. Zahar. 2004

¹⁷ Ibid. 482

O debate entre Rawls e Habermas acerca do papel da religião na esfera pública

José Eduardo Ribeiro Balera

Universidade Estadual de Londrina

INTRODUÇÃO

Em uma sociedade caracterizada por um regime constitucional democrático bem-ordenado e pela coexistência pluralista de doutrinas razoáveis, sejam religiosas, morais ou filosóficas, observa-se que inúmeras questões, como utilização de células-tronco embrionárias humanas em tratamentos e pesquisas, aborto e métodos terapêuticos de antecipação do parto, suicídio assistido, casamento entre pessoas do mesmo sexo, proibição de símbolos religiosos em repartições públicas, restrições à manifestação religiosa, entre outras, as quais estão diretamente relacionadas a elementos constitucionais essenciais e de justiça básica, são suscitadas cotidianamente e motivo de grandes controvérsias no âmbito público. É neste cenário que se apresenta a dúvida acerca do modo em que as diversas doutrinas abrangentes podem coexistir e cooperar para a definição de uma solução razoável a todos, em especial, as concepções de cunho religioso.

É inegável que a religião manifestou e ainda se manifesta substancialmente no meio social na tentativa de fundamentar possíveis respostas para as polêmicas trazidas à esfera pública. Desta constância, surge o problema acerca do espaço a ser ocupado pela religiosidade na sociedade e a aceitabilidade de sua utilização no fórum político públi-

co como elemento de justificação deliberativa, ou seja, é necessário compreender o papel desempenhado pela doutrina religiosa na esfera pública contemporânea e o modo de sua expressão, haja vista a laicização do Estado Liberal e o processo de secularização.

Para o enfretamento desta celeuma, a focalização no debate filosófico estabelecido pelos pensadores John Rawls e Jürgen Habermas e sua reconstrução são os instrumentos mais adequados para se sistematizar a interação entre religião, direito e o regime constitucional democrático na era pós-secular.

Para tanto, o presente trabalho apresenta inicialmente os elementos basilares da proposta de John Rawls para o estabelecimento de uma cultura política pública por meio da ideia de uso público da razão, de maneira que o regime democrático não seja compreendido como mero *modus vivendi*, mas seja mantida uma estabilidade marcada pela participação de seus cidadãos enquanto dever cívico, inclusive, os religiosos.

De maneira complementar, é analisada a crítica manifestada por Jürgen Habermas acerca da ideia de razão pública formulada por Rawls, como o ônus excessivo atribuído ao religioso pela cláusula da tradutibilidade e a necessidade da compreensão secularizada e não secularista frente a experiência do religioso com o sagrado.

O REGIME DEMOCRÁTICO CONSTITUCIONAL, O PLURALISMO E A IDEIA DE RAZÃO EM JOHN RAWLS

Em um contexto caracterizado por um regime democrático constitucional, no qual a liberdade e a igualdade dos cidadãos são alicerces da sociedade, emerge a necessidade de se compreender a real possibilidade de compatibilizar a pluralidade, seja de doutrinas filosóficas, políticas, religiosas ou morais razoáveis.

O pensador norte-americano John Rawls deparou-se com este conflito em diferentes momentos de suas obras e introduziu ferramentas para sua resolução, em especial, com seu projeto de razão pública que foi inicialmente apresentado na obra *Liberalismo Político* (1993) e resgatado no texto *A Idéia de Razão Pública Revista* (1997), publicado conjuntamente ao livro *O Direito dos Povos* e posteriormente em seu *Collected Papers* (1999) pela Harvard University Press.

A proposta filosófica inicial, apresentada pela obra *Uma Teoria da Justiça* (1971), objetivava opor-se ao intuicionismo e ao utilitarismo, no âmbito da filosofia moral, por meio de uma releitura da teoria do contrato social. Sua teoria da justiça traduz um contratualismo no qual os indivíduos livres e iguais e participantes de um sistema de cooperação, como é a sociedade, atuam na escolha dos princípios da justiça a serem adotados e que comporão a base de justificação da estrutura básica social e suas instituições públicas, inclusive a do direito, como também a relação de deveres e obrigações cidadãos (DUTRA, 2011, p. 67).

Porém, como destaca Igor Ascarelli Castro de Andrade (2008, p. 180), com o *Liberalismo Político*, Rawls passa a reconhecer a necessidade de distinguir sua concepção moral da sua concepção política de justiça, pois o pensador:

[...] considerava em *Uma teoria da justiça* que a estabilidade de uma sociedade bem ordenada dependia de todos os cidadãos, ou pelo menos de a maioria deles, terem como base uma teoria filosófica abrangente bem definida, que era a teoria da justiça como equidade. No entanto, também o utilitarismo pressupunha, e ainda pressupõe, que a estabilidade de sua sociedade bem ordenada depende de todos os cidadãos aceitarem uma concepção ou doutrina abrangente [*comprehensive doctrine or conception*], que, neste caso, é o princípio da utilidade social. As duas teorias aparentemente convergiam quanto a uma doutrina abrangente aceita por todos como condição de estabilidade.

Em resposta às objeções carreadas a obra *Uma Teoria da Justiça* e a constatação de um dimensionamento diferenciado da sociedade moderna, a qual, distintamente do que era defendido por Rawls em sua obra clássica anterior, a sociedade não é organizada por apenas uma doutrina abrangente¹, reconhece-se uma realidade marcada pelo

¹ Precipualemente as doutrinas abrangentes podem ser entendidas como teorias filosóficas, morais e religiosas que, embora tolerantes entre si, expressam afirmações acerca do bem e da verdade, muitas vezes irreconciliáveis. No *Liberalismo Político*, as doutrinas abrangentes razoáveis são caracterizadas por Rawls (2000, p. 103) como um ‘exercício de razão teórica’, pois acredita que os elementos principais de ordem religiosa, filosófica e moral são inferidos de modo coerente e consistente, dispondo os valores de acordo com uma perspectiva de ‘mundo inteligível’. Neste contexto, a doutrina razoável ainda é um “exercício da razão prática”, porque atribui medidas (importâncias) diferentes aos valores de acordo com sua expressividade, almejando também conciliá-los quando estão em conflito. Ainda é negável!

chamado “fato do pluralismo”, em que os cidadãos se baseiam em diversas doutrinas, concepções e percepções incompatíveis e, não necessariamente, razoáveis.

O fato do pluralismo razoável se respalda nas mais profundas e irreconciliáveis distinções das variadas concepções, razoáveis e abrangentes, de natureza religiosa e filosófica, partilhadas pelos cidadãos quanto ao mundo e aos ‘valores morais e estéticos’ almejados pela vida e ação humana. Neste contexto, cabe à filosofia política estabelecer um meio de reconciliação, expondo a razão, os benefícios políticos e o valor de tal harmonização (RAWLS, 2003, p. 3-4).

A diversidade de doutrinas abrangentes razoáveis é elemento permanente do regime democrático, produto de uma cultura democrática de instituições livres e sua ordem constitucional (RAWLS, 2004, p. 173), confirmando o robustecer das liberdades básicas. Conquanto haja uma tolerância mútua em meio à diversidade, essas doutrinas não podem, por si só, orientar a sociedade em sua inteireza frente as grandes divergências cotidianamente suscitadas em seu meio, o que faz emergir a problemática da ‘estabilidade das instituições democráticas-representativas’. Diante do que foi exposto, pode-se dizer que não é possível verificar a existência de uma doutrina ou concepção de vida boa e de bem, em sua totalidade ou parcialmente, com o qual os indivíduos, em sua integralidade, aceitem ou possam anuir para dirimir questões fundamentais que envolvam a ordem da justiça política, resultado inerente ao ‘fato do pluralismo razoável’ (RAWLS, 2003, p. 45).

Este será o núcleo diretivo da reflexão de Rawls, ou seja, o estabelecimento de uma teoria que atenda como base sólida de estabilidade e legitimidade à sociedade democrática em meio ao pluralismo, pela transcendência da seara abarcada pela teoria moral e que fundamente sua teoria da justiça como equidade na filosofia política. Para tanto, recorre a instrumentos conceituais e complementares, como o consenso sobreposto e a razão pública.

que as doutrinas abrangentes razoáveis estão respaldadas em uma ‘tradição de pensamento ou doutrina’, mas possuem uma resposta evolutiva, de acordo com a percepção daquilo que parece ser ‘boas razões’ ou ‘razões suficientes. No texto *A ideia de razão pública revista*, Rawls (2004, p.173) enfatiza que designaria o termo ‘doutrina’ para toda perspectiva abrangente, enquanto ‘concepção’ para aquelas fundadas na ordem política.

Pressupõe-se, por meio do consenso sobreposto², a existência de uma concepção política de justiça que é sustentada por todas as doutrinas, sejam religiosas ou não religiosas, sendo o esteio de uma sociedade constitucional democrática. Constitui-se pela concordância política indispensável à administração das instituições básicas aceitas pelas doutrinas abrangentes como razoável. Por consequência, supera a mera anuência em termos morais, mas se dá pelo consenso na órbita da relação política. Dessarte, “todas as doutrinas razoáveis afirmam tal sociedade com suas correspondentes instituições políticas: direitos e liberdades básicos iguais para todos cidadãos, incluindo a liberdade de consciência e a liberdade de religião” (RAWLS, 2004, p. 226).

A relação política se diferencia por traços específicos, dentre os quais se destacam na ordem constitucional: (a) é uma relação que se desenvolve pelos indivíduos inseridos em uma determinada estrutura básica da sociedade, que se ingressa com o nascimento e deixa-se com a morte, independente do voluntarismo ou das relações de afetividade³; (b) o poder político embasa-se no poder coercitivo utilizado pelo Estado, via a aplicação de sanções, com a autoridade do uso da força para a imposição de suas disposições legais, por isso, em último grau, o poder político é um poder público de um corpo coletivo constituído por cidadãos livres e iguais (RAWLS, 2000, p. 181-182). Este último atributo implica diretamente no princípio liberal de legitimidade ra-

² O consenso sobreposto dá-se em dois estágios: (i) primeiramente, um consenso constitucional, onde os princípios liberais são inicialmente aceitos como um *modus vivendi* e inseridos no texto constitucional, garantindo-se liberdades básicas e direitos políticos fundamentais, atenuando a rivalidade política e solucionando problemas referentes às problemáticas de política social, os princípios são tidos como critérios instrumentais. Deste modo, as perspectivas abrangentes tendem se alterar em parâmetros razoáveis, se antes não se constituíam de tal forma, transpondo-se a um pluralismo razoável. Este momento possui uma extensão mais restrita, pois incluirá apenas elementos relacionados aos procedimentos políticos do regime de governança democrática, mas não inclui aspectos da estrutura básica. (ii) Após o consenso constitucional, estabelecerá uma interação de maior profundidade, onde os grupos e associações políticas são compelidos à participação do fórum público e dirigindo-se aos demais grupos que não compartilham a mesma doutrina abrangente que a sua. Nesta etapa que se elucida a sociedade enquanto um sistema equitativo de cooperação política, onde os cidadãos passam a ganhar confiança uns nos outros. Cf. RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. 2. imp. São Paulo: Editora Ática, 2000, p. 205-216.

³ Diferentemente da esfera pessoal e familiar, pelo seu contorno afetivo, e das associações integrantes da sociedade civil, pela voluntariedade, a sociedade política é fechada e orientada por outros padrões, objeto de pesquisa de Rawls.

wlsaniana, no qual as deliberações não se reduzem a um jogo de barganha política e cuja exigência é “a coerência do poder político com a constituição, cujos elementos possam ser endossados por cidadãos livres e iguais a partir de princípios e ideais aceitáveis para a razão humana comum” (SILVEIRA, 2007, p.15).

A legitimidade é garantida pela suposição de que podemos expor argumentativamente que existem razões adequadas para que diferentes pessoas razoáveis afirmem conjuntamente a justiça como equidade e de forma simultânea sua concepção política efetiva, estando satisfeitas as condições de legitimidade para exercer o poder coercitivo sobre os outros. (SILVEIRA, 2007, p. 26)

Em uma concepção de justiça que almeje a concretização do consenso sobreposto, é elementar arquitetar uma estrutura básica da sociedade que impeça a ocorrência de conflitos irresolúveis e seja provida por princípios compreensíveis, inequívocos e publicamente firmados (SILVEIRA, 2007, p. 21). Por consequência, é pela consolidação do consenso sobreposto que se constitui a ‘unidade social’ para o acordo normativo entre as diversas doutrinas abrangentes razoáveis (ARAÚJO, 2010, p. 149). Para a composição deste consenso, é basilar o exercício da razão pública, com seu critério de reciprocidade, consoante a sua natureza orientadora das decisões políticas.

A razão, em termos gerais, é tida como a maneira ou a capacidade de se articular planos e projetos, ordenar finalidades e prioridades e se decidir em consonância a tais procedimentos, sendo realizável por todo agente numa sociedade política, sejam indivíduos razoáveis e racionais ou mesmo instituições e associações dela participantes. Contudo, a razão pública é um elemento restrito e característico do regime constitucional democrático e de seu povo, pois este compartilha um *status* de igualdade e cooperação (RAWLS, 2000, p. 261). Ela se difere das demais razões não-públicas, pois constitui parte de uma cultura política comum e proporciona uma estabilidade não encontrada na justificação decorrente das razões abrangentes, como de igrejas e de outras instituições da sociedade civil. O apelo às justificações não públicas é instável, pois:

[...] uma concepção de justiça ancorada em ideias e premissas pertinentes a uma doutrina abrangente particular está sujeita ao ‘desacordo razoável’ (*reasonable disagreement*), carecendo de base moral compartilhada capaz de transcender o pluralismo dos valores e prover uma sólida unidade social sustentada pela concepção política de justiça (ARAÚJO, 2010, p. 151).

Pela razão pública propõe-se a substituição das doutrinas abrangentes e de suas ‘verdades inteiras’ pelo politicamente razoável e reciprocamente oferecido pelos cidadãos, integrando-se uma ‘concepção normativa ideal de governo democrático’, em que o grau de tolerância acerca de doutrinas irrazoáveis é demarcado pelos princípios de justiça e a atuação permissiva dos mesmos. (RAWLS, 2004, p. 174).

Razão pública é a razão de cidadãos iguais que, enquanto corpo coletivo, exercem um poder político final e coercitivo uns sobre os outros ao promulgar leis e emendar sua constituição. [...] os limites impostos pela razão pública não se aplicam a todas as questões políticas, mas apenas àquelas que envolvem o que podemos chamar de ‘elementos constitucionais essenciais’ e questões de justiça básica (RAWLS, 2000, p. 263).

Logicamente que parece interessante solucionar todas as questões políticas recorrendo-se a valores ratificados pelo uso público da razão (RAWLS, 2000, p. 264). Porém, sua aplicabilidade está adstrita a questões elementares da Constituição e de justiça básica, sendo incabível sua utilização nas deliberações de cunho pessoal, mesmo sobre questões políticas, ou enquanto membro de associações, pois estas integram a esfera vital da cultura de fundo. Como relata Igor Ascarelli Castro de Andrade (2008, p. 197), a cultura de fundo é a cultura pertencente a sociedade civil e não é orientada por nenhuma doutrina abrangente no regime democrático, pois ampara uma multiplicidade de marcas culturais provenientes de diversas instituições educacionais como escolas e universidades, religiosas, além de associações e agremiações de cunho profissional, entre tantas outras existentes no meio social.

O uso público da razão é cabível quando questões fundamentais estão em debate e os cidadãos argumentam politicamente no fórum público, como também aos membros de partidos, candidatos em suas

campanhas ou mesmo na deliberação para o exercício do direito ao voto (RAWLS, 2004, p. 264).

Ao prover a razão pública, os cidadãos, incluindo-se as autoridades públicas, realizam seu dever de civilidade. Este dever é elementarmente moral, mas não jurídico, compatível com a liberdade do discurso. Caracteriza-se pela manutenção de uma relação política fundamental entre os cidadãos com a estrutura básica da sociedade, como também entre os cidadãos, que exercem como corpo coletivo o poder político último manifesto pela coercitividade e legitimidade estatal (RAWLS, 2004, p. 179). Logo, a razão pública viabiliza a atuação cidadão e das autoridades estatais adequadamente ao regime vigente e em atendimento ao interesse público.

Entendida a relevância funcional desempenhada pela razão pública, é interessante salientar as sensíveis alterações sofridas por este recurso interpretativo nas obras de John Rawls. Inicialmente, Rawls expressou uma perspectiva exclusiva e restritiva, inadmitindo completamente a inserção de doutrinas abrangentes em questões abarcadas pelo uso público da razão. As razões derivadas de doutrinas abrangentes, como a moralidade particular ou mesmo em concepções filosóficas ou religiosas, são segmentos integrantes da cultura de fundo e incompatíveis ao compartilhamento na cultura política comum. Assim, é inadmissível sua utilização ou oferecimento no fórum público, pois são espécies de razões pelas quais não se espera o endosso dos demais cidadãos, diferentemente dos valores políticos, uma vez que servem ao dever cívico (RAWLS, 2000).

Este primeiro posicionamento, excludente das doutrinas abrangentes (sejam morais, filosóficas, religiosas ou não), foi designado pelo próprio Rawls como a 'visão exclusiva' da razão pública, minimizando o espaço participativo do religioso na esfera democrática. Porém, essa posição extremista é contraposta por uma percepção inclusiva, caracterizada pelo aspecto permissivo que admite a apresentação das doutrinas abrangentes, uma vez que constituem a base fundante dos valores políticos, porém unicamente de modo a fortificar o ideal da razão pública (RAWLS, 2000, p. 299).

Em reflexões posteriores, verifica-se um robustecer do pensamento de Rawls e intenta reconhecer a maneira pela qual as diversas

doutrinas abrangentes podem razoavelmente coexistir, cooperar e auxiliar para o modelo constitucional democrático, compreendido para além do *modus vivendi*⁴, pela apresentação da cláusula de tradutibilidade ou também chamado de *proviso*. O *proviso* é requerido justamente para a inserção de argumentos decorrentes de doutrinas abrangentes, religiosas ou não, e exige a tradução de seus argumentos em valores politicamente razoáveis (RAWLS, 2004, p. 189).

Com o acolhimento da cláusula de tradutibilidade, o pensador tipifica uma ‘ampla visão de razão pública’, mais propícia a manutenção do arcabouço inclusivo. Quando o *proviso* é aceito, os cidadãos e suas doutrinas ingressam ao debate político e reafirmam o compromisso democrático da manifestação e justificação pública. É sob estes fundamentos que Rawls traça o espaço participativo do religioso, ou seja, as concepções advindas de doutrinas abrangentes, ao qual o indivíduo é pertencente, só podem ser consideradas no âmbito político a partir do momento que atendam a cláusula de tradutibilidade, estando em linguagem política de maneira a ser reciprocamente compreendidas e aceitas pelos demais cidadãos como razoáveis e não apenas racionais (RAWLS, 2004). É este cenário que motivará o surgimento de críticas e sugestões de adequações teóricas pelo filósofo alemão Jürgen Habermas.

A REFORMULAÇÃO HABERMASIANA: A SOCIEDADE PÓS-SECULAR E O REDIMENSIONAMENTO PARTICIPATIVO

Para Habermas, ainda que Rawls tenha estabelecido um projeto de uso público da razão que almeja ser inclusivo, é evidente uma distribuição assimétrica dos deveres de tradutibilidade das convicções decorrentes das doutrinas abrangentes em concepções políticas razoáveis, o que onera, particularmente, integrantes de doutrinas religiosas. Tal assimetria exige uma reformulação no âmbito da esfera pública in-

⁴ O termo utilizado por John Rawls é identificado pela filosofia política como um modelo de neutralidade política, seu conceito é bem delimitado por Mariano C. Melero de la Torre, da Universidad Carlos III de Madrid. Para Torre (2012, p. 187), o *modus vivendi* não exige nenhuma congruência entre a justiça política e as concepções de bem partilhadas pelos cidadãos. É um modelo de união social onde a neutralidade política é concebida pela acomodação prática e prescinde de um consenso mais forte, a função última da política liberal passa a ser a mera garantia de convivência pacífica. Cf. TORRE, Mariano C. Melero de la. *Neutralidad política*. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*. n. 3, septiembre 2012 – febrero 2013, p. 184-191.

formal que permitirá entender uma nova dimensão estatal e pré-institucional, balizadas por uma consciência ‘pós-secular’.

Para Habermas (2007, p. 134), a teoria política de Rawls e sua proposta de ‘uso público da razão’ tem um impacto relevante para entender em que grau a separação entre Igreja e Estado, exigida pelo texto constitucional, pode ou deve manifestar-se no âmbito da sociedade civil e na formação política da vontade e da opinião dos cidadãos, haja vista o papel desempenhado pelas tradições e comunidades religiosas, ou seja, qual o papel político da religião e de seus argumentos na sociedade atual.

O Estado Democrático de Direito foi formulado a partir de uma ‘autocompreensão’ que recorre unicamente à ‘razão natural’, em outros termos, para argumentos que são reconhecidos como públicos e acessíveis de igual modo por todos os indivíduos e cidadãos e revela a adoção de uma base epistemológica de justificação e apoio do poder estatal, independentemente da legitimação religiosa (Habermas, 2007, p. 135).

Contudo, este Estado de Direito, qualificado pelo regime democrático, não apenas tutela pelas ‘liberdades negativas’ dos seus cidadãos e dos interesses destes pelo próprio bem, mas também estimula a participação dos seus integrantes à disputa pública nos mais diversos temas de seu e de geral interesse, liberta as liberdades comunicativas. Destarte, o processo democrático tipifica-se como ‘laço unificador’, onde as discussões manifestam e difundem a correta compreensão do preceito constitucional em seu grau mais elevado. (HABERMAS, 2007, p. 120).

No passado, certamente, um pano de fundo religioso comum, uma linguagem comum e, especialmente, a recém-reativada consciência nacional foram de grande valia para a configuração de uma solidariedade de cidadãos do Estado, eminentemente abstrata. No entanto, os modos de pensar republicanos se desligaram, em grande escala, de tais ancoragens pré-políticas [...] (HABERMAS, 2007, p. 120)

Na opinião de Habermas (2007, p. 136), o direito fundamental consagrado pela liberdade de consciência e religiosa representa uma reação ou resposta, de ordem política, às contendas provenientes do pluralismo religioso. Entretanto, a feição secular estatal não é garantia suficiente para a manutenção simétrica das liberdades religiosas.

Diante disto, o processo democrático passa a ser visto como o ‘procedimento de criação legítima do direito’, pois atende condições como a formulação discursiva e inclusiva, receptível da opinião e das vontades dos cidadãos, o que torna e fortalece a suposição de que seus resultados serão racionalmente admitidos (HABERMAS, 2007, p. 117).

Dois são os substratos ao procedimento democrático, enquanto mola propulsora da legitimação, sendo (i) a participação política simétrica dos cidadãos e (ii) a dimensão epistemológica discursiva. A primeira transcende a mera imposição do direito, mas compreende o atendimento da participação e do papel cidadão de autodeterminação. O segundo requer o entendimento mútuo e motivado racionalmente, pela apresentação de bons argumentos, para que sejam concebidos resultados racionalmente aceitáveis (HABERMAS, 2007, p. 137).

É pela importância revelada à democracia que a esfera pública também ganha destaque, porém não pode ser compreendida como sistema, instituição, organização ou estrutura normativa definidora de competências, funções ou papéis, mas enquanto “rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões *públicas* enfeixadas em temas específicos” (HABERMAS, 1997b, p. 92, *italico no original*). Para o pensador alemão, a esfera pública passa a compor uma ‘estrutura comunicacional’ guiada à compreensão/entendimento, onde o agir comunicativo origina um ‘espaço social’ a ser intersubjetivamente compartilhado.

É apoiado nesta conjuntura que Habermas tenta dialogar com a teoria de John Rawls, especialmente porque é neste ambiente que o pensador norte-americano estabelece um dever moral de civilidade que obriga a apresentação mútua de bons e razoáveis argumentos para a aceitação e solução do irreconciliável.

Diversas objeções são direcionadas a John Rawls e a sua percepção acerca do espaço atribuído às religiões na esfera pública. A primeira crítica trazida por Habermas (2007, p. 140-141) está na influência política benéfica resultante da atuação das instituições religiosas e seus movimentos a favor da adoção e efetividade do regime democrático e dos direitos humanos, como exemplo, ele destaca o movimento norte-americano e a luta de Martin Luther King em favor de um processo

político amplo e inclusivo de minorias sociais e grupos marginais. Nas palavras de Habermas (2007, p. 141), “são impressionantes as raízes religiosas profundas do estoque motivacional da maioria dos movimentos sociais e socialistas, seja nos países anglo-saxões, seja nos países da Europa continental”.

Esta dimensão não é rejeitada por Rawls, pois ele reconhece a necessidade e relevância das doutrinas abrangentes, inclusive religiosa, para a afirmação de valores políticos na esfera pública. Para tanto, chega a propor a utilização do *proviso*, pois a linguagem política seria o modo mais adequado de exteriorização dos argumentos, mesmo que religiosos, além de ser acessível a todos. Porém, para Habermas, o *proviso* ou cláusula de tradutibilidade trariam um ônus desigual ao religioso e comprometeriam a sua participação e engajamento civil. (HABERMAS, 2007, p. 141).

Estas restrições incompatíveis tornam o debate ainda mais delicado, pois “um Estado não pode impor aos cidadãos, aos quais garante liberdade de religião, obrigações que não combinam com uma forma de existência religiosa – porquanto ele não pode exigir deles algo impossível” (HABERMAS, 2007, p. 142). Esta crítica é confirmada também a partir da averiguação empírica, segundo Habermas (2007, p. 144), da qual os cidadãos, muitas vezes, assumem um posicionamento político através de uma perspectiva religiosa e não possuem noção suficiente e nem conhecimento adequado para a elaboração de “fundamentações seculares independentes de suas convicções autênticas”, pois a crítica direcionada à exigência da tradutibilidade política pelo Estado ganha um sentido normativo e considera a função e o arranjo desempenhado pela religião na vida dos cidadãos religiosos, onde a fé e o conteúdo da crença não são tão somente uma doutrina, “mas também fonte de energia da qual se alimenta a vida inteira do crente”.

Rawls parece desconsiderar o ônus advindo do conteúdo e a ‘posição’ desempenhada pelas crenças religiosas na vida dos indivíduos, visto que as convicções religiosas não são tidas como meras opiniões, mas tornam-se uma obrigação a empenhar-se “para atingir a completude, a integridade e a integração de suas vidas”, até mesmo porque a “concepção de justiça, fundada na religião, lhes ensina o que é politicamente correto ou incorreto” (HABERMAS, 2007, p. 144-145).

O Estado Liberal que garante a liberdade religiosa não pode almejar que todos deixem de lado, ignorem ou subestimem suas convicções religiosas e metafísicas para o estabelecimento de um posicionamento fundamentado apenas e tão somente em termos políticos. Essa exigência só é possível às autoridades em decorrência da neutralidade de seu exercício que compõe pressuposto institucional essencial à manutenção da liberdade de religião de maneira simétrica (HABERMAS, 2007, p. 145).

Diante disto, algumas adaptações da razão pública são imprescindíveis para o atendimento das particularidades manifestadas na esfera pública informal⁵ e para evitar a ‘sobrecarga mental e psicológica insuportável’ aos religiosos. Cumpre lembrar que, em oposição à visão secularista estrita das razões aceitáveis publicamente, Habermas estabelece uma importante e patente separação em esfera pública ‘informal’ – aquela que é abarcada pelas associações privadas, grupos e sociedades de interesse público, igrejas, entre tantas outras instituições – e esfera pública ‘formal’ composta pelo âmbito institucional, seja dos parlamentos, dos tribunais, de governo e administração. (ARAUJO, 2010, p. 165).

Assim, Habermas (2007, p. 147) defende que os cidadãos religiosos poderão reconhecer a ‘reserva de tradução institucional’ quando adentrarem as discussões públicas, porém sem exigir a quebra de sua identidade em segmento público ou privado, pois deveriam poder expressar e fundamentar suas convicções em linguagem religiosa mesmo quando não conseguissem identificar uma ‘tradução’ secularizada de seus argumentos.

Para o filósofo alemão, ainda que a linguagem religiosa seja a única expressada pelos cidadãos e o único plano de contribuição às controvérsias políticas, será permitido que os mesmos também se reconhecessem como participantes do processo de legislação, fulcrados na confiabilidade decorrente das traduções cooperativas de seus concidadãos, mesmo que os argumentos finais e decisivos sejam expressos em termos seculares (HABERMAS, 2007, p. 148).

⁵ Há uma distinção e separação entre esfera pública formal e informal, uma vez que no âmbito institucional (esfera pública formal) o exercício do poder deverá ser neutro quanto às demais visões de mundo, pois na esfera dos parlamentos, tribunais, ministérios e da própria administração, os argumentos deverão ser legitimamente seculares, o que Rawls exige também na esfera política geral.

Para Luiz Bernardo Leite Araujo (2010, p. 161), esta é a polêmica intervenção habermasiana para a inclusão de direitos culturais no sistema de direitos da ordem constitucional democrática, seja pelo sentido pioneiro da tolerância religiosa ou mesmo pelo seu papel público na esfera da política. Habermas assente que o princípio da igualdade cívica requer um poder estatal secularizado, mas veda um ponto de vista ‘secularista’ pela ‘supergeneralização política’, porque os cidadãos secularizados não podem desprezar o retrato e construções da dimensão religiosa, sua potencialida

de *prima facie* de verdade, muito menos impugnar os direitos dos ‘cidadãos religiosos’ de participarem e colaborar nas discussões públicas, mesmo que pela linguagem religiosa, pois a ‘cultura política liberal’ pode ansiar pelos esforços conjuntos, inclusive dos cidadãos secularizados, para a tradução em linguagem pública e acessível dos argumentos e contribuições decorrentes de distintas doutrinas, como a religiosa. (ARAUJO, 2010, p. 164).

Na avaliação desenvolvida por Habermas (2007, p. 148), o Estado Liberal tem interesses na participação política das ordens religiosas e no desaprisionamento das suas vozes. O poder estatal não pode nem mesmo desestimular tais comunidades e seus integrantes de contribuírem e se expressarem ao seu modo, pois não é possível compreender de modo antecipado se a própria sociedade estaria se privando de recursos relevantes para a produção de sentido a partir do momento que impusesse obstáculos e vedações a tais organizações.

Como destaca Hugh Baxter (2011, p. 201), o posicionamento agnóstico de Habermas se abstém, por um lado, acerca do juízo sobre a verdade religiosa, sustentando a delimitação rigorosa entre fé e conhecimento. Em posição contrária, ele rejeita o cientificismo truncado da razão de exclusão das concepções religiosas na genealogia da razão. A posição de Habermas é ‘secular’ e não ‘secularista’, isto é, não afirma a veracidade das proposições religiosas.

Para o pensamento habermasiano, o fenômeno religioso não é visto como simples fato social e desatado do ambiente secular, o que demonstra a sua relevância e não o reduz a persistência do “retrógrado”. A alternativa trazida por Habermas permite a ‘coexistência entre razão comunicativa e religião’, onde a religião passa a ser recurso

semântico indispensável de inspiração à filosofia (ARAUJO, 2010, p. 173). O processo de secularização não significa o predomínio do ateísmo, mas a realização de um processo de aprendizagem que perpassa o “tecido” da esfera religiosa e sem a identificação de limite derradeiro pelo discurso filosófico ou científico (ARAUJO, 2010, p. 178), ou seja, demonstra as raízes existentes no âmago estrutural do mundo vivido e o reconstruir pragmático da racionalidade, com a função de inserção de ‘novos marcos institucionais’ que garantam a predominância de um modo de integração social. (ARAUJO, 2010, p. 179-180).

Esta reformulação da razão pública atende este processo de aprendizagem no qual o Estado secularizado não se confunde com um posicionamento estatal secularista. Para a filosofia habermasiana, “o etos democrático do Estado [...] só pode ser imputado simetricamente a todos os cidadãos se estes, tanto os seculares como os religiosos, passarem por processos de aprendizagem *complementares*.” (HABERMAS, 2007, p. 158, *itálico do autor*). Opõe-se, deste modo, as certezas dos indivíduos seculares que entendem que “as tradições religiosas e as comunidades religiosas constituem apenas uma relíquia arcaica de sociedades pré-modernas, mantidas na sociedade atual [...] apenas como uma proteção cultural para espécies naturais em extinção” (HABERMAS, 2007, p. 157).

Portanto, as pressuposições cognitivas trazidas por Habermas exigem um ‘processo de aprendizagem’ que possibilite uma auto-compreensão do cenário moderno a partir das modificações da mentalidade de seus cidadãos, “a reflexivização da consciência religiosa, como também a superação auto-reflexiva da consciência secularista” (HABERMAS, 2007, p. 164). A denominação ‘pós-secular’ ressalta uma consciência pública diferenciada que reconhece o conteúdo normativo do âmbito político influente sobre todos os cidadãos, religiosos e seculares, como também a essencialidade de sua participação e contribuição funcional a ser desempenhada.

Para Alessandro Pinzani (2009), a pretensão de Habermas seria salvar os conteúdos de ordem religiosa que poderia ser traduzidos, acessíveis e aceitos, enquanto fonte semântica da religião, para preservar um senso de humanidade e os potenciais de razão contida no argumento religioso, ou seja, “a religião pode ser considerada um mal

necessário, útil para criar uma atitude moral nos cidadãos, mas destituído de valor intrínseco (assim como nas considerações sobre a religião de Maquiavel ou Hobbes)”. (PINZANI, 2009, p. 215).

Ainda que seja possível entender, como destaca Luiz Bernardo Araújo (2010, p. 181), que toda a construção habermasiana e sua reformulação do uso público da razão aceita “a religião como dimensão imprescindível do aprendizado evolutivo.” É interessante que o ajustamento se dá para o âmbito da esfera pública informal, pois o próprio filósofo alemão reconhece que a condição de tradutibilidade dos argumentos em termos políticos é inerente e essencial ao âmbito institucional, como nos parlamentos e nos tribunais⁶, pois estão “obrigados a adotar a neutralidade no que tange às visões de mundo” (HABERMAS, 2007, p. 145). Desta maneira, Habermas redimensiona o espaço participativo do cidadão frente à esfera democrática pluralista e em prol da efetivação de uma ordem inclusiva.

CONCLUSÃO

Ante ao exposto, são inúmeros os elementos relevantes à compreensão do espaço participativo dos indivíduos pertencentes às diversas doutrinas, em especial de cunho religioso, no processo político-deliberativo na ordem democrática contemporânea. Para John Rawls, a ideia de razão pública traduz os valores mais profundos, morais e políticos, que instruem a relação entre o Estado democrático e seus cidadãos. Não se reduz a uma concepção abrangente e justificadora, mas busca o apoio das diferentes doutrinas, morais, filosóficas, religiosas ou não, para dirimir conflitos relacionados a elementos constitucionais essenciais e de justiça básica.

⁶ Cumpre destacar que a perspectiva habermasiana acerca da jurisdição constitucional baseia-se numa concepção procedimentalista, que visa garantir condições a política deliberativa, sendo um modelo intermediário entre o ativismo e a limitação da atividade judicial. Ainda que o objetivo deste capítulo não seja analisar a jurisdição constitucional segundo pensador alemão, conforme a seguir explicitado, é interessante a seguinte consideração de Habermas (1997, p. 297, grifo meu): “Ora, a prática de decisão está ligada ao direito e à lei, e a racionalidade da jurisdição depende da legitimidade do direito vigente. E esta depende, por sua vez, da racionalidade de um processo de legislação, o qual, sob condições da divisão de poderes no Estado de direito, não se encontra à disposição dos órgãos da aplicação do direito.” Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*: entre facticidade e validade. vol. I. trad. Flávio Bento Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

Propõe-se um especial comprometimento da autoridade pública e do cidadão para a obtenção de argumentos razoáveis e que poderão ser reciprocamente aceitos, sendo a cláusula de tradutibilidade ou *provisio* o instrumento vislumbrado pelo pensador como medida efetivadora de uma nova ordem inclusiva frente ao pluralismo de doutrinas, filosóficas, morais, de cunho religioso ou não.

As fragilidades e reformulações, propostas por Habermas, possibilitam uma diferenciação crítica do tratamento de questões fundamentais no âmbito da esfera pública informal e formal. É destacada a indubitável assimetria na distribuição do ônus argumentativo ao religioso, na esfera pública informal, pela imposição da cláusula de tradutibilidade ou *provisio*, que exige a apresentação dos argumentos em termos políticos, pois é considerada por Rawls como a linguagem acessível e reciprocamente percebida pelos cidadãos

A formulação habermasiana reestrutura a distribuição do ônus argumentativo, pois entende o filósofo alemão que a tarefa de ‘tradução em argumentos políticos’ pode e deve ser realizada de modo cooperativo, permitindo ao cidadão religioso sua manifestação no debate público, ainda que seja em sua linguagem doutrinária pela ausência ou impossibilidade de identificação por termos políticos correspondentes.

Na esfera pública formal, Habermas não permite a mesma maleabilidade, pois a autoridade pública está impossibilitada de recorrer a argumentos abrangentes, como o de cunho religioso, para a fundamentação de suas decisões, o que faz necessário a observação do argumento político, pelo seu comprometimento a neutralidade advinda e requerida pela base institucional estatal.

Habermas entende que o fenômeno da secularização não pode inviabilizar a atuação do religioso na esfera pública e nem marginalizá-lo frente à ordem democrática, uma vez que o Estado Liberal Democrático tem interesses na participação política das ordens religiosas e no desaprisionamento das suas vozes. O poder estatal não pode nem mesmo desestimular tais comunidades e seus integrantes de contribuírem e se expressarem ao seu modo, pois não é possível compreender de modo antecipado se a própria sociedade estaria se privando de recursos relevantes para a produção de sentido a partir do momento que impusesse obstáculos e vedações a tais organizações.

A compreensão do pensador alemão indentifica a necessidade de um processo de aprendizagem complementar, entre religiosos e não religiosos, que enfatiza uma consciência pública diferenciada que reconhece o conteúdo normativo do âmbito político influente sobre todos os cidadãos, que foi denominada de “pós-secular” e marcada pela ideia de tolerância. Desta maneira, distintamente dos pensadores que os antecederam, Rawls e Habermas redimensionam a questão da religiosidade para a definição de novas práticas políticas e em consonância ao cenário pluralista existente.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Igor Ascarelli Castro de. *O Liberalismo Político de Rawls ante a Teoria Discursiva de Habermas: o consenso por sobreposição e a razão pública na fundamentação liberal do Estado Democrático de Direito*. Rev. Fac. Direito, UFMG, Belo Horizonte, n. 53, p. 177-202, jul./dez. 2008. Disponível em: <<http://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/view/82/78>> Acesso em: 14 out. 2012.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e Justiça: estudos sobre Habermas*. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. *Habermas e a Religião na Esfera Pública: um breve ensaio de interpretação*. In: O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar. Anais do V Colóquio Habermas. Florianópolis, 2008. Disponível em: <http://colquioshabermas2010.files.wordpress.com/2010/04/habermas_anais2008-31.pdf> Acesso em: 14 out. 2012.

BAXTER, Hugh. *Habermas: the discourse theory of law and democracy*. Stanford: Stanford University Press, 2011.

DUTRA, Delamar José Volpato. *O domínio dos conhecimentos de filosofia necessários ao exercício da cidadania: um exemplo a partir da ética e filosofia política*. Poiesis. UNISUL, Tubarão, v. 4, n. 7, p. 10 - 19, Jan./Jun. 2011. Disponível em: <<http://www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/Poiesis/article/view/638>> Acesso em: 10 dez. 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. I. trad. Flávio Bento Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

_____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. II. trad. Flávio Bento Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

PINZANI, Alessandro. Fé e saber? Sobre alguns mal-entendidos relativos a Habermas e à religião. In: PINZANI, Alessandro; LIMA, Clóvis Montenegro de; DUTRA, Delamar Volpato. *Anais do V Colóquio Habermas*. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2009, p. 211 – 227.

RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. 2. imp. São Paulo: Editora Ática, 2000.

_____. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. Organização: Erin Kelly; Tradução: Claudia Berliner; Revisão técnica e da tradução: Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *A Idéia de Razão Pública Revista*. In: _____. *O direito dos Povos*. Trad. Luís Carlos Borges. 1.ª ed. 2ª tir. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. Rev. tec. e trad. Álvaro de Vita. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SILVEIRA, Denis Coitinho. *A Justificação por Consenso Sobreposto em John Rawls*. *Philosophos*. 12 (1): 11-37, jan./jun. 2007. Disponível em <<http://www.revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/4764>> Acesso em: 19 jan. 2013.

TORRE, Mariano C. Melero de la. *Neutralidad política*. *Eunomia*. Revista en Cultura de la Legalidad. n. 3, septiembre 2012 – febrero 2013, p. 184-191. Disponível em: <http://eunomia.tirant.com/wp-content/uploads/2012/09/13-Eunomia3_Melero_corregido.pdf> Acesso em: 20 maio 2014.

Uma análise da teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas à luz da teoria social de Karl Marx

Marcelo Lira Silva

PUC-SP

INTRODUÇÃO

Ao escavar de forma reflexiva as principais obras de Jürgen Habermas, pode-se observar que havia uma preocupação por parte de tal pensador de discutir e compreender a questão da modernidade, de tal forma a relacioná-la aos processos de emancipação. Assim sendo, poder-se-ia diagnosticar a existência de certo processo de inflexão na obra de Habermas, que poderia ser demarcado de forma nítida com a publicação de sua obra da maturidade *Theorie des Kommunikativen* de 1981. No entanto, como partimos da compreensão de que o pensamento é resultado de uma processualidade histórico-cultural, a partir da qual se poderia observar certa dinâmica entre *assimilação-acomodação* (PIAGET,), poder-se-ia observar os rudimentos de tal inflexão já em *Student und Politik* de 1961.

O importante a se destacar é que já em *Student und Politik* poderia-se observar uma viragem na concepção teórico-metodológica até então predominante entre os teóricos da primeira geração da *Escola de Frankfurt*, particularmente nas obras de Max Horkheimer (1895-1973) e Theodor Adorno (1903-1969), nas quais se poderia observar a centralidade do trabalho, principal ponto de contato com a *teoria social* marxiana. Tratar-se-ia de compreender a sociabilidade moderna a partir da-

quela relação proposta por Georg W. Hegel (1770-1831) entre trabalho e cultura (2003) e que está presente de forma autêntica na teoria social marxiana. Diferentemente, de tais preocupações Habermas deslocou a centralidade da categoria trabalho para a centralidade da categoria política, de tal forma a dar vida a uma nova teoria crítica – se assim se pode dizer. Tal questão não pode ser observada como uma mera escolha temática aleatória, mas enquanto princípio de ruptura com os fundamentos da *teoria crítica*. Seria, justamente, neste processo que se poderia localizar Habermas enquanto leitor de Marx.

O deslocamento da centralidade da categoria trabalho para a centralidade da política teria conduzido Jürgen Habermas a dois processos fundamentais, que demarcariam de forma decisiva sua obra: a) primeiro: refutar a teoria social de Marx, centrada na dinâmica e relação entre trabalho e cultura; o que o teria distanciado tanto de Adorno quanto de Horkheimer; b) segundo: o teria aproximado do pensamento liberal, particularmente das teorias sociais de Immanuel Kant (1724-1804) e Max Weber (1864-1920).

PARTE I: JÜRGEN HABERMAS E A CENTRALIDADE DA POLÍTICA: UM NOVO PARADIGMA PARA A TEORIA CRÍTICA.

Poder-se-ia dizer que a adesão progressiva aos princípios e fundamentos do liberalismo, foi de fundamental importância para delinear e demarcar o processo de construção de uma *teoria social*, bem como de uma *teoria da evolução social*. Tratar-se-ia do desenvolvimento de uma teoria da modernidade, atravessada por uma teoria da dupla racionalização, a partir da qual pode desenvolver de forma particular e autônoma sua teoria social, que de acordo com os princípios da *teoria social* marxiana, poderia ser compreendida enquanto elogio aos marcos emancipatórios e fundamento da sociedade capitalista. De acordo com Silva (2014), poder-se-ia observar no processo constitutivo da obra de Habermas, particularmente naquele que separa *Student und Politik* de *Theorie des Kommunikativen*, a construção e propositura de um tipo particular de *neocontratualismo*, com vistas a salvação de um *projeto de modernidade* compreendido enquanto *inacabado*. Todavia, compreendido pelos teóricos da tradição da *teoria da modernidade* de Marx, tais como

Lukács, Adorno e Horkheimer, enquanto projeto de racionalidade e emancipação completamente esgotado, na e pela própria dinâmica e movimento da sociabilidade burguesa; e, que, portanto, só poderia se consubstanciar nos marcos da *regressão cultural*. Este diagnóstico de época aparecera de forma clara tanto nas obras de Marx, quanto de Lukács, Adorno e Horkheimer. Fora, justamente, com este *diagnóstico de época* que Habermas rompera em sua *teoria social*.

Neste processo de inflexão, uma categoria advinda dos teóricos da primeira geração da *Escola de Frankfurt* tornara-se central na *teoria social* de Habermas, na medida em que a concepção de *capitalismo de Estado* (SILVA, 2014) adquirira centralidade nos diversos *diagnóstico do tempo presente*, de tal forma que se consubstanciaria sob a forma da concepção de *capitalismo tardio* (ADORNO; HORKHEIMER, 1985) e mediará a passagem da *centralidade da categoria trabalho*, mesmo que inscrita na esfera lógica e gnosiológica-epistêmica, para a *centralidade da categoria da política*. Tal mudança radical de paradigma passou a influenciar progressivamente a *nova teoria crítica*, inaugurada com a segunda geração de Habermas, que pouco ou nada se identificara aos teóricos da primeira geração da *Escola de Frankfurt*.

Neste ponto, poder-se-ia destacar a obra de um dos membros mais proeminentes do *Frankfurt Institute for Social Research* – fundado em 1923 –, intitulada *State Capitalism: Its Possibilities and Limitations*, que exercera profunda influência no processo constitutivo de *diagnósticos de época* dos pensadores da primeira geração da *Escola de Frankfurt*, em particular sobre o pensamento de Theodor Adorno e Max Horkheimer; que, não por um acaso, dedicaram uma de suas mais importantes obras, a *Dialektik der Aufklärung* de 1947, ao economista alemão Friedrich Pollock (1894-1970). No seio do Instituto, o economista alemão passou a desenvolver pesquisas acerca da relação entre o *Estado* e o *capitalismo*, em um contexto histórico-cultural, bem como político-econômico, extremamente conturbado da história da humanidade, que acabara por produzir: a) duas grandes guerras mundiais; b) a *Revolução Russa*; c) a *profunda e desastrosa crise de 1929*; mas, sobretudo, acabara por d) elevar ao poder, o *nazismo* na Alemanha, e, o *fascismo* na Itália. Portanto, desvendar a exata relação entre *Estado* e *capitalismo*, aparecera como um dos grandes problemas teórico-prático do período em questão. Tratar-se-

-ia de saber qual a particularidade deste processo de desenvolvimento do capitalismo que acabou por gerar um contexto histórico-social de profunda crise de sociabilidade. Se no âmbito do marxismo Lênin apontara para o desenvolvimento de um tipo particular de capitalismo, que acabara por determinar-se objetiva e subjetivamente a partir da fusão entre *capital industrial* e *capital bancário*, de tal forma a compreender tal processo enquanto uma nova determinação social do *imperialismo*, enquanto fase superior do capitalismo; tal *diagnóstico de época* não aparecera como razoável para Friedrich Pollock, que buscara desvendar a relação entre *capitalismo* e *Estado*, a partir de outro marco teórico, que no limite questionara a própria *teoria social* de Marx; e, portanto, a concepção de *imperialismo* de Lênin.

Ora, fora justamente neste contexto, que surgira, a partir das pesquisas do economista alemão, a concepção de *capitalismo de Estado*. O *diagnóstico de época* de Pollock passou a ganhar centralidade nas análises da *teoria crítica*, que aparecera inclusive na *Dialektik der Auflärung* a partir da elaboração de três conceitos-chaves que passariam a se equivaler em tal arcabouço teórico-prático: a) *capitalismo administrado*; b) *mundo administrado*; e, c) *capitalismo tardio*. Todavia, apesar de partir do diagnóstico de *capitalismo de Estado* de Pollock, Adorno e Horkheimer atribuíram outro *sentido* e *significado* a tal processo, inclusive apontando para um processo de *regressão cultural*. Pode-se dizer que o *diagnóstico de época* de Pollock influenciara profundamente o pensamento do jovem Habermas, de tal forma que aquela relação apontada pelos estudos de Pollock, passou a ser o órgão central do que viria ser a *teoria social*, bem como a própria *teoria da evolução social* de Habermas.

Em *Dialektik der Auflärung* de 1944, Adorno e Horkheimer apresentaram o seguinte *diagnóstico do tempo presente*: a práxis transformadora teria sido bloqueada estruturalmente pelo desenvolvimento do *capitalismo administrado*. Obviamente que tal concepção deve ser compreendida no interior do modelo crítico proposto por Adorno e Horkheimer. Em tal obra, como nos esclarecera Cohn:

[...] Um traço central da dialética exposta é que nela a primazia, que aparentemente é do momento subjetivo da razão como dominante, passa para o momento objetivo, pois é na referência externa a ele que se concentra todo o esforço de auto-preservação

do sujeito. A razão esclarecida contenta-se com o domínio sobre o objeto, seja ele qual for. O poder que ela confere ao sujeito consiste justamente na faculdade de definir o objeto e manter-se a prudente distancia dele, sem envolvimento, sem o movimento da reflexão que envolve sujeito e objeto em um processo solidário. Mas nisso empobrece-se a condição de sujeito e perde-se o compromisso inerente à razão plena, e esquecido pela razão esclarecida: o da razão consigo própria, mediante a reflexão no sujeito. Para um sujeito pleno de uma razão também plena, que não se limitasse a projetar luzes, não haveria um corte entre sua diferença e sua semelhança relativamente ao objeto. Pois é na conjugação de ambas sem reduzir uma à outra, que consistiria sua própria atividade enquanto sujeito. Neste sentido a atividade do sujeito estaria voltada mais para o aproximar-se e o assemelhar-se do que para o afastar-se e distinguir-se: seria mais da ordem da mimese do que da dominação. Esta plenitude do sujeito e da razão é uma possibilidade inerente à própria configuração humana nas suas relações com a natureza, a sua “antropologia” como diria Horkheimer. Mas, o que se realiza aqui e agora é diferente. Para o sujeito empobrecido da razão esclarecida o objeto tende a reduzir-se a uma alteridade, ao outro opaco. [...] (CONH, 1997, p.10).

O conceito de *capitalismo de Estado* colocara a *centralidade da política* enquanto forma determinativa da realidade social, de tal forma a abandonar a *centralidade da categoria trabalho*. Tratar-se-ia da afirmação da primazia do político sobre o trabalho, que vulgarmente se atribui a Marx a *centralidade do econômico*. Tanto Adorno quanto Horkheimer, incorporam a leitura pollockiana. Todavia, diferentemente de Pollock, não viam no *capitalismo Estado* o potencial de *emancipação democrático*, afirmado pelo economista alemão, justamente, porque se mantiveram inscritos nos marcos da *centralidade da categoria trabalho*, proposta por Marx enquanto modelo explicativo da sociedade. Antes o contrário, observavam um tipo de *capitalismo administrado*, que submetia e controlava as massas, a partir de sofisticados mecanismos de convencimento e dominação. Nestes termos, a primazia da política acabou por adquirir um caráter negativo na *Dialektik der Aufklärung*, o que manteve a aproximação de tais pensadores da teoria social marxiana, na qual a política aparece enquanto determinação ideo-reflexiva da realidade

objetiva e, portanto, necessitaria ser superada por uma dimensão ética da sociedade. Como nos esclarecera Nobre (2008, p.74):

[...] o sistema econômico do capitalismo administrado é controlado de fora, politicamente, e no entanto, esse controle político não é exercido de maneira transparente. Esse controle é exercido burocraticamente, segundo a racionalidade própria da burocracia. Essa racionalidade chama-se, na linguagem de Horkheimer, “instrumental”: trata-se de uma racionalidade que pondera, calcula e ajusta os melhores meios a fins dados exteriormente aos agentes [...].

Ora, Pollock, em contraposição a *teoria das crises* (MARX,) elaborada por Marx, buscara compreender as múltiplas mutações, pelas quais o *capitalismo monopolista* passava, como forma de elaborar uma resposta as *crises sistêmicas*. De acordo com a análise de Pollock (1978), o mercado teria perdido sua função de controle do equilíbrio entre produção e distribuição. Obviamente, que esta perda de função dizia respeito à *função social* que o *Welfare State* assumira, de tal forma que o conduzira a criar um conjunto de mecanismos de controle direto do movimento e da dinâmica dos mercados. O que Pollock não percebera fora que tal controle é sempre relativo devido a própria dinâmica e movimento do capital. Nesta nova dinâmica do *capitalismo monopolista*, a liberdade de comércio, de empresa e de trabalho teria sido submetida às intervenções do governo e ao poder político; que ao fazê-lo de forma sistemática as teria suprimido. Nestes termos, poder-se-ia dizer que teria desaparecido o mercado autônomo, juntamente, com as leis e o poder econômico. O Estado, enquanto esfera central do processo acabaria por utilizar a combinação de antigos e novos meios, de regulação e expansão da produção e sua equiparação ao consumo, gerando assim um “pseudo-mercado”. (POLLOCK, 1978, p.73).

Neste novo paradigma do capitalismo, o Estado passaria a organizar e a dirigir as diversas variáveis da economia capitalista: a) produção; b) distribuição; c) poupança; e, os d) investimentos. Ao fazê-lo, acabaria por controlar os preços das mercadorias, bem como o próprio *processo de acumulação do capital*. Neste sentido, a concepção de *capitalismo de Estado* acabaria por emergir com grande força, visto que o Estado passaria a desempenhar a função central nas sociedades capitalistas,

a partir não somente da criação de diversos mecanismos de controle diretos sobre o processo de produção e distribuição de mercadorias, mas e, sobretudo, a partir da criação de empresas estatais, bem como da racionalização de suas ações no mercado. Tratar-se-ia de deslocar a centralidade do *livre mercado* para a esfera das *decisões políticas*. Segundo Pollock (1978, p.74), esta nova conformação do *capitalismo de Estado* determinar-se-ia de duas maneiras:

Sob a forma totalitária de capitalismo de estado, o estado é o instrumento de poder do novo grupo dirigente, o qual resultou da fusão dos interesses mais poderosos, o pessoal do alto-escalão da gestão industrial e de negócios, os estratos mais elevados da burocracia estatal (incluindo o militar), e as principais figuras da burocracia do partido vitorioso. Todos os que não pertencem a este grupo são meros objeto de dominação. Sob a forma democrática do capitalismo de estado, o estado tem as mesmas funções de controle mas é ele mesmo controlado pelo povo.

Por um lado, tais determinações corresponderiam aos países que enveredaram em direção as distintas tentativas de construção do socialismo, todavia, que teriam culminado em uma forma *totalitária de capitalismo de Estado*; por outro, compreender-se-ia as experiências dos países que desenvolveram o *Welfare State* enquanto experiências *democráticas de capitalismo de Estado*. Fosse qual fosse à alternativa de *capitalismo de Estado*, tratar-se-ia de uma compreensão que buscaria estabilizar o processo sócio-metabólico do capitalismo, a partir do planejamento e organização racional impostas pelo Estado. Nestes termos, criar-se-ia um conjunto de mecanismos, com vistas à constituição de formas de intervenção que controlaria as crises, bem como, se eliminaria as contradições sistêmicas do capitalismo, em particular aquela advinda da relação entre *capital* e *trabalho*.

Pode-se dizer que as análises de Pollock (1978), acerca do processo de acumulação e desenvolvimento do capitalismo visavam, de forma indireta, combater a *teoria social* de Marx, de tal forma a anunciar a sua obsolescência. Tratar-se-ia de um *marxismo renovado* de caráter heterodoxo, que romperia precisamente com as raízes da *teoria social* de Marx, que se localiza justamente na *centralidade da categoria trabalho*. Diferentemente do que propusera Marx, Pollock compreendera que

a racionalidade consciente, sob a forma de *decisões políticas* centradas no Estado teria tornado a *teoria do capital* desenvolvida por Marx, obsoleta. Neste novo paradigma, o *capitalismo de Estado* teria feito com que a economia política perdesse seu objeto, de tal forma que o planejamento racional imposto por *decisões políticas* do Estado teria feito com que os problemas econômicos desaparecessem. Ou seja, o mercado perderia a sua centralidade e o planejamento consciente estatal da economia passaria a ser o protagonista do processo (POLLOCK, 1978, p.74). Tratar-se-ia da adoção daquela leitura vulgar da *teoria social* de Marx, que a compreendia enquanto uma teoria determinista e monista, portanto, obsoleta.

Tratar-se-ia da propositura da forma mais elevada da *centralidade da política*, que passara a se sobrepor sobre a economia. Ou seja, tratar-se-ia da passagem de “[...] uma era predominantemente econômica para uma predominantemente política [...]” (POLLOCK, 1978, p.76). O pensamento de Pollock imprimira uma nova inflexão no pensamento social, que passaria a influenciar diversas tendências de esquerda, particularmente, passaria a influenciar decisivamente a emergência do fenômeno da chamada *nova esquerda*. O paradigma pollockiano, colocara-se como imperativo a diversas *frações de classe subalternas*, que passaram a extirpar do horizonte da luta política o processo de superação do capitalismo, de tal forma a colocar a emancipação nos marcos do desenvolvimento do próprio capitalismo e das instituições democráticas liberal-burguesas. Tratar-se-ia de lutar politicamente pelo poder do Estado, como forma de se fazer avançar os processos democráticos. Não se trataria mais de desenvolver um projeto de *revolução social* (MARX, 1995), mas de reformar a própria ordem do capital, a partir das formas *democráticas de capitalismo de Estado*. Neste novo paradigma, tratar-se-ia de saber “[...] se o Estado se torna o controlador onipotente de todas as atividades humanas, a questão de quem controla o controlador abarca o problema de se o capitalismo de estado abre uma nova via para a liberdade ou conduz à sua perda [...]” (POLLOCK, 1978, p.89). Ora, assim o movimento e a dinâmica do capital passariam da esfera do poder econômico para o poder político, de tal forma que a questão central passaria a se dar no processo constitutivo dos *grupos dirigentes*, no interior do Estado. A conformação de tais *grupos sociais no*

poder passaria a determinar os rumos da sociedade capitalista, ou seja, se caminharia em direção a emancipação ou a subjugação a dominação de outros *grupos sociais*.

Nesta mudança de paradigma renasce o ideário acerca das virtudes da democracia, compreendida enquanto esfera emancipatória da vida social. Neste sentido, como o próprio Pollock propusera, tratar-se-ia de saber se os valores democráticos poderiam conduzir à humanidade a emancipação, a partir do *capitalismo de Estado*. Em resumo, tratar-se-ia de saber como poderíamos “[...] fazer um uso eficiente de nossos recursos, e, entretanto, ao mesmo tempo, preservar valores subjacentes em nossa tradição de liberdade e de democracia?” (POLLOCK, 1978, p.92). Pode-se dizer que esta era e é a questão central de *State Capitalism: Its Possibilities and Limitations*; e, que devido a influência, tanto do diagnóstico quanto do prognóstico de Pollock, passou a influenciar profundamente o pensamento do jovem Habermas.

A questão posta por Pollock aparecera em Habermas a partir da relação entre *participação política e legitimidade*; que podemos intuir ter sido uma resposta da *teoria social* de Habermas, a questão posta por Pollock. A partir de tais elementos, poder-se-á entender o deslocamento da produção de uma *teoria crítica* fundamentada na *centralidade da categoria trabalho* e na perspectiva da *totalidade* – como se pode observar em Adorno e Horkheimer –, para a produção de uma *teoria social*, que abandonara sua criticidade e passara a fundamentar-se na *centralidade da política*, de tal forma a fazer um elogio a política e elevá-la a esfera emancipatória.

Assim, de acordo com Pollock (POLLOCK, 1978, p.92), a realização do processo de democratização do capitalismo de Estado, dependeria fundamentalmente do poder e das *decisões políticas*, que poderiam caminhar tanto em direção a *regimes totalitários*, quanto a *regimes democráticos e emancipatórios*. Ou seja, as decisões e a constituição do poder político adquiriu centralidade, na medida em que passou a ordenar e controlar as leis e variáveis do mercado, a partir do planejamento econômico consciente. Poder-se-ia intuir que o fenômeno do *neodesenvolvimentismo*, fundamentaria-se nesta concepção pollockiana, que pensa a emancipação nos marcos da *centralidade do poder político*, de tal maneira que o planejamento econômico consciente poderia con-

duzir a sociedade a uma sociedade plenamente democrática e emancipada. Não se trata de uma questão qualquer, visto que tal concepção altera as formas de *organização autônomas* das *classes subalternas* (GRAMSCI, 2007), como: Sindicatos, Partidos e Movimentos Sociais. Ou seja, altera-se a relação e a dinâmica entre as *classes dominantes* e *subalternas*.

Ora, a partir da análise dos primeiros trabalhos de Habermas, bem como de seus trabalhos da maturidade, pode-se afirmar, com relativa certeza, que Habermas partira do *diagnóstico de época* de Pollock, de tal forma a romper progressivamente com os prognósticos de época de Adorno e Horkheimer. Tal ruptura teria o levado a uma progressiva aproximação com os princípios do pensamento liberal, de tal forma a culminar com em um processo de inflexão que foi se aprofundando no seu pensamento.

PARTE II: CAPITALISMO TARDIO E DEMOCRACIA DELIBERATIVA: A NOVA ÉTICA DO DISCURSO DO CAPITAL.

A obra *Student und Politik* de Jürgen Habermas, caracterizara-se por ser um estudo empírico, para o qual o filósofo alemão fora designado a desenvolver uma introdução teórica. Em tal obra, o tema da *participação* e da *centralidade da política* já aparecera no pensamento de Habermas, enquanto chave de leitura fundamental. Ou seja, o princípio da autonomia e da primazia da política sobre as demais esferas, demonstrara-se com certa clareza no quadro teórico-analítico desenvolvido pelo pensador, já nesta obra. Neste sentido, poder-se-ia observar de forma embrionária em *Student und Politik* a questão da legitimidade, enquanto central na *teoria social* que Habermas viria a desenvolver nos anos que se seguiram.

Para Habermas, o *conceito de democracia*¹ deveria ser compreendido de uma forma mais ampla, de tal forma a se sobrepor as definições que a compreendia enquanto mera forma de governo. Tratar-se-ia de compreendê-la enquanto autodeterminação da humanidade, a partir

¹ Demokratie, heisst es demgegenüber bei Franz Neumann, ist nicht eine Staatsform wie irgendeine andere; ihr Wesen besteht vielmehr darin, dass sie die weitreichenden gesellschaftlichen Wandlungen vollstreckt, die die Freiheit der Menschen steigern und am Ende vielleicht ganz herstellen können. Demokratie arbeitet an der Selbstbestimmung der Menschheit, und erst wenn diese wirklich ist, ist jene wahr. Politische Beteiligung wird dann mit Selbstbestimmung identisch sein. (HABERMAS, 1961 p. 15).

da qual se operaria o conjunto de mudanças sociais necessárias e desejáveis a construção da autonomia, bem como se produziria a liberdade dos homens. Pode-se dizer que a centralidade e a primazia da política sobre as demais esferas emergem com força e adquirem grande importância no pensamento do filósofo alemão. Tratar-se-ia de compreender a democracia, portanto, enquanto esfera produtora da liberdade e autodeterminação humana, ou seja, enquanto a mais elevada esfera de emancipação humana, a partir da qual se constituiria uma virtuosa *esfera pública política*. Nestes termos, poder-se-ia pensar em uma institucionalização da democracia, fundamentada em dois princípios centrais no pensamento liberal: a) *representatividade* e; b) *autoridade racional*. Tratar-se-ia de uma aposta irrestrita e incondicional nos *métodos parlamentar e democrático*, enquanto esferas administrativa e organizativa da vida social. Apesar de dizer-se influenciado pelo jovem Hegel e pelo marxismo do jovem Lukács, pode-se dizer que sua análise caminhou em direção ao pensamento de tipo de *neokantiano* – desenvolvido por Max Weber –, de tal forma que tal perspectiva se aprofundaria e se enraizaria em seu pensamento. Ora, pode-se dizer com relativa certeza, que a *teoria da ação* e da *modernização* de Max Weber influenciou decisivamente o pensamento de Jürgen Habermas, principalmente naquilo que diz respeito a adesão dos princípios liberais, que ao longo das décadas se fariam cada vez mais presentes em sua obra. Não por um acaso reivindicara certo tipo de identidade com o jovem Lukács, que se encontrava ainda inscrito no círculo político-intelectual de Max Weber, no entanto já sob fortes influências do pensamento de Hegel. O que o afastava definitivamente de qualquer perspectiva neokantista.

Inspirado pelos jovens hegelianos, eu olhei com grande interesse para a transição que ia de Kant ao idealismo objetivo. Ao longo de todo esse tempo, este foi o meu mais forte interesse político. Eu havia lido *História e consciência de classe* com fascinação, mas com lamento de que pertencia ao passado. Então eu li a *Dialética do Esclarecimento*, o primeiro texto publicado por Adorno depois da guerra. Aquilo me deu a coragem para ler Marx de um modo sistemático e não de um modo meramente histórico. A Teoria Crítica, uma Escola de Frankfurt – tal coisa não existia naquela época. Ler Adorno me proporcionou a coragem para realizar de um modo sistemático o que Lukács e Korsch representavam

historicamente: a teoria da reificação como uma teoria da racionalização, no sentido que a dava Max Weber. Já por essa época, meu problema era uma teoria da modernidade, uma teoria das patologias da modernidade, desde o ponto de vista da realização – a realização deformada – da razão na história (HABERMAS, 1992a, p.98).

Como o próprio Habermas afirmara, lera a *teoria da reificação* enquanto *teoria da racionalização*, de tal forma isolá-la da *teoria social* marxiana, que se aprofundaria progressivamente no pensamento de Lukács. A própria obra *Geschichte und Klassenbewusstsein* é resultado desse processo de ruptura do jovem Georg Lukács (1885-1971) com os princípios do idealismo alemão, sendo que a eclosão e o horror da primeira guerra mundial foi de fundamental importância nessa inflexão do pensamento de Lukács. A influência do pensamento de Max Weber sob Habermas acabaria por afastá-lo progressivamente do próprio pensamento da *Escola de Frankfurt*.

No paradigma das *democracias parlamentares*, compreender-se-ia que a legitimidade de tais governos repousaria, justamente, no princípio de que todos os membros da sociedade dispõem de igual razão e força, para se relacionarem uns com os outros. Sendo os indivíduos iguais, em força e razão, não se poderia argumentar que haveria formas de manipulação e dominação das massas, como afirmara Horkheimer e Adorno em *Dialektik der Aufklärung* em 1944. Observa-se que se trata da propositura de um tipo particular de *modelo normativo* de análise, a partir do qual Habermas se afastou completamente da definição de *capitalismo administrado*, presente na *teoria crítica* de seus mentores, bem como dos princípios fundantes da *teoria crítica*. Ora, o alvo de Habermas aparecera com imensa clareza, já neste primeiro trabalho sistematizado. Ou seja, como a concepção de *democracia* dizia respeito à *autodeterminação* e, no limite, a *emancipação humana*, seria impossível definir *democracia* enquanto *forma de dominação*, tampouco, enquanto *dominação* de uma *classe* sobre a outra. Tratar-se-ia de salvaguardar o conceito e as formas determinativas de *democracia*, de tal forma a isolá-la das relações profano-mundanas. Tratar-se-ia de uma concepção de *democracia* convertida em *mito*. No entanto, a relação entre *democracia* e *liberalismo*, inserida em uma sociedade de tipo plural, ordenada, admi-

nistrada e organizada a partir do modo de produção capitalista, teria como limite objetivo e subjetivo a determinação de uma *democracia formal*. Desde *Student und Politik* Habermas teve que acertar contas com essa tradição, de tal forma que a saída ou o conduziria de forma definitiva para o marco da *emancipação humana*, inscrita no âmbito da *teoria marxiana*; ou o conduziria definitivamente para o marco da *apologética burguesa*. Inclusive em sua obra de 1973, delineara com clareza tal contradição, na medida em que afirmava que não seria possível uma *democracia efetiva* no *capitalismo*.

Em *Student und Politik* já se poderia observar rupturas profundas, com os principais paradigmas da *teoria crítica*. Ou seja, a) *primeiro*, poder-se-ia afirmar que emergiu a centralidade, o princípio da autonomia, bem como a primazia da política enquanto *esfera emancipatória e autodeterminativa da humanidade*; b) *segundo*, emerge um *conceito de razão* completamente distinto daquele elaborado pelos teóricos da primeira geração da *Escola de Frankfurt*. Inclusive o *conceito de razão* determinar-se-ia de acordo com a adoção do princípio da centralidade e primazia da política, na medida em que passaria a fundamentar os *métodos parlamentar e democrático*, enquanto *exercício do poder* baseados em uma autoridade racional legítima. Sua legitimidade viria justamente da igual liberdade desfrutada pelos cidadãos, de tal forma a serem livres para estabelecer diversos tipos de consenso; c) *terceiro*, ao romper com o *conceito de razão* de Adorno e Horkheimer, romperia com a própria *concepção de modernidade*, pois se para tais autores a razão determinar-se-ia de forma instrumental na modernidade, o próprio *processo de modernização* só poderia ser compreendido enquanto *esfera reificada da realidade social*; e, d) *quarto*, em tal texto há claramente a adoção irrestrita e incondicional dos princípios liberais, o que de forma alguma pode ser observado nos teóricos da primeira geração da *Escola de Frankfurt*, em particular em Adorno e Horkheimer – teóricos com os quais Habermas dialogara diretamente –. Poder-se-ia observar que em *Student und Politik*, Habermas fizera um elogio aos princípios fundantes e legitimadores do Estado Liberal-burguês, de tal forma a abandonar progressivamente todos os princípios e pressupostos críticos do Estado burguês, presente na *teoria crítica*.

Para Habermas, o problema central adviria da contradição existente entre o *Estado de Direito* e *Democracia*, na medida em que o primei-

ro acabaria por restringir a democracia a determinados *grupos sociais*, o que acabaria por tornar as sociedades desiguais. Talvez, o grande mérito do *diagnóstico do tempo presente* realizado por Habermas, encontre-se em conceber que a contradição entre *Estado de Direito* e *Democracia*, tornou-se cada vez mais aguda, principalmente nos países de *capitalismo avançado*. Entretanto, apesar do excelente diagnóstico, visto que o próprio Habermas apontara para a abertura do fenômeno denominado por Adorno e Horkheimer de *regressão cultural*; seu prognóstico fora o da adoção de um modelo normativo, capaz de estabilizar o *capitalismo de Estado*, todavia, adornados pela relação conflituosa entre *Estado de Direito* e *democracia*.

Neste instante, aparecera a concepção de *capitalismo tardio*, que Habermas retirara da *Dialektik der Aufklärung*, todavia, mais influenciado por Pollock do que propriamente por Adorno e Horkheimer. Apesar de Habermas adotar a categoria presente em *Dialektik der Aufklärung*, suas mediações dissociavam-se completamente daquela, de tal forma a determinar-se enquanto expressão da categoria de *capitalismo de Estado*. Embebido das teses de Pollock, Habermas acabara compreendendo que o *Estado Liberal*, tornar-se-ia democrático, na medida em que adotasse os diversos mecanismos de intervenção presentes no *Welfare State*. Todavia, esta posição fora se alterando ao longo de sua trajetória político-intelectual, de tal forma que os *princípios do liberalismo* foram se sobrepondo aos *princípios democráticos*, em sua *teoria social*.

Em sua obra de maturidade, se assim se pode dizer, *Theorie des Kommunikativen* de 1981, ocorre uma fusão entre os *princípios do liberalismo* e os *princípios democráticos*, todavia, com uma sobreposição dos primeiros sobre os segundos. Pode-se dizer que em *Theorie des Kommunikativen* se realizara a propositura de um novo tipo de *liberalismo*, completamente *renovado*, que fundira em sua estrutura interna *sistema de direitos* e *sistema de justiça* (SILVA, 2014), de tal forma a dar vida ao fenômeno do *social-liberalismo*. Tratara-se do renascimento da *filosofia constitucional*, enquanto fórmula de fusão entre os *princípios do liberalismo* e os *princípios democráticos*. Importante destacar que este fenômeno fundamentou-se nos pressupostos do *Welfare State*, tal qual se desenvolveram na *Era de ouro* do capital (HOBBSAWM, 1995). Todavia, os flexibilizara, tanto na esfera do *sistema de direitos*, quanto na esfera do

sistema de justiça, fundindo assim *liberalismo* e *democracia*, em um único *modelo normativo*. Tratar-se-ia da resolução da contradição entre *Estado de Direito* e *Democracia*, diagnosticado por Habermas; e, que tivera como *prognóstico* a emergência do fenômeno do *Estado Democrático de Direito*: uma espécie de fusão entre *Welfare State* e *Estado Liberal*, todavia, com a clara sobreposição do segundo sobre o primeiro. Poder-se-ia, inclusive, observar a influência de tais teses entre os chamados governos *neodesenvolvimentistas* – fenômeno particular da América do Sul, na primeira década dos anos 2000 –, que fundamentados em uma *ética do discurso*, com vistas a uma *democracia deliberativa*, acabaram por realizar todos os princípios do Estado Liberal-burguês, a partir da flexibilização, de um lado, do *sistema de direitos* e do *sistema de justiça*, operacionalizados; e, por outro lado, pela flexibilização da concepção de *capitalismo de Estado*. Ora, tratara-se da propositura de um novo marco de legitimação teórico-prático do Estado Liberal-burguês, que encontraria no fenômeno moderno da *participação política* sua força motriz, na medida em que a participação política converter-se-ia o projeto de modernidade em *autodeterminação* e *emancipação humana*.

O *diagnóstico do tempo presente* realizado por Habermas, compreendera que a contradição entre *Estado de Direito* e *Democracia*, se intensificava rapidamente, de tal forma que as próprias instituições tornavam-se desacreditadas. Em *Student und Politik*, Habermas percebera que o novo *processo de acumulação do capital* já se encontrava em curso, de tal forma que se poderiam observar os diversos processos de *reestruturação produtiva*, que passariam a se universalizar rapidamente nos anos de 1970. Tratar-se-ia, portanto, de, a partir do *fenômeno moderno da participação política*, constituir novos mecanismos de legitimação do *Estado de Direito*, que só poderia ser legítimo na medida em que se tornasse *Estado Democrático de Direito*. Como toda a tradição do pensamento liberal, a fórmula resolutiva da tensão encontrar-se-ia na propositura de um *modelo normativo*, a partir do qual se desenvolveria a tese de *autonomização da Bürgerliche Gesellschaft* frente ao *Estado*. Assim, o paradigma da centralidade da política emergira com grande força em *Student und Politik*, visto que a nova fase do capitalismo exigiria que o Estado interviesse na economia, como forma de organizá-la e tornar possível a passagem da *democracia parlamentar* a *democracia de massas*. Em outras

palavras, como Norberto Bobbio (1986) afirmara, tornar possível a fusão entre *método parlamentar* e *método democrático*. Ou seja, Habermas partira da contradição clássica entre *Estado* e *Bürgerliche Gesellschaft*, de tal forma a propor um tipo de intersecção entre as duas esferas a partir do fenômeno da *participação política*, como forma de atribuir legitimidade ao fenômeno *Estado Democrático de Direito*.

Para Habermas (1961), o fenômeno do *Estado Democrático de Direito* teria emergido com o advento da Primeira Grande Guerra Mundial (1914-1918), a partir da qual o Estado passou a intervir diretamente nos sistemas de produção e distribuição do capital, como forma de combater as *crises e os desequilíbrios sistêmicos*. Neste novo paradigma, passara-se a estabelecer certa intersecção, necessária e desejável, entre *Estado* e *Bürgerliche Gesellschaft*, de tal forma que o *Estado* evoluíra e desenvolvera seu potencial, antes restrito e limitado a sua forma original – Estado Liberal –, no qual estivera presente o *método parlamentar clássico*, em direção ao *Estado Social* – Estado Democrático –, que passaria a operar a partir de um *método parlamentar* fundamentado em uma *democracia de massas*. Pode-se observar com extrema clareza a adesão de Habermas ao *bonapartismo*, tal qual apresentado por Marx em *O 18 Brumário* (MARX, 2011).

Neste sentido, a contradição entre *Estado de Direito* e *Democracia* passaria a ser minimizada e/ou suprimida, visto que o *Estado Liberal*, que se caracterizava, única e exclusivamente, pela garantia da igualdade jurídica, passaria agora a operar na esfera da *Bürgerliche Gesellschaft*, como forma de corrigir os desequilíbrios gerados pelo desenvolvimento do *capitalismo tardio*. Todavia, sem abrir mão do princípio do *livre mercado*. Tratar-se-ia de fundir os *princípios do livre mercado* com os *princípios da democracia liberal*. Seria, justamente, esta fusão que teria dado vida ao fenômeno do *social-liberalismo* – que poderíamos definir enquanto expressão da nova *correlação de forças* entre *capital* e *trabalho*, que antes ao se fundamentar nas *organizações autônomas das classes subalternas* deu vida a *social democracia clássica*. Todavia, neste novo paradigma, como as *organizações das classes subalternas* perderam sua autonomia e encontravam-se inscritas na *ética do discurso liberal-burguês*, a partir do qual aderiram o princípio constitutivo do *pacto entre classes* como forma resolutiva dos conflitos produzidos pela relação capital/

trabalho. Entretanto, como o movimento e a dinâmica do *modo de produção capitalista* tem demonstrado historicamente, o *pacto entre classes* tem como limite a própria *reprodução do capital*. Seria justamente nesse sentido que poderíamos designar tal fenômeno enquanto determinação de um tipo particular de *social-liberalismo*.

Ora, neste novo paradigma do Estado, acabou-se por se verificar a necessidade de se expandir as funções do *Estado Liberal*, de tal forma que este não deveria restringir-se a um *sistema de direitos*, mas deveria expandir-se em direção a um *sistema de justiça*, capaz de legitimar o próprio ordenamento jurídico-político estabelecido. Assim, o fenômeno da *filosofia constitucional* impôs novas funções ao *Estado Liberal*, como: a) criar um *sistema de direitos* capaz de proteger, indenizar e compensar os *grupos sociais* mais vulneráveis às relações estabelecidas no âmbito do *livre mercado*; b) evitar as mudanças estruturais na economia, como forma de desenvolver um conjunto de políticas *públicas* de proteção às classes médias; c) manter o equilíbrio do sistema econômico; e, d) garantir a prestação de serviços públicos essenciais, como educação, saúde, transporte, moradia, etc.

Um elemento importante a se destacar, seria o de que apesar da expansão das funções do *Estado Liberal*, a forma de produzir e reproduzir, objetiva e subjetivamente a sociedade continuaria fundamentada na *apropriação privada dos meios de produção sociais*. Em Habermas (1961), a cisão liberal clássica entre *Estado* e *Bürgerliche Gesellschaft*, continua a existir, todavia, o filósofo alemão apontara para a necessidade do estabelecimento de formas de intersecção entre as esferas consideradas autônomas. Segundo Habermas (1961), apesar do estreitamento de relação entre o *Estado* e a *Bürgerliche Gesellschaft* não faria com que esta se tornasse uma sociedade política, de tal forma a garantir a autonomia de uma e outra esfera. Isso aconteceria devido às relações estabelecidas na esfera da *divisão de poderes*, entre o *Parlamento* e o *Judiciário*. No primeiro caso, observar-se-ia certo deslocamento do *poder parlamentar* para o estabelecimento de certo antagonismo entre as esferas protagonistas dos processos decisórios, constituídos no e pelo *Estado Moderno*, de um lado pela esfera *Administrativa* e do outro pela esfera dos *Partidos Políticos*. Seria justamente neste deslocamento que estaria os princípios e as novas formas de integração entre *Estado* e *Bürgerliche Gesellschaft*, de tal forma

que as instituições *Administrativas* e *Partidos Políticos*, impuseram-se enquanto esfera mediativa entre *Estado* e *Bürgerliche Gesellschaft*, independentemente do ponto de partida estabelecido. Todavia, Habermas deixara claro que apesar da nova dinâmica da *Bürgerliche Gesellschaft* esta continuaria tendo como característica a não-politicidade, de tal forma a manter a cisão entre as esferas, bem como o caráter privado por excelência da *Bürgerliche Gesellschaft* frente ao *Estado*, mesmo em suas esferas de intersecção, como as *Associações* e os *Partidos Políticos*. Neste sentido, emergiria os princípios definidores da política para Habermas, na medida em que a política delimitara-se e confundia-se com o público. Seria justamente pela defesa de tal princípio que a *Bürgerliche Gesellschaft*, não poderia ser compreendida ou mesmo definida enquanto *Sociedade Política*.

No sentido acima exposto, o *Estado Social* acabara por colocar em pauta a necessidade de delimitação da *esfera pública*, que só poderia ser de ordem política, ou seja, a delimitação e estabelecimento de uma *esfera público-política*. Assim sendo, tratar-se-ia de corrigir a contradição existente no seio do *Estado Liberal-burguês*, entre *Estado de Direito* e *sistema de direitos*, visto que o primeiro não conseguira efetivar o segundo, como forma de corrigir a contradição existente entre *citoyen* e *bourguese* (MARX, 2011). Neste sentido, a expansão das *funções* do *Estado Social*, teria cumprido o papel de suprimir esta contradição, visto que a política aparecera enquanto forma mais elevada de administração e organização da vida social, impondo-se tanto sobre a economia quanto sobre a cultura. Tratar-se-ia do estabelecimento de certa primazia da política sobre as demais esferas.

A relação contraditória estabelecida entre *Estado* e *Bürgerliche Gesellschaft*, emergiu enquanto epicentro da *teoria política* de Habermas. De acordo com Habermas (1961), observar-se-ia, neste novo quadro histórico-social, certo processo de autonomização da *Administração* e das *Associações*, bem como dos *Partidos Políticos* frente ao *povo*. Ora, ao compreender a política enquanto esfera da *administração*, Habermas demonstrara que a contradição acima exposta, acabara por revelar que a política enquanto administração caracterizar-se-ia por *continuar assegurando a apropriação privada dos meios de produção*. Todavia, os dirigentes das *Associações* e dos *Partidos Políticos* – esferas autônomas

e determinativas da *Bürgerliche Gesellschaft* por excelência–, influenciariam inevitavelmente a esfera da *Administração*. Ao mesmo tempo, como a *Bürgerliche Gesellschaft não é e não poderia ser política, devido a sua essencialidade privada, o cidadão caracterizar-se-ia por ser apolítico em uma sociedade politizada, todavia, fortemente administrada.*

O que Habermas buscou demonstrar fora que tal contradição não poderia ser resolvida a partir dos mecanismos de *democracia direta* – plebiscitos e referendos –, visto que a *vontade popular não poderia ser representada pelas Associações e pelos Partidos Políticos de Massa*, na medida em que a *vontade* seria constituída a partir de um conjunto de mecanismos coercitivos, com vistas à educação, formação e manipulação da *vontade popular*. Não se trataria, portanto de uma *vontade autônoma*, mas da construção de um tipo de vontade essencialmente *heterônoma*, em todas as suas determinações. Claramente, poder-se-ia observar que Habermas incorporara os elementos definidores dos *Partidos Políticos*, bem como o próprio *prognóstico* acerca do fenômeno dos *Partidos Políticos de Massa*, de Robert Michels (1971). Ou seja, sua tendência inevitável à burocratização, bem como a constituição de uma *oligarquia férrea*, que cindira definitivamente a camada dirigente da base popular. Para Habermas (1961), apesar de os *Partidos Políticos de Massas* caracterizarem-se por serem, essencialmente, os principais organismos de *formação da vontade e da opinião política*, estes não se encontrariam sob o controle e direção da *vontade popular*. Antes o contrário, restringir-se-iam a *grupos dominantes*. Tratar-se-ia de uma incorporação irrefletida do *diagnóstico* de Michels, por parte de Habermas, o que acabara por conduzi-lo a uma visão negativa acerca da importância dos *Partidos Políticos*.

PARTE III: *Öffentlichkeit* LIBERAL-BURGUESA E A CRÍTICA RADICAL AO WELFARE STATE

Em *Öffentlichkeit* de 1962, Habermas desenvolvera tais questões de forma mais aprofundada e detida, a partir do fenômeno que denominara de *mudanças estruturais da esfera pública*. Ou seja, de acordo com o novo *diagnóstico de época* de Habermas, a *Öffentlichkeit*, compreendida enquanto esfera racional e transparente, teria se convertido, nesta nova dinâmica do *capitalismo tardio*, em expressão da intranspa-

rência e da manipulação, tendo como principal instrumento os *meios de comunicação de massa*. Tratar-se-ia de um processo de privatização da *Öffentlichkeit*, que teve como resultado imediato o impedimento do aumento de participação política dos cidadãos. Neste contexto, o *Estado intervencionista* tornara-se preocupante, visto que a *Öffentlichkeit* encontrar-se-ia privatizada. Tratar-se-ia da abertura à crítica ao *Welfare State*, que de acordo com o argumento de Habermas, teria estabelecido uma identidade fictícia entre a *vontade popular* e as *Associações/Partidos Políticos*, como forma de se legitimar. Observa-se que há uma sutil diferença entre a concepção de *capitalismo administrado*, desenvolvida por Adorno e Horkheimer e a concepção de *capitalismo tardio*, desenvolvida por Habermas. Esta diferença encontrar-se-ia justamente na concepção de política, enquanto os primeiros a concebem enquanto negativa, por excelência; o segundo a compreende enquanto determinação positiva, enquanto esfera resolutive deste processo de privatização da *Öffentlichkeit*.

Neste novo contexto de desenvolvimento de *capitalismo tardio*, o *Estado Social* teria influenciado decisivamente no processo constitutivo de *educação e formação da opinião pública* dos cidadãos. Neste sentido, a *formação da opinião e da vontade política* teria ocorrido de maneira apolítica, visto que se restringira a esfera da *Administração*, bloqueando-se assim qualquer possibilidade de participação efetiva dos cidadãos nos processos decisórios. Assim, o *Estado Social* fomentado e constituído em uma relação degenerescente entre *Estado Social* e *cliente*, de tal forma que ao mesmo tempo em que bloqueara a participação popular, bem como os processos de *formação da opinião pública e da vontade política*, acabara por submeter o cidadão à *cliente* do *Estado Social*. Esta nova dinâmica da *teoria social* de Habermas demonstrara claramente que o adversário a ser combatido encontrar-se-ia na esteira do *consenso keynesiano*, ou seja, tratar-se-ia de combater as formas determinativas do *Estado Social*. Ao tomar a política enquanto expressão positiva e, portanto, esfera constitutiva da autonomia e da emancipação Habermas se aproximara da crítica que vinha sendo tecida pelos teóricos da *Société du Mont Pèlerin*, que tinha na figura de Friedrich August von Hayek (1899-1992) seu principal e mais célebre expoente. Talvez, seja esta aproximação da crítica neoliberal que tenha conduzido a *teoria so-*

cial de Jürgen Habermas a incorporação da *apologética burguesa*, bem como, a representação de um processo de *regressão cultural*.

Observa-se que no nascimento dos primeiros elementos da *teoria social* de Habermas, a contradição do *Estado Liberal-burguês* desloca-se da esfera relacional existente entre um tipo particular de *igual-liberdade jurídico-política* – garantida pelo *Estado de Direito* –, e, a *desigualdade real*, que o *sistema de direitos não conseguiu alcançar objetivamente, como forma de adquirir efetividade e validade; para a esfera da despolitização das massas* frente a uma sociedade extremamente politizada. Ou seja, de maneira imediata, pelo menos na esfera fenomênica, Habermas abandonara a esfera material-objetiva da cisão e contradição existente entre *Estado e Bürgerliche Gesellschaft* – fenômeno social fundamental no pensamento liberal –, de tal forma a deslocá-la para uma esfera abstrato-espiritual. Diz-se fenomênica, justamente, porque somente no âmbito das aparências é que tal relação tornara-se superada. Entretanto, para Habermas, em um contexto de *capitalismo tardio* em que o *Estado Social* se tornou protagonista, e, portanto, *intervencionista*, acabara por fazer majorar a desproporção já existente entre *igual-liberdade jurídico-política* e *desigualdade real*, de tal forma a transferir a contradição para a esfera relacional do processo constitutivo de crescente *despolitização de massas* e crescente *politização da sociedade*. De acordo com Habermas, tal processo ocorreria devido o fato do *poder social* ter se convertido efetivamente em *poder político*, de tal forma a dar vida a uma nova contradição, que acabara por eliminar a tese da existência do *conflito entre classes* na sociedade burguesa.

Mit dem Zurücktreten des offenen Klassenantagonismus hat der Widerspruch seine Gestalt verändert: Er erscheint jetzt als Entpolitisierung der Massen bei fortschreitender Politisierung der Gesellschaft selbst. In der Masse, in der die Trennung von Staat und Gesellschaft schwindet und gesellschaftliche Macht unmittelbar politische wird, wächst objektiv das alte Missverhältnis zwischen der rechtlich verbürgten Gleichheit und der tatsächlichen Ungleichheit in der Verteilung der Chance, politisch mitzubestimmen (HABERMAS, 1961, p.34).

Este *diagnóstico do tempo presente* de Habermas aproxima-se da concepção de *bonapartismo*, desenvolvida por Marx em sua obra o 18

Brumário de Luis Bonaparte (MARX, 2011), que na contemporaneidade Domenico Losurdo denominara de *bonapartismo soft* (LOSURDO, 2004). Todavia, este *diagnóstico de época de 1961*, que possuía um caráter crítico, mudou completamente em três décadas. Esta leitura do *neocontratualismo* de Habermas seria perfeitamente viável, visto que as determinações do *diagnóstico de época de 1981* apontaram claramente para o elogio e adesão de um tipo particular de *bonapartismo*, que Losurdo denominara de *soft*. Ora, Habermas apontara visivelmente para a conclusão de que a participação política das massas limitar-se-ia e se restringiria, neste contexto de *capitalismo tardio*, ao processo eleitoral, de tal forma que o *poder parlamentar* teria perdido importância frente ao *poder administrativo*. Poder-se-ia dizer assim, que já em *Student und Politik* aparecera em Habermas o objeto que perpassaria toda a sua *teoria social*, ou seja, de um lado a questão da *participação política* e de outro a questão da legitimidade. Neste sentido, poder-se-ia dizer que o *diagnóstico do tempo presente* de Habermas, neste trabalho de 1961, apesar de estar próximo aos princípios e ao modelo da *teoria crítica*, já começa a apresentar de maneira *clara e distinta* os elementos de ruptura. Diferentemente do pessimismo com que seus mentores analisavam a dinâmica e o movimento da política, Habermas buscara saber se seria possível, mesmo neste contexto de *capitalismo tardio*, a constituição de processos de ampliação de participação efetiva dos cidadãos.

O *prognóstico* de Habermas, acerca de seu *diagnóstico do tempo presente*, fora o de que para tornar viável a participação efetiva dos cidadãos tornar-se-ia necessário que a política passasse por um processo de autonomização, de tal forma que os processos decisórios não sofressem influência dos processos econômicos. Ou seja, tratar-se-ia de abandonar o paradigma da *filosofia do sujeito*, bem como da *consciência*, como forma de compreender a dinâmica e o movimento do *capitalismo tardio*.

Eine wirksame politische Beteiligung der Masse der Bürger har zur Bedingung ihrer Möglichkeit eine gewisse Autonomie der politischen Sphäre. Wo die politischen Bewegungen buchstäblich blosser Reflex der ökonomischen wären, wäre eine Untersuchung der Subjekte und ihres demokratischen Potentials nicht nur überflüssig, sondern auch sinnlos. Nun spricht allerdings einiges dafür, dass sich in der spätbürgerlichen Gesellschaft mit einem höheren Entwicklungsstand technischer Produktivkräfte

politische Macht als solche, nämlich in gewisser Verselbständigung gegenüber der ökonomischen Macht, konzentriert. (HABERMAS, 1961, p. 49).

De acordo com Habermas (1961), diferentemente dos processos anteriores, nesta nova etapa do capitalismo, o *poder político* se concentrou e se autonomizou em relação ao *poder econômico*, de tal forma a não poder mais ser compreendido enquanto um *fenômeno superestrutural*. Em um contexto em que predominara o “*compromisso entre classes*” como forma de administrar e organizar a relação entre *Estado, Mercado e Instituições Democráticas*, as contradições aparentemente parecem se deslocar da esfera econômica para a esfera política, de tal forma que esta última esfera passa a exercer certa primazia em relação à anterior. Se nas fases anteriores do capitalismo, a economia colocava-se enquanto centro da dinâmica e movimento da relação contraditória entre capital e trabalho, nesta nova etapa de *capitalismo tardio* o Estado adquiriu centralidade frente aos processos econômicos e ao próprio poder econômico. Fora, justamente, a partir deste diagnóstico, no qual o Estado passa a ser central, que Habermas propusera a questão da participação política.

Neste sentido, poder-se-ia dizer que existe na *teoria social* de Habermas certo movimento de sobreposição dos processos políticos, bem como do *poder político* sobre os processos econômico e, conseqüentemente, sobre o próprio *poder econômico*, de tal forma a se minimizar e/ou secundarizar a importância do *modo de produção capitalista* na conformação das sociedades contemporâneas. Tratar-se-ia de deslocar a inescapável e intrínseca contradição do *modo de produção*, estabelecida entre *capital* e *trabalho*, para a esfera da politicidade, de tal forma a constituir o paradigma da inevitabilidade do Estado em sociedades pluralistas e, portanto, complexas. Neste sentido, a nova contradição apontada por Habermas – e que muitos intelectuais passaram a incorporar, inclusive no âmbito da esquerda marxista –, passou a se dar entre: *capital* e *democracia*.

Ora, com esta sutil mudança, Habermas desfechava um golpe certo contra o órgão central da *filosofia da práxis*, na medida em que não só deslocara, mas eliminara os fundamentos, bem como a centralidade da *categoria trabalho*, enquanto forma de compreensão da vida

social. Se na *filosofia da práxis* a *categoria trabalho* aparece enquanto *protoforma da ação humana*, ou seja, enquanto forma originária, bem como o fundamento ontológico das múltiplas e diversas formas de *práxis social*; na *teoria social* de Habermas, primeiro eliminara a *filosofia do sujeito* e o paradigma da *consciência* – categorias fundamentais na *teoria social* de Marx –, eliminando assim qualquer possibilidade de apreensão, objetiva e subjetiva, do *ser*, para logo em seguida eliminar seu fundamento primeiro: a centralidade da *categoria trabalho*, que somada à dissolução do paradigma da *filosofia do sujeito* e da *consciência*, tornara impossível a análise das sociedades contemporâneas, a partir do paradigma que tomara a contradição entre *capital* e *trabalho*, bem como da *luta de classes*, como principal problema, objetivo e subjetivo, deste novo contexto histórico-social de desenvolvimento do capitalismo.

Ou seja, a ética do discurso, aparentemente progressista e emancipatória de Habermas, que muitos marxistas aderiram – como, por exemplo, um dos mais proeminentes intelectuais marxista brasileiro, Carlos Nelson Coutinho –, acabaram por destruir os fundamentos da *teoria social* de Marx, ao deslocar a *centralidade da categoria trabalho*, a partir da qual se desenvolvia a relação contraditória entre *capital* e *trabalho*, para a *centralidade da categoria da política*, na qual a relação contraditória fundamental se daria entre *capital* e *democracia*. Este deslocamento sutil, da *centralidade da categoria trabalho* para a *centralidade da categoria da política*, alterou completamente o *diagnóstico de época*, visto que a *emancipação* passou a ser posta em outro plano, ou seja, passou a fundamentar-se no plano das mudanças e transformações políticas, que inevitavelmente dependeriam da participação política efetiva dos cidadãos. Se a questão fundamental de Marx era a de superação da esfera da politicidade a partir da construção da *revolução social*, como forma de se alcançar a *emancipação humana*; a questão de Habermas passara a ser a constituição do *poder social* em *poder político*, como forma de se alcançar a *emancipação*. Neste novo paradigma, a *democracia* adquirira centralidade, visto que a *emancipação* só poderia ser obtida a partir da institucionalização da própria democracia. Tratar-se-ia da compreensão da *democracia como valor universal* (COUTINHO, 1980).

A este respeito, vinte três anos depois o próprio Carlos Nelson Coutinho esclarecera a questão, ao ser questionado por Luiz Werneck

Vianna em *Entrevista* publicada na *Revista Reportagem* em novembro de 2003, acerca do desaparecimento da *centralidade da categoria trabalho* na sociedade contemporânea (COUTINHO, 2006, p.92-4):

Antes de mais nada, não concordo com a idéia de que, na sociedade contemporânea, desapareceu a centralidade da categoria trabalho. Esta centralidade não é um fato histórico-conjuntural, mas um fenômeno ontológico-social, um dado “eterno” do metabolismo ente o homem e a natureza. O homem se fez homem, ou seja, o ser social se separou do ser natural, exatamente porque o homem “inventou” o trabalho. Ao lado e em estreita articulação com a causalidade, que é a categoria dominante do ser natural, tanto orgânico como inorgânico, o homem nem introduziu na esfera do ser a categoria da teleologia, isto é, do projeto, de antecipação consciente de um ente que ainda não está dado na realidade. Como Marx dizia, o pior arquiteto se distingue da melhor abelha porque o primeiro projeta previamente em sua cabeça a casa que deseja construir. É evidente que, para que este projeto teleológico tenha sucesso o homem deve levar em conta as determinações causais com as quais se defronta: sem conhecer as leis objetivas da natureza (a resistência dos materiais etc.), sua ação não dará lugar ao nascimento de um novo ente, como por exemplo, a casa. Ele fracassará em sua ação, não terá realizado o seu projeto. Isso vale não apenas para a ação sobre a natureza, para o que Habermas chamou de “ação instrumental”, mas também para a ação sobre os outros homens: como já Maquiavel o sabia, tenho de conhecer os móveis e a “natureza” da ação humana para poder agir de modo eficiente sobre a ação teleológica dos demais homens e levá-los assim a interagir comigo, formando, por exemplo, um sujeito coletivo. Em outras palavras: também no que Habermas chama de “ação comunicativa”, vale o princípio de que o ser social é fruto da interação de causalidade e teleologia, ou seja, de que o trabalho é o modelo de todas as demais formas de práxis social. [...]. Por que citei Habermas? Porque ele me parece o mais arguto representante da proposta, a meu ver equivocada, de substituir o paradigma do trabalho pelo chamado paradigma da comunicação. Habermas está certo quando vê dois níveis na ação humana, que poderíamos chamar, com ele, de “trabalho” e de “interação”. Mas, se equivoca, a meu ver, quando estabelece um dualismo entre estas duas formas de práxis e, sobretudo, quando põe a interação comunicativa acima do trabalho. Os homens não trabalham porque se comunicam,

mas se comunicam porque trabalham. A permanência da centralidade ontológico-social do trabalho não significa, evidentemente, uma negação do fato óbvio de que a morfologia do trabalho se alterou profundamente na sociedade contemporânea. Mas é preciso, entre outras coisas, não perder de vista que o abandono da centralidade do trabalho na explicação da sociedade contemporânea implica também o abandono da teoria do valor-trabalho, esboçada pelos economistas clássicos (Smith, Ricardo) e sistematizada por Marx. Este abandono, a meu ver, torna impossível a plena compreensão dos novos fenômenos gerados pela atual fase da globalização financeira do capital.

Tratar-se-ia da propositura de certo deslocamento da *centralidade da categoria trabalho* para a *centralidade da categoria política*. Ora, como a questão fundamental não diz mais respeito à contradição entre *capital e trabalho*, mas e fundamentalmente, entre *capital e democracia*, tratar-se-ia de compreender os fenômenos dos processos de *despolitização das massas* e do *clientelismo*, como epicentro da *teoria social e diagnóstico de época*. Assim, a *emancipação* seria alcançada a partir da realização plena da *democracia*. Ou seja, a institucionalização da *democracia* seria forjada a partir da constituição de um tipo particular de cidadão, considerado *autônomo*, que fosse capaz de *formar a opinião* e a *vontade político-pública*. Tratar-se-ia da aposta irrestrita e incondicional nos *métodos parlamentar e democrático*, enquanto desenvolvimento do processo emancipatório.

Entretanto, Habermas apontara para uma nova contradição, concebida enquanto fundamental, nesta relação estabelecida entre *métodos parlamentar e democrático*. Nesta nova dinâmica do *capitalismo tardio*, o *Parlamento* teria perdido centralidade, devido à emergência/insurgência de *novos atores políticos* – advindos principalmente dos *Movimentos Sociais e Sindicatos* –, que passaram a pressionar as instituições, para que se democratizassem. Tal fenômeno teria feito com que estes *novos atores políticos*, de característica extra-parlamentar, passassem a adquirir grande relevância, neste novo contexto de *capitalismo tardio*. Neste sentido, a *centralidade da política* acabaria por opor, nas sociedades contemporâneas: os *novos atores políticos*, bem como suas organizações sociais, e as *elites funcionais*, que a partir de sua inserção tanto na esfera do *Mercado* quanto do *Estado*, passariam a bloquear os processos de democratização das instituições.

O *diagnóstico de época* de Habermas apontara para a dissolução do *ser* e de sua relação primígena na sociedade moderna, a relação contraditória entre *capital* e *trabalho*; ao fazê-lo, elaborara certo tipo de prognóstico que passara a conceber enquanto relação primígena da sociedade contemporânea a relação contraditória entre *elites funcionais* e *novos atores sociais*. Em meio a esta propositura de mudança de paradigma, Habermas colocara a questão da atividade e formação do intelectual, enquanto questão chave do processo emancipatório, visto que seu prognóstico afirmara que as *elites funcionais* se constituíam e eram forjadas na esfera do mundo acadêmico. Para tanto, o prognóstico apontava para a necessidade de se recrutar os estudantes, ainda no processo formativo acadêmico, como forma de se alterar a estrutura das *elites funcionais*. Ora, ao hipotecar a *luta de classes*, Habermas percebera nas insurreições estudantis o potencial de contestação, que poderia colocar em xeque os pressupostos e dinâmica das *elites funcionais*, todavia, sem alterar sua estrutura hierárquica; ao mesmo tempo, que deslocaria a questão da *centralidade da categoria trabalho*, para a *centralidade da categoria política*. Pode-se dizer que a aposta fora certa, visto que o *Movimento Estudantil* que emergira nos anos de 1960 acabara por eleger a *centralidade da política* enquanto esfera sócio-mediativa da realidade social – se é que se pode denominar algumas ações de tal *Movimento* de mediação –, de tal forma a colocar em xeque a própria *centralidade da categoria trabalho*, de tal forma a dissolver a *luta de classes* em percepções imediatas de talhe politicista.

Este *novo ator político*, de acordo com Habermas, teria o potencial de democratização das instituições, bem como de dissolução das *elites funcionais*, que se tornavam progressivamente *elites acadêmicas*. A aposta de Habermas passava pela democratização do próprio mundo acadêmico, como forma de se alterar os fundamentos das *elites funcionais*. O processo de democratização da academia acabaria por permitir o acesso de outros setores sociais, de origem popular, que passariam a acessar os próprios quadros das *elites funcionais* e *dirigentes* do país, alterando assim sua estrutura e dinâmica interna. Tratar-se-ia, portanto, de forjar outro tipo de consciência política nos membros deste grupo social, como forma de alterar a própria realidade social. No entanto, não se tratava de dissolver as elites, objetiva e subjetivamente, em uma

concepção ética de sociedade, mas alterar o seu quadro interno, para empreender as transformações necessárias. Ou seja, as elites não desapareceriam, só passariam a assumir uma postura progressista frente a realidade social. Tal determinação tornar-se-ia impossível devido a própria dinâmica do capital, que tende progressivamente a processos de centralização e concentração de capital. O que significa aprofundar as desigualdades e cada vez mais adotar procedimentos de talhe anti-democráticos e antipopulares.

CONCLUSÃO

Ora, *Student und Politik* de 1961, caracterizara-se por ser uma pesquisa empírica, para a qual Habermas escrevera a introdução, na qual apostava justamente em tal perspectiva. Neste sentido, poder-se-ia dizer que tanto o diagnóstico quanto o prognóstico de Habermas de 1961 fora certo, na medida em que parecia anunciar os *Movimentos Estudantis* que eclodiriam em maio de 1968. Esta visão de um *Movimento Estudantil* revolucionário passaria a se tornar uma chave de leitura central nos processos constitutivos deste *novo ator social*, como o próprio Habermas caracterizara. Tratar-se-ia de saber se viriam a cumprir o potencial de *democratização*, dissolução das *elites funcionais* e de *emancipação*, para o qual o prognóstico de Habermas apontara. O movimento e a dinâmica da história demonstraram que não! Todavia, o ideário revolucionário de *Movimento Estudantil* se perpetuaria nas gerações seguintes, sob a forma de análises estranhadas da realidade social.

Pode-se dizer que o equívoco de Habermas em *Student und Politik*, encontrar-se-ia justamente na aposta irrestrita e incondicional, de que o *processo de democratização* levaria inevitavelmente a supressão das *classes sociais* e, no limite, da *propriedade privada* (HABERMAS, 1961, p. 55). O próprio processo constitutivo do *Welfare State* demonstrou o contrário, na medida em que se aprofundou um processo de democratização que acabou em largos traços por culminar no fenômeno histórico-cultural da chamada *Era de Ouro* do capital. Pode-se dizer que neste trabalho, a influência do *hegelianismo de esquerda* predominara em Habermas, de tal forma que estivera muito próximo das conclusões a que chegara o jovem Marx em seus primeiros trabalhos, podendo ser carac-

terizado como um *democrata radical*. A supressão das *classes sociais* e, no limite, da *propriedade privada*, tornar-se-ia possível a partir do momento em que o Estado se tornasse democrático em todas as suas instâncias, de tal forma que a revolução tornar-se-ia inútil e desnecessária, neste novo cenário de *capitalismo tardio*.

A nova dinâmica do *capitalismo tardio*, teria imposto mudanças profundas a realidade social, de tal forma a deslocar a política da *superestrutura* para a *estrutura*, o que acabava por lhe conferir centralidade, nesse novo processo. O jovem Habermas, não conseguira relacionar as formas determinativas da sociabilidade burguesa enquanto totalidade: a) modo de produção; b) classes sociais; c) propriedade privada; d) divisão social do trabalho; e, e) formas de administração e organização da vida social, ou seja, Estado; de tal forma a compreender tais esferas de forma fragmentaria e a atribuir autonomia e isolar tais determinações sociais uma das outras. Este processo de concepção fragmentária da sociabilidade burguesa conduziu o pensador alemão a inscrever e compreender a sociedade em uma perspectiva dualista. Ou seja, pode-se dizer que a cisão presente no diagnóstico e no prognóstico do jovem Habermas, o conduziu a uma *teoria social*, inscrita nos marcos do *idealismo* emancipatório hegeliano, que no decorrer dos anos fora regredindo ao *idealismo transcendental* kantiano.

Pode-se dizer que a *teoria da democracia* de Habermas se desenvolvera a partir de tal movimento; e, progressivamente fora abandonando a análise do movimento e dinâmica do real, presentes no *idealismo hegeliano de esquerda*; e, fora caminhando para trás, como os *profetas do passado*, em direção ao *idealismo transcendental* kantiano, aderindo progressivamente aos *princípios liberais*, o que culminaria em uma *teoria da democracia* umbilicalmente articulada a uma *teoria normativa pura*.

O *diagnóstico do tempo presente* de Habermas apontara para uma concepção de *capitalismo tardio*, na e a partir da qual, a *centralidade do Estado* acabaria por criar um paradoxo insolúvel; ou seja, de um lado, um tipo de sociedade na qual a principal característica dos cidadãos é a apoliticidade; e, do outro, como a política passa a adquirir primazia em relação à economia, o Estado passaria a representar e a movimentar-se a partir da mais elevada forma de politização. Ou seja, o *cidadão apolítico* é formado na e pela sociedade politizada. No entanto, a sociedade

em Habermas é uma abstração. Uma forma politizada, sem determinações histórico-culturais, que se impõem aos indivíduos despolitizados. Tratar-se-ia da mesma conclusão que o jovem Marx chegara em *Glosas Críticas*. Todavia, enquanto o primeiro, aposta na *positividade da política*, enquanto forma e expressão mais elevada do processo emancipatório; o segundo demonstrara seus limites e restrições, de tal forma a colocar á nu a negatividade e a degenerescência da sociedade contemporânea, representada em sua forma política.

Quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, quanto mais político é um país, tanto menos está disposto a procurar no princípio do Estado, portanto no atual ordenamento da sociedade, do qual o Estado é a expressão ativa, autoconsciente e oficial, o fundamento dos males sociais e a compreender-lhes o princípio geral. O intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política. Quanto mais agudo ele é, quanto mais vivo, tanto menos é capaz de compreender os males sociais. O período clássico do intelecto político é a Revolução Francesa. [...] (MARX, 1995, p.81-2).

Pode-se dizer que Habermas incorporara a definição ética de homem, presente em Aristóteles, à de que todo homem se caracterizaria por ser um animal político. Neste contexto, o *projeto de modernidade* teria conduzido a humanidade a um tipo de sociedade política, que seria política na sua forma administrativa. Todavia, despolitizada na esfera dos indivíduos, na qual se encontraria os cidadãos, que não conseguiam influir nos processos decisórios, que se encontravam na esfera administrativa. Fora a partir deste paradoxo diagnosticado, que Habermas compreendera como um dos problemas centrais de seu tempo, o problema do aumento da participação popular e da legitimidade. Apesar de não conseguir compreender a sociedade em sua totalidade e dissolver e fragmentar seus fundamentos – a) modo de produção; b) classes sociais; c) propriedade privada; d) divisão social do trabalho; e, e) formas de administração e organização da vida social, ou seja, Estado –, o jovem Habermas de *Student und Politik* apontara para a necessidade de supressão da dominação de classes e da propriedade privada, o que colocava em xeque a própria sociedade capitalista. Todavia, o caráter idealista de seu diagnóstico – em um movimento contrário,

aquele realizado pelo jovem Marx –, o fizera movimentar-se como uma ampulheta invertida, de tal forma a abandonar a crítica, mesmo que idealista, da sociedade capitalista e aderir progressivamente ao diagnóstico dos *profetas do passado* como forma salvacionista do *projeto de modernidade e racionalização*, bem como de civilização burguesa.

Em 1961, pode-se dizer que Habermas encontrava-se profundamente influenciado pela leitura da inevitabilidade constitutiva das *oligarquias férreas*, elaboradas por Michels, bem como com as próprias denúncias do *Relatório Krushev*, a partir do qual emergiram no XX Congresso de 1956 diversos tipos de denúncias contra o governo de quase 31 anos de Joseph Stalin (1878-1953); de tal forma, que a questão da dominação política burocratizada, aparecera com grande relevo em sua obra. Tratar-se-ia de um *diagnóstico de época*, que apontava para uma espécie de *bloqueio estrutural da democracia*, que estava umbilicalmente ligado a *propriedade privada* e a *dominação de classes*. Todavia, o *prognóstico* caminhara no sentido de afirmar que tal *bloqueio estrutural* advinha justamente da intervenção do *Estado* na *Bürgerliche Gesellschaft*, como forma, movimento e dinâmica, própria do *capitalismo tardio*. De acordo com Habermas, esta nova dinâmica do capital acabara por bloquear a participação popular.

Habermas analisara a passagem do *capitalismo concorrencial* para o *capitalismo monopolista* a partir de outro paradigma. Se no âmbito da teoria marxista-leninista observava-se tal passagem, enquanto fusão entre o *capital produtivo* e o *capital financeiro*, de tal forma a compreender o processo constitutivo de uma *oligarquia internacional*, que fundara e constituíra uma nova dinâmica sócio-metabólica de reprodução do capital, fundamentalmente, imperialista, ou seja, a afirmação do imperialismo enquanto fase superior do capitalismo; para Habermas, tratar-se-ia de analisar a passagem da *centralidade da economia* para a *centralidade da política*; ou seja, não conseguia transpor a imediaticidade da manifestação fenomênica em sua análise. A questão fundamental, neste processo seria a da criação de mecanismos que conferissem publicidade aos processos decisórios. Esta nova dinâmica do capital, que Habermas denominara de *capitalismo tardio*, acabou por fundar uma primazia da política sobre a economia, a partir da qual o *Estado* passaria a incorporar os interesses dos *grupos dominantes*, de tal forma a in-

terferir na dinâmica e no movimento da *Bürgerliche Gesellschaft*, a partir de tais interesses, regulando assim o próprio *capitalismo tardio*. Ou seja, em um contexto em que a sociedade é politizada, mas os cidadãos encontram-se despolitizados, os interesses dos *grupos dominantes* passam a predominar, enquanto política de Estado, que assume a forma de um *Estado Social*, que viabiliza o *capitalismo tardio* em todas as suas dimensões. Tratar-se-ia de democratizar as instituições como forma de se eliminar a *dominação de classes* e caminhar no sentido da *emancipação*.

A questão da *vontade política* – talvez por influência de Max Weber –, emerge enquanto questão central no pensamento do jovem Habermas, de tal forma que passara a observar na *despolitização das massas* a principal patologia do *capitalismo tardio*, que teria conduzido ao *bloqueio estrutural da democratização* e da própria *emancipação*. A influência dos princípios liberais, e seu deslocamento da esfera da *teoria crítica* para a esfera da *teoria liberal*, parecem ganhar contornos cada vez mais claros. O que se materializaria concretamente em suas obras futuras. Este deslocamento acabara por conduzir Habermas à propositura de um novo modelo para a *teoria crítica* – que demarcaria definitivamente a ruptura de Habermas com os teóricos da primeira geração da *Escola de Frankfurt* –, que passaria a operar a partir do *diagnóstico de época*, de que o principal problema da sociedade contemporânea encontrar-se-ia no fenômeno da *despolitização das massas*, bem como na privatização de um tipo particular de *Estado Social*, com vistas à regulação do *capitalismo tardio*. Pode-se dizer que aqui se encontra o germe daquilo que viria a ser a *sociedade dualista habermasiana*.

As tendências presentes em *Student und Politik* de 1961 e em *Öffentlichkeit* de 1962, a pouco apontadas, se confirmariam anos mais tarde no seu artigo de 1968, denominado de “*Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*”. Neste trabalho, a tendência ao distanciamento do *idealismo hegeliano* e a regressiva aproximação do *idealismo transcendental kantiano* se concretizou, de tal forma a se poder observar em tal obra o marco de inflexão no pensamento de Habermas, que acabaria por esboçar com clareza uma *teoria social*, fundamentada em uma concepção de sociedade e racionalidade dualista. Nesta obra o *diagnóstico de época* de 1961 permanece o mesmo, todavia, a novidade do trabalho de 1968 encontrava-se no papel que a ciência e a tecnologia passaram

a desempenhar neste processo de *bloqueio estrutural da participação das massas* e de sua *despolitização*. Tratar-se-ia de uma nova explicação acerca do chamado *fenômeno da apatia política e fim das ideologias*, bastante recorrente nos meios de comunicação hodiernos e na própria produção científico-acadêmica contemporânea.

O *capitalismo tardio*, que teria por característica essencial, a regulação estatal, acabara por forjar um tipo de razão, que acabara por converter a ciência e a tecnologia em ideologia. Tratar-se-ia da compreensão da razão, enquanto expressão e predomínio da instrumentalidade. Esta obra demarcara a viragem dos elementos da *teoria crítica*, presentes nos trabalhos de Habermas de 1961 e 1962, para uma *teoria puramente normativa*, que passaria a operar nos marcos da metafísica e do *idealismo transcendental kantiano*. A partir de *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, pode-se dizer, com relativa certeza, que nascera o *neokantismo* de Habermas, que passaria a predominar decisivamente em sua nascente *teoria social*. Pode-se observar que esta inflexão no pensamento de Habermas, fora marcada por uma forte influência das obras de Hannah Arendt, demarcando assim sua *teoria social* na tradição do *liberalismo* e do *normativismo*.

Diferentemente, do *diagnóstico do tempo presente* de Adorno e Horkheimer, que apontavam para a possibilidade de constituição de uma *razão estética*, enquanto emancipação, visto que o *projeto emancipatório Iluminista* encontrava-se inteiramente esgotado na e pela instrumentalidade da razão; Habermas seguira caminho inverso, buscando na concepção de *razão comunicativa*, a possibilidade de superação da instrumentalização da razão, como forma de emancipação. Neste novo quadro teórico-analítico, o problema central desloca-se para a esfera da politicidade, na qual a contradição entre *despolitização das massas* e crescente tecnicização da sociedade, passa a compor uma nova contradição.

Como a questão central de suas preocupações acadêmicas teórico-práticas repousam na centralidade da política, a adesão progressiva dos princípios liberais conduziu o autor a colocar-se a questão acerca da formação do consenso, enquanto forma de se constituir governos legítimos. Neste sentido, a história da filosofia do direito, realizada no e pelo sistema filosófico de Hegel, fora colocada como problema central por Habermas, a partir da adoção dos pressupostos teórico-

-metodológicos da filosofia do direito natural. Para Habermas, haveria um núcleo emancipatório na tradição do pensamento político liberal, que se encontraria, justamente, no seu fundamento normativo, que não fora realizado. A tese do *contratualismo clássico*, da hipotética constituição de um consenso universal de todos os cidadãos, como forma de atribuir legitimidade ao governo constituído, encontrara seus limites nas próprias instituições que não correspondera ao ideário emancipatório. Ou seja, aquela contradição existente entre *Estado de Direito* e instituições democráticas, poderia ser superada a partir da realização do potencial emancipatório presente na tradição liberal. A partir da incorporação dos princípios liberais e da inflexão que se pode observar com a obra de 1968, é que se pode colocar com certa clareza a questão do *neocontratualismo* em Habermas. Seria, justamente, neste sentido, que a centralidade da política passaria a posicionar enquanto principal contradição das sociedades contemporâneas: *capitalismo x democracia*.

Assim, a obra de 1968 representara a inflexão do pensamento de Jürgen Habermas, que passou a desenvolver-se no sentido da construção de uma *teoria social*, que se fundamentaria, essencialmente, em dois princípios-chaves que se relacionariam umbilicalmente: a) *teoria da dupla racionalização*; e, b) *teoria da modernidade*; ambos articulados e inscritos na tradição do pensamento liberal, de caráter normativo. Assim, o *normativismo* passou a ser o centro da *teoria social* de Habermas. Importante observar que no *neocontratualismo* habermasiano, sua *teoria normativa* tornara possível compreender a *emancipação* enquanto sinônimo de *formação democrática da vontade política*. Pode-se dizer que a partir deste momento, Habermas incorporara em um processo de continuidade descontínua, a *teoria da ação* e da *racionalidade* de Max Weber, de tal forma a atribuir-lhe outro *sentido* e *significado*. Neste novo ponto de inflexão de sua obra, é que se poderia observar os primeiros fundamentos da tese do *projeto de modernidade inacabada*.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida – Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- BOBBIO, Norberto. *O Futuro da Democracia: uma defesa das regras do jogo*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

COHN, Gabriel. Esclarecimento e ofuscação: Adorno e Horkheimer hoje. In. *Lua Nova. Revista de Cultura e Política*. São Paulo, nº43, pp. 05-24, 1998.

COUTINHO, Carlos Nelson. *A democracia como valor universal*. – São Paulo: Ciências Humanas, 1980.

_____. *Contra a corrente: ensaios sobre democracia e socialismo*. – 2ªed. – São Paulo: Cortez, 2008a.

_____. *Marxismo e Política: a dualidade de poderes e outros ensaios*. 3ªed. – São Paulo: Cortez, 2008b.

_____. *O estruturalismo e a miséria da razão*. – 2ªed. – São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. *De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política*. São Paulo: Boitempo, 2011.

DA HORA PEREIRA, Leonardo Jorge. A noção de capitalismo tardio na obra de Jürgen Habermas: em torno da tensão entre capitalismo e democracia. - Campinas, SP : [s. n.], 2012.

FREITAG, B. *Teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense: 2004.

GRAMSCI, Antonio. Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política. Col. Cadernos do Carcere. Vol. 3. Trad. Carlos Nelson Coutinho. – 3ªed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GUESS, R. *Habermas e a escola de Frankfurt*. Campinas: Ed. Papyrus: 1988.

HABERMAS, Jürgen. *Student und Politik: Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten*, Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1961.

_____. *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, (Et. Alli). Frankfurt: Suhrkamp, 1968. Tradução: Edições 70, traduzido por Artur Morão.

_____. "Die Scheinrevolution und ihre Kinder – Sechs Thesen über Taktik, Ziele und Situationsanalysen der oppositionellen Jugend". In: ABENDROTH, W. & NEGT, O. *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt., 1968.

_____. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1973.

_____. *Theorie des kommunikativen Handelns* (Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung; Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

_____. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 1983.

_____. *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*, Frankfurt am Main, 1985.

_____. *Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII*, Frankfurt am Main, 1990.

_____. "Entgegnung" in HONNETH, A & JOAS, H. (orgs). *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu J. Habermas « Théorie des kommunikativen Handelns »*. Erweiterte und aktualisierte Ausgabe, Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2003, pp. 327-405.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBSBAWM, Eric. *A era dos Extremos* Trad. Marcos Santarrita. – São Paulo: Companhia Letras, 1995.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Antonio Pinto de Carvalho. – São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

LUKÁCS, György. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. – 2ªed. – São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *Marxismo e Teoria da Literatura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. – Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.

_____. *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Neto. –Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

MARX, KARL. Glosas críticas marginais ao artigo: O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano. In. *Revista Práxis* p.68-91. – Belo Horizonte-MG: Práxis, 1995.

_____. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle; Nélio Schneider; e, Luciano Cavini Martorano. – São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *A questão judaica*. Trad. Silvio Donizete Chagas. 4ªed. – São Paulo: Centauro, 2002a.

_____. *O 18 brumário de Luís Bonaparte e Cartas a Kugelmam*. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002b.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. – São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *Sobre a questão judaica*. Trad. Daniel Bensaïd, Wanda Caldeira Brant. –São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélio Schneider. – São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *O Capital*. Trad. Rubens Enderle. – São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.

MICHELS, Robert. *Les Partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*. Paris: Flammarion, 1971.

NOBRE, M. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica. In: HONNETH, A. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34: 2003.

NOBRE, M. *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno: A Ontologia do Estado Falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

_____, *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____, "Max Horkheimer: A teoria crítica entre o Nazismo e o Capitalismo Tardio". In *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

NOBRE, M., & WERLE, D., "Apresentação ao Dossiê Tolerância" in *Revista Novos Estudos*, n. 84, São Paulo: CEBRAP, 2009, pp. 5-12.

POLLOCK, F. State Capitalism: Its Possibilities and Limitations. In ARATO, A., *The Essential Frankfurt School Reader*, Oxford: Blackwell, 1978.

SILVA, Marcelo Lira. *O neocontratualismo de Norberto Bobbio e John Rawls em um contexto de neoliberalismo e crise estrutural do capital*. Araraquara-SP: UNESP, 2010. http://www.athena.biblioteca.unesp.br/exlibris/bd/bar/33004030017P7/2010/silva_ml_me_arafcl.pdf Acessado em 10/11/2013.

_____. *Ética e Política em Hegel: as formas determinativas do Estado Democrático De Direito*. In *Aurora*. Marília, v.04, n.2, p.117-143, Jan./Jun. 2011a.

_____. Os Fundamentos do Liberalismo Clássico: A relação entre estado, direito e democracia. In *Aurora*. Marília, v.05, n.1, p.121-147, Jul./Dez. 2011b.

_____. Ética e moral reificada: uma análise da teoria da justiça rawlsiana. In *ORG & DEMO*. Marília, v. 13, n. 2, p. 93-118, Jul./Dez., 2012a.

_____. A moral deontológica como síntese da alma e das formas do estado liberal. In *Aurora*. Marília, v.05, n.2, p.11-40, Jul./Dez. 2012b.

_____. A natureza e os fundamentos do neoliberalismo. In *ORG & DEMO*. Marília, v. 14, n. 2, pp.01-30, Jul./Dez., 2013a.

_____. Ética e Política em Rousseau: a natureza e os fundamentos das instituições políticas públicas. In *Novos Rumos*. Marília, v.50, n.01, pp.01-30, Jan./Jun. 2013b.

_____. Teoria da justiça, ética e moral deontológica: os fundamentos do contratualismo de Kant. In *Poliética. Revista de Ética e Filosofia Política*. São Paulo, v.01, n.2, p.01-20, Jul./Dez. 2014.

_____. *A linguagem do consenso nos marcos da regressão cultural: o fim da consciência e a construção do neocontratualismo de Jürgen Habermas / Marcelo Lira Silva*. – Marília, 2014

A relação alienação *versus* emancipação humana nos *Cadernos do cárcere*

Fernanda de Assis Ferreira

Universidade Federal de Uberlândia

INTRODUÇÃO

Nas prisões do fascismo, o preso político Antonio Gramsci (1891-1937) escreve em mais de trinta cadernos modelo brochura que depois são publicados como *Cadernos do cárcere*. Nestes escritos, o pensador da Sardenha nos deixou um legado conceitual para compreendermos a contemporaneidade. A leitura de sua obra permite-nos a reflexão sobre o que ocorrera no início do século XX: a Primeira Guerra Mundial, a crise que se alastra e assombra, o fordismo e o fascismo.

Os escritos gramscianos são baseados em suas condições nacionais, todavia, não perdem de vista a conjuntura internacional. Apresentam-nos uma chave de leitura em conformidade com o materialismo histórico dialético, a filosofia da *práxis*. Neste fito, pretende-se nestas linhas delinear como o pensador apresenta sua teoria, demonstrando os limites da luta pela hegemonia e, sobretudo, como uma estratégia, para que a classe subalterna realizasse uma ruptura com o modelo hegemônico da burguesia (como dominação). O que representaria uma revolução de fato e que romperia com a alienação. Em suma, nos orientamos no campo delineado por este pensamento, que nos demonstra como se aproximam a possibilidade da emancipação humana e a ma-

nutenção da própria alienação, a qual prevalece, graças a estratégia da *revolução passiva* da classe dominante.

1. A “REVOLUÇÃO PASSIVA” COMO CRITÉRIO HISTÓRICO-POLÍTICO DE ANÁLISE

Gramsci compreende o período após a I Guerra Mundial como uma *crise orgânica*. Nas notas intituladas de *Americanismo e fordismo*, o pensador argumenta que esta nova maneira de produzir difundida sob a “etiqueta americana” é mais uma forma reformística de tentar manter o *status quo* do sistema capitalista. Segundo o filósofo, a incorporação e a expansão das técnicas de produção da fábrica de Henry Ford surgem como um novo esforço da classe dominante para manter a sua hegemonia, isto é, uma tentativa de solucionar os problemas da sociedade moderna em suas próprias condições contraditórias, o que pode provocar crises econômicas e morais cada vez mais desastrosas. A crise do pós-guerra é uma crise de extensão e profundidade desmesuráveis. A racionalização da maneira de produzir foi uma medida que visava frear esta crise e ela foi imposta coercitivamente aos trabalhadores. Como afirma Gramsci:

A crise foi (e ainda é) mais violenta por ter atingido todas as camadas da população e por ter entrado em conflito com as necessidades dos novos métodos de trabalho que foram se impondo nesse meio tempo (taylorismo e racionalização em geral) (GRAMSCI, 2012, v. 4, pp. 263-264).

O pensador sardo concebe este período histórico como um momento decisivo na luta pela hegemonia. Ele capta que na nova configuração do capitalismo a derrocada da classe dominante não seria inexorável devido à crise corrente. Deste modo, o marxismo de Gramsci renova a teoria marxiana para a compreensão de seu tempo: o conceito de *crise orgânica* é o desencadeamento do conceito de *etapa de revolução*, presente no prefácio de *Para a crítica da economia política – o Prefácio de 1859* – de Karl Marx. Neste escrito, Marx teoriza que a *etapa de revolução* é o momento em que as relações sociais de produção da vida material entram em contradição com o desenvolvimento das forças produtivas,

o que inviabiliza o seu progresso. Como pode ser notado na sociedade capitalista, as forças produtivas já estavam desenvolvidas de modo a possibilitar aos homens uma nova produção de sua vida material, como no texto marxiano:

[...] na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. [...] Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que é nada mais do que a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais aquelas até então se tinham movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas estas relações transformam-se em seus grilhões. Sobrevém então uma época de revolução social (MARX, 1978, pp.129-130).

Todavia, conservando as mesmas relações sociais de produção, não é possível que este desenvolvimento ocorra. O que ocorreu no pós-guerra é o aprofundamento da contradição e o surgimento desta nova crise extensa, que por sua vez, arriscadamente, é remediada com a expansão da maneira de produzir americana. Franco de Felice em *Revolução passiva, fascismo e americanismo em Gramsci*, reitera que o americanismo surge como uma pretensão mundial para a superação da queda tendencial da taxa de lucro e é a “a mais orgânica e consciente proposta capitalista de solução da crise econômica, de intervenção no processo de produção, de desenvolvimento da hegemonia a partir diretamente da fábrica” (DE FELICE, 1978, p. 249).

Contudo, a expansão da americanização requeria diferentes trajés, em cada país esta nova roupagem é incorporada de modo distinto. A importância dada por Gramsci ao fator histórico de formação dos Estados modernos, permite-nos compreender estas diferentes maneiras na aquisição deste processo de transformismo, ou seja, as diferentes maneiras com que ocorreram a modernização na produção em escala mundial: nos EUA, Estado liberal, na forma de fordismo; e na Europa, com um Estado liberal recente, o americanismo imposto a partir de extrema coerção, com os chamados movimentos totalitários ou fascismos.

A imposição destas formas tidas como “originais”, são as chamadas revoluções passivas, conhecidas também por serem “revoluções sem revolução”, isto é, as formas que a classe burguesa encontra para rearranjar-se e manter-se na hegemonia. Modifica-se a maneira de produzir, mas o modo de produção ainda é o mesmo e conserva as mesmas relações sociais de produção, conforme Gramsci:

A hipótese ideológica poderia ser apresentada nestes termos: ter-se-ia uma revolução passiva no fato de que, por intermédio da intervenção legislativa do Estado e através da organização corporativa, teriam sido introduzidas na estrutura econômica do país modificações mais ou menos profundas para acentuar o elemento “plano de produção”, isto é, teria sido acentuada a socialização e cooperação da produção, sem com isso tocar (ou limitando-se apenas a regular e controlar) a apropriação individual e grupal do lucro (GRAMSCI, 2012, v. 1, pp. 299-300).

Nos *Cadernos do cárcere*, Gramsci nos aponta para três eventos que configuram-se como *revoluções passivas*: o *Risorgimento*, que foi o movimento de unificação para a formação do Estado nacional da Itália (nas notas do *Caderno 19*); o *americanismo*, a abordagem da nova maneira de produzir americana (nas notas do *Caderno 22*) e o fascismo, para o qual não é dedicado um texto específico.

As *revoluções passivas* são formas coercitivas que através e/ ou combinando concessões e alguns benefícios, desmantelam a organização daqueles que representam uma força progressista na história. Nas notas sobre o americanismo, Gramsci, ao afirmar sobre o propício desenvolvimento do novo modelo de produção americano ter nos EUA a sua matriz, o que foi conseguido pelo processo histórico deste país, reflete que este movimento de transformismo nas relações sociais de produção, ao mesmo tempo estava proporcionando a retomada da hegemonia da classe dominante. E isto estava sendo preparado no centro do mundo da produção, nas fábricas, conforme o filósofo:

[...] Dado que existiam essas condições preliminares, já racionalizadas pelo desenvolvimento histórico, foi relativamente fácil racionalizar a produção e o trabalho, combinando habilmente a força (destruição do sindicalismo operário e base territorial)

com a persuasão (altos salários, diversos benefícios sociais, habi-
líssima propaganda ideológica e política) e conseguindo centrar
toda a vida do país na produção. A hegemonia nasce da fábrica e
necessita apenas, para ser exercida, de uma quantidade mínima
de intermediários profissionais da política e da ideologia (GRA-
MSCI, 2012, v. 4, pp. 247-248).

Já na Europa, o elemento coerção se mostrava de forma mais
acentuada, pois o fascismo, como afirmava o companheiro de Gramsci,
Palmiro Togliatti, era uma ditadura *aberta* da burguesia, mas ainda
assim, havia as concessões. Na Itália, a incorporação do americanismo
se dá com a implementação do corporativismo de Estado. Togliatti,
nas *Lições sobre o fascismo* afirma que “O fascismo apresenta a corpo-
ração como síntese de dois elementos: o capitalista e o proletário”
(TOGLIATTI, 1978, p. 101). Os fascistas difundiram o corporativismo
como colaboracionismo, isto é, as duas classes deveriam colaborar e
por meio desta colaboração, eliminar a luta de classes. Criou-se os *Do-
polavoro*, organizações que tiveram grande importância na organização
das massas e que ofereciam divertimento e cultura para fragmentar a
luta da classe trabalhadora, como nos alerta Togliatti:

A massa se achava afastada dos círculos, das cooperativas, etc.,
e tendia a reunir-se nessas associações. Os industriais apoiavam
esta tendência e facilitavam a criação de grupos esportivos nas
fábricas. Criam-se, então, inúmeras associações esportivas de
fábrica, que se dedicam especialmente ao futebol. Elas têm um
certo sucesso. [...] Muitas sociedades de divertimento se criam
nas fábricas, por iniciativa dos patrões, *para desviar os operários da
luta de classe* (TOGLIATTI, 1978, p. 71).

No entanto, a organização da produção não era uma novidade
que poderia acabar com a sociedade de classes, a planificação econô-
mica era apenas o sistema capitalista em seu estágio mais avançado,
no qual criaram-se novos monopólios e mantiveram-se os já existentes,
garantindo a supremacia da burguesia no domínio da produção.

2. O PAPEL DO NOVO PRÍNCIPE NO COMBATE AO FASCISMO E À ALIENAÇÃO DA CLASSE TRABALHADORA

Gramsci inova a compreensão dos fenômenos de seu tempo com a teoria da *revolução passiva* e ainda enriquece-a com o conceito de bonapartismo e cesarismo. Para o pensador podem existir dois tipos de cesarismo: um progressista e o outro regressivo. É progressista quando é impulsionado pelas forças progressistas e realiza de fato uma revolução. É regressivo quando é impulsionado pelas forças regressivas para conservar o *status quo*, isto é, uma *revolução passiva*, uma revolução-restauração.

Nos estudos históricos, o conceito de cesarismo geralmente é atribuído a uma personalidade que “resolva” uma situação histórico-política. Todavia, no mundo moderno, o contraste entre as classes em questão é insolúvel historicamente e o cesarismo moderno é exercido pelo partido, ou as frações de partido, através da coerção. O cesarismo moderno é mais que militar, ele é policial, é a polícia política. A ditadura aberta da burguesia através do fascismo, de acordo com Marco Aurélio Nogueira “*combina dialeticamente* terror e base de massa, violência e ideologia, força e busca de consentimento, como regime que manobra e dissimula constantemente seu caráter de classe e sua brutalidade” (TOGLIATTI, 1978, p. 13). Por isso, Gramsci entende este evento em sua novidade, conforme o pensador sardo:

A técnica política moderna mudou completamente após 1848, após a expansão do parlamentarismo, do regime associativo sindical e partidário, da formação de vastas burocracias estatais e “privadas” (político-privadas, partidárias e sindicais), bem como das transformações que se verificaram na organização da polícia em sentido amplo, isto é, não só do serviço estatal destinado à repressão da criminalidade, mas também do conjunto das forças organizadas pelo Estado e pelos particulares para defender o domínio político e econômico das classes dirigentes. Neste sentido, inteiros partidos “políticos” e outras organizações econômicas ou de outro gênero devem ser considerados organismo de polícia política, de caráter investigativo e preventivo (GRAMSCI, 2012, v. 3, pp. 78-79).

Para a implementação do corporativismo na Itália foi necessária a eliminação das liberdades democráticas e a privação dos trabalhadores de qualquer representação: foram destruídos os partidos políticos, liquidadas a liberdade sindical e suprimida a liberdade de expressão. Deste modo, a burguesia italiana tem o Partido Fascista como uma organização política de tipo novo, que exerce uma ditadura aberta. Criou-se uma milícia, a polícia política que seria capaz de suprimir os contrários ao regime.

Gramsci, especialmente nas notas do *Caderno 13*, retoma a leitura da obra de Maquiavel, no intuito de romper com a interpretação “maquiavélica”. O moderno Príncipe seria o partido político que, na concepção gramsciana, é mais amplo que a agremiação partidária. Um partido político representa e difunde uma concepção de mundo, representa fazer parte de uma dada força hegemônica (progressista ou regressiva), como afirma o filósofo:

O moderno príncipe, o mito-príncipe não pode ser uma pessoa real, um indivíduo concreto, só pode ser um organismo; um elemento complexo de sociedade no qual já tenha tido início a concretização de uma vontade coletiva reconhecida e afirmada parcialmente na ação. Este organismo já está dado pelo desenvolvimento histórico e é o partido político, a primeira célula na qual se sintetizam germes de vontade coletiva, que tendem a se tornar universais e totais (GRAMSCI, 2012, v. 3, p. 16).

O fascismo incorpora a classe trabalhadora em seu partido, seja de forma voluntária ou de modo forçado. São oferecidos cargos e melhorias para os trabalhadores que aderem às suas organizações. Num momento de crise econômica, os trabalhadores são facilmente endossados e adotam essa ideologia eclética. O fascismo cria uma vontade artificial, através, inclusive da coerção, tentando demonstrar naturalidade. O fascismo apresenta-se como uma estratégia política de passivização em resposta à Revolução Bolchevique, nas palavras de Ruy Braga: “O Estado objetiva organizar as massas através do corporativismo, da militarização e da exaltação exasperada da nação” (BRAGA, 1996, p 174).

Esta “nova” forma política, o totalitarismo, pretendeu ser uma nova cultura, no entanto, Gramsci descortinou o caráter de classe que está por trás do fascismo. A *revolução passiva* no campo político, re-

presentada pelo fascismo, tende a desorganizar a luta pelo estabelecimento de uma nova cultura pela classe subalterna. Como podemos verificar no texto de Gramsci:

Uma política totalitária tende precisamente: 1) a fazer com que os membros de um determinado partido encontrem neste único partido todas as satisfações que antes encontravam numa multiplicidade de organizações, isto é, a romper todos os fios que ligam estes membros a organismos culturais estranhos; 2) a destruir todas as outras organizações ou incorporá-las num sistema único cujo regulador seja o partido. Isto ocorre: 1) quando um determinado partido é portador de uma nova cultura e se verifica uma fase progressista; 2) quando um determinado partido quer impedir que uma outra força, portadora de uma nova cultura, torne-se “totalitária”; verifica-se então uma fase objetivamente regressiva e reacionária, mesmo que a reação não se confesse como tal (como sempre sucede) e procure aparecer como portadora de uma nova cultura (GRAMSCI, 2012, v. 3, p. 257).

Note-se as aspas quando o autor afirma que a nova cultura da classe subalterna torne-se “totalitária”. O termo refere-se à concepção de que a vontade coletiva só pode ser assim considerada se está em conformidade com o real e que seja ampla e universal. A classe subalterna tem uma tarefa histórica, deve ser reavivado um novo jacobinismo que possa romper, de fato, com a dominação, como assinala Gramsci: “É preciso também definir a vontade coletiva e a vontade política em geral no sentido moderno, a vontade como consciência operosa da necessidade histórica, como protagonista de um drama histórico real e efetivo” (GRAMSCI, 2012, v. 3, p. 17).

Contra a crítica de um possível reformismo em Gramsci, aqui temos a proposta de que só a Revolução no modo de produção, isto é, apenas com o fim do capitalismo é possível que a humanidade crie novas formas de vida. Neste intento, consideramos que o marxismo gramsciano não explica os adventos gerados pela crise como se a adesão da ideologia fascista pelos trabalhadores representasse uma “falsa consciência”. No método do materialismo histórico dialético apresenta-se um novo modo de analisar a realidade, não se explica a *práxis* a partir da ideia, mas explica-se as formações ideológicas a partir da *práxis* material, como afirmam Marx e Engels em *A ideologia alemã*:

A produção das idéias, das representações e da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real. [...] Os homens são os produtores de suas próprias representações, de suas idéias etc., mas os homens reais e ativos, tal como se acham condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde até chegar às suas formações mais amplas. A consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real (MARX; ENGELS, 1987, p.37).

A ideologia é conceituada como algo que surge da atividade real dos homens. Para Marx e Engels todas as esferas da vida humana são criadas a partir de como e do que os homens produzem em uma determinada época histórica, o que determina as suas formas ideológicas: jurídicas, políticas, religiosas, artísticas e filosóficas; toda forma de consciência do indivíduo (superestruturas). Daí a afirmação dos pensadores de que “não é a consciência que determina a vida, mas é a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 1987, p. 37), uma inversão do idealismo. Portanto, a base da ideologia está no modo de produção de cada época, por isso, os autores atestam, por exemplo, que o direito privado nasce com a propriedade privada, no direito privado as relações de propriedade existentes são declaradas como o resultado da vontade geral, entretanto as leis servem aos interesses da classe burguesa. É por isso que as “idéias da classe dominante são, em cada época, as idéias dominantes; isto é, a classe que é força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual dominante*” (MARX; ENGELS, 1987, p. 72).

Para Gramsci a ideologia não deve ser entendida apenas como “falsa consciência”. A ideologia é um momento em que se é possível ter consciência do conflito real, deste modo, tem função na vida real, não é apenas “o reflexo das contradições”. A ideologia oferece instrumentos práticos de ação a determinados grupos políticos, por isso, não existe “ciência pura”, “história pura” e “pura filosofia”.

O marxismo é uma teoria revolucionária. É neste sentido que Gramsci nos apresenta o seu conceito de filosofia da *práxis*. Nos *CADERNOS DO CÁRCERE*, ele retoma a definição de religião de Croce, a de “uma concepção do mundo que se transformou em norma de vida, já que

norma de vida não se entende em sentido livresco, mas realizada na vida prática” (GRAMSCI, 2013, v. 1, p. 325). Assim, a filosofia é uma concepção do mundo que está estritamente ligada a uma maneira de ser e viver, a uma conduta de vida em que teoria e prática se identificam, uma ideologia, conforme o pensador:

Para a filosofia da práxis, as ideologias não são de modo algum arbitrárias; são fatos históricos reais, que devem ser combatidos e revelados em sua natureza de instrumentos de domínio, não por razões de moralidade, etc., mas precisamente por razões de luta política: para tornar os governados intelectualmente independentes dos governantes, para destruir uma hegemonia e criar uma outra, como momento necessário da subversão da práxis.[...] Para a filosofia da práxis, as superestruturas são uma realidade (ou se tornam tal, quando não são meras elucubrações individuais) objetiva e operante; ela afirma que os homens tomam consciência da sua posição social (e, conseqüentemente, de suas tarefas) no terreno das ideologias, o que não é pouco como afirmação de realidade; a própria filosofia da práxis é uma superestrutura, é o terreno no qual determinados grupos sociais tomam consciência do próprio ser social, da própria força, das próprias tarefas, do próprio devir (GRAMSCI, 2012, v.1, pp. 387-388).

Em contraposição à manutenção do capitalismo, Gramsci defende a sua superação. Porém, o americanismo e o fascismo, como *revoluções passivas*, são formas de conservar este modo de produção. Não obstante, é a partir da filosofia da *práxis*, em sua determinada visão do mundo, que se pode ver além e avaliar de outro modo estas *revoluções passivas*, pois ela é também uma crítica ao conformismo.

A filosofia da *práxis* visa à elevação intelectual e moral da grande massa popular, propõe que este elevado número de pessoas que são deste grupo subalterno, haja na história, tornando-se *sujeito histórico*, intervindo, para que aconteça uma transformação econômica, sócio-política, intelectual e moral que, seja de fato uma Revolução e que possa tornar efetivo o socialismo.

Os grupos que realizaram modificações estruturais no desenvolvimento histórico, como podemos verificar na história da cultura, sempre foram minorias que com a efetivação de sua proposta de trans-

formação, se tornavam novas classes que ainda mantinham as relações antagônicas de classe. A proposta da filosofia da *práxis* é que a classe que existe em número maior, a dos subalternos, possa revolucionar o modo de produção, acabando assim com o modo burguês de produção, e também, com a sociedade de classes.

A própria existência das classes é para Marx uma das formas da *alienação* humana, processo que, segundo o pensador, tem origem com a produção do valor, pois reifica-se o homem e humaniza-se o capital. Neste processo o homem aliena o seu valor de uso, ou seja, o que é, quando vende a sua força de trabalho. Ainda, não só o proletário é alienado, mas também o proprietário é subsumido ao capital.

A única forma de desalienação é acabar com a propriedade privada, com a Revolução, que extinguirá as classes. Os indivíduos no capitalismo estão subsumidos à classe, ao capital e ao mercado mundial, como afirmam Marx e Engels em *A ideologia alemã*:

Os indivíduos isolados apenas formam uma classe na medida em que têm que manter uma luta comum contra outra classe; no restante, eles mesmos defrontam-se uns com os outros na concorrência. Por outro lado, a classe autonomiza-se em face dos indivíduos, de sorte que estes últimos encontram suas condições de vida preestabelecidas e têm, assim sua posição na vida e seu desenvolvimento pessoal determinados pela classe; tornam-se subsumidos a ela. Trata-se do mesmo fenômeno que o da subsunção dos indivíduos isolados à divisão do trabalho, e tal fenômeno não pode ser suprimido se não se supera a propriedade privada e o próprio trabalho (MARX; ENGELS, 1987, p. 84).

É nessa nova organização da correlação de forças que se dá a disputa pela hegemonia, no tempo em que Gramsci teoriza. Contra a estratégia da classe dominante, as *revoluções passivas*, o filósofo propõe uma *guerra de posição* na qual renasça um novo jacobinismo, que possa tornar possível uma transformação radical, ou seja, uma Revolução.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste escrito, tentamos demonstrar, ainda que de forma breve, como Gramsci inova em sua análise sobre os acontecimentos do início

do século XX. O pensador utiliza-se de categorias de vários teóricos, traduzindo-as para a compreensão de sua realidade.

A relevância da análise gramsciana situa-se, sobretudo, em sua forma de conceber o erro em que incorriam as tradições ortodoxas do materialismo histórico dialético em predizer a inexorável derrocada do capitalismo no período pós-guerra. Contra qualquer mecanicismo, ele percebeu que a classe dominante criara uma nova estratégia para romper com as pretensões da classe subalterna: as *revoluções passivas*. A leitura de seus manuscritos nos *Cadernos do cárcere* nos permite compreender que esta estratégia contribuíra para a continuidade da alienação do trabalhador e, assim, do trabalho alienado.

REFERÊNCIAS

BRAGA, Ruy. Risorgimento, fascismo e americanismo: a dialética da passivização. In: DIAS, Edmundo Fernandes et al. (Org.). *O outro Gramsci*. São Paulo: Xamã, 1996.

DE FELICE, Franco. Revolução passiva, fascismo, americanismo em Gramsci. In: FERRI, Franco (Org.). *Política e História em Gramsci*. Tradução de Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1978.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. 5. ed. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. 6 v.

MARX, Karl. Prefácio de 1859. In: *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 127-132. (Os Pensadores).

_____; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. 6. ed. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1987.

TOGLIATTI, Palmiro. *Lições sobre o fascismo*. Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira. São Paulo: Livraria editora ciências humanas, 1978.

Crítica da ideologia ou crítica do sofrimento? Sobre o problema da justificação normativa na teoria crítica de Adorno

Amaro Fleck

Universidade Federal de Santa Catarina

É conhecida a objeção de que faltaria à teoria crítica de Adorno uma fundamentação normativa. Isto é, o autor frankfurtiano não teria deixado claro, em momento algum, os critérios pelos quais ele julga a realidade, os critérios que o levam à conclusão de que vivemos uma vida falsa numa sociedade igualmente falsa. Tal objeção foi apresentada, entre outros, por Habermas, principalmente em *Teoria do agir comunicativo*, uma obra que, de acordo com o autor, buscava justamente superar impasses como este do déficit normativo que teria marcado a teoria crítica antecedente a dele. Cito Habermas: “Desde o início a teoria crítica lidou com a dificuldade de prestar contas sobre seus próprios fundamentos normativos; e desde que Horkheimer e Adorno cumpriram sua virada rumo à crítica da razão instrumental, no início dos anos 1940, essa dificuldade vem se fazendo notar de modo drástico” (Habermas, 2012, p. 644).

Não é minha intenção, aqui, prolongar os debates acerca da justeza ou não dos comentários e das interpretações de Habermas. Minha menção a ele é puramente estratégica, a saber: o de mostrar a suposta relevância do tema sobre o qual passarei a tratar, a justificação normativa da teoria crítica adorniana. Em primeiro lugar, gostaria de indicar

que há uma diferença entre uma fundamentação e uma justificação. A meu ver, em momento algum Adorno busca fundamentar sua crítica, aliás, creio que ele consideraria tal empreendimento como algo fadado de antemão. Isto, no entanto, não quer dizer que ele não tenha uma preocupação em justificar a sua crítica, até mesmo porque se prescindisse disso não haveria o menor motivo para alguém endossá-la.

A seguir, gostaria de apresentar de modo breve as duas alternativas que a literatura especializada atual sugere, a saber: que Adorno justificaria normativamente suas críticas apelando aos ideais já vigentes na sociedade, por conseguinte, que ela seria uma crítica da ideologia no sentido clássico; ou, pelo contrário, que ele as justificaria por causa do sofrimento decorrente das práticas sociais que poderia já estar abolido se a sociedade se organizasse de outro modo, de acordo com outras finalidades; ou seja, Adorno apelaria ao princípio de que quanto menos sofrimento houver, melhor e mais racional é a sociedade em questão.

I. FUNDAMENTAR OU JUSTIFICAR?

Recordemos a citação de Habermas. Ele diz que Adorno tem dificuldades de prestar contas dos fundamentos normativos de sua teoria. Habermas, é preciso dizer, tem razão. Adorno não oferece uma base sólida sobre a qual se pode erguer o edifício da crítica. Não oferece primeiros princípios cuja solidez e clarividência permitiriam ir adiante. Pelo contrário, Adorno oferece tão somente uma crítica radical desde proceder cartesiano construtivista. A investigação não parte da escolha mais ou menos arbitrária de um princípio normativo que possa passar por indubitável, mas sim pela constatação da realidade social em toda a sua complexidade e variância. Ela começa, de acordo com o frankfurtiano, com o diagnóstico do presente, das transformações sociais em curso e das tendências subjacentes a elas, e não de um ideal abstrato cuja realização consistiria no melhor dos mundos possíveis e imagináveis.

Destarte, em vez de indicar uma fundamentação, Adorno pode, no máximo, sugerir justificações. Ao longo de sua obra, ele busca explicar porque suas críticas fazem sentido e devem ser levadas a sério. Mas isto, em momento algum, implica em indicar um ideal atemporal de sociedade boa ou de vida autêntica. Evidentemente, toda justifica-

ção requer critérios normativos. Tais critérios não precisam ser anteriores ao diagnóstico nem fundamentá-lo, eles podem surgir da própria constatação da realidade, da forma como ela é legitimada, por exemplo, ou pelas potencialidades latentes nela. A justificação se diferencia da fundamentação sobretudo porque não é antecedente à investigação, e sim decorrente dela.

II. CRÍTICA IMANENTE POSITIVA E CRÍTICA DA IDEOLOGIA

Como dito antes, na literatura atual que versa sobre a obra de Adorno parece prevalecer duas alternativas, mais excludentes do que complementares, acerca do que justifica a teoria crítica adorniana. A primeira delas pode ser designada pelo termo “crítica da ideologia”. A crítica da ideologia é uma forma de crítica imanente. Isto é, ela não apela a um ideal transcendente de o que seria uma sociedade justa ou boa para julgar a existente. Antes, ela parte do próprio discurso legitimador para julgar as práticas e as instituições dessa sociedade¹. Menciono um exemplo: as sociedades ocidentais modernas são legitimadas em grande medida recorrendo aos valores da liberdade e da igualdade. Isto significa que é considerada justa ou boa aquela situação em que se pode dizer que os indivíduos são livres e iguais. O crítico da ideologia busca mostrar que este não é o caso. Com sua investigação, ele precisa convencer seus leitores de que a igualdade e a liberdade não estão realizadas nas situações em questão, ele precisa mostrar que existem distorções sistemáticas na ordem social, que nem todos são livres ou que a liberdade é pequena, que há desigualdades arbitrárias e injustificadas.

A crítica da ideologia pode ser completamente imanente ou, pelo contrário, buscar transcender a ordem social em questão e os próprios ideais que a legitimam. No primeiro caso, critica-se a realidade degenerada em nome dos ideais supostamente esquecidos. O crítico, neste caso, almeja resgatar a consciência destes ideais e realizá-los. A crítica da falta de igualdade e de liberdade recorrerá assim a um ideal imanente, latente nas próprias práticas e instituições, em nome de sua realização. No segundo caso, o crítico da ideologia busca mostrar que a

¹ Sobre o significado e as variantes de crítica da ideologia, conferir o excelente artigo de Rahel Jaeggi, “Repensando a ideologia” (2008).

realidade degenerada é um sintoma de que os próprios ideais contêm problemas. A liberdade e a igualdade não se realizam na ordem social presente porque os ideais de liberdade e igualdade a que nos referimos não são realmente a liberdade e a igualdade, mas apenas a sua forma parcial, formal e burguesa. Neste caso, a constatação da não realização da liberdade e da igualdade mostram a necessidade de uma reformulação nos próprios ideais legitimadores.

Dentre os intérpretes que defendem esta leitura (da crítica da ideologia), cabe destacar os nomes de Deborah Cook (Cf. 2001 e 2004) e Brian O'Connor (Cf. 2013). Cook sugere que Adorno diferencia uma ideologia positivista, a qual seria simplesmente falsa, de uma ideologia liberal que conteria grãos de verdade, em especial em seus conceitos de liberdade e de justiça, e cuja negação determinada conduziria à visão de uma sociedade correta. No caso de Cook, a crítica de Adorno é uma crítica da ideologia do primeiro tipo, no qual se critica a realidade degenerada em nome dos ideais esquecidos, mas que podem ser plenamente realizados. Ao mesmo tempo em que concorda com Cook, O'Connor também sugere que a crítica da ideologia é um procedimento problemático, uma vez que Adorno se mantém fiel ao projeto da crítica imanente mas, no fim, parece querer negar toda a ordem social, transcendendo-a.

É preciso reconhecer que há muitos indícios na obra de Adorno que favorecem a interpretação sugerida por Cook e por O'Connor. Adorno rejeita de forma enfática a crítica externa ou transcendente, a que apela a ideais dados de antemão. Na *Dialética negativa*, o frankfurtiano afirma que “as ideias vivem nos interstícios existentes entre aquilo que as coisas pretendem ser e aquilo que elas são” (DN: 131*). Por conseguinte, a teoria crítica deve partir justamente da constatação de que as coisas não são como pretendem ser, como o discurso legitimador diz que elas são. A não identidade entre a realidade e o discurso legitimador é, por assim dizer, o ponto de partida da teoria crítica. Na *Teoria estética*, Adorno complementa, dizendo que a: “ideologia, como aparência socialmente necessária, sempre é também, em tal necessidade, a figura deformada do verdadeiro” (ÄT: 346). Ideologia, portanto, não tem apenas um sentido pejorativo. Ela tem um “grão de verdade” (DN: 269) ou um “momento de verdade” (DN:130), uma vez que aponta para além do meramente existente.

No entanto, como salientam Benzer (2011) e Jaeggi (2008), a crítica da ideologia, no caso de Adorno, é sempre de mão dupla. Critica-se a realidade com base nos ideais que a legitimam, mas também os ideais legitimadores com base na realidade degenerada; isto é, a realidade por não ser livre e justa, mas também os conceitos existentes de liberdade e de justiça na medida em que contribuem para a existência de uma realidade falsa. Se Adorno não faz o primeiro tipo de crítica da ideologia, mas sim o segundo (em que realidade e ideais são criticados mutuamente), surgem novos problemas: qual princípio normativo torna possível dizer que tanto os ideais quanto a realidade é falsa? Qual a justificação de tal afirmação?

III. CRÍTICA IMANENTE NEGATIVA E CRÍTICA DO SOFRIMENTO

Na *Dialética negativa* o próprio Adorno aponta para os limites da crítica imanente, cito-o: “a crítica imanente tem seus limites no fato de que, por fim, a lei da conexão de imanência se confunde com a ofuscação que seria preciso quebrar. Mas esse instante, que só é verdadeiramente o salto qualitativo, não se produz senão na realização da dialética imanente que tem a característica de se transcender” (DN: 157).

Neste momento, e isto talvez seja o ponto propriamente original de minha apresentação, gostaria de sugerir uma hipótese: a de que é preciso diferenciar o procedimento crítico da justificação da crítica. O que estou sugerindo é que Adorno adota a crítica da ideologia como procedimento. A teoria crítica deve partir da constatação do hiato entre o existente e aquilo que o legitima e explorar esta diferença para criticar tanto o existente quanto o discurso legitimador. Neste sentido, ela é uma espécie de catalisador da autorreflexão social. Mas isto não significa que o critério pelo qual a sociedade é julgada seria interno, seria o seu próprio discurso legitimador. Mas qual seria então o critério da crítica?

Como dito antes, Adorno recusou a ideia de que era possível conceber uma ordem justa de antemão. Nenhum pensador pode saltar sobre seu tempo e seus condicionamentos, de modo que toda utopia sempre vai reproduzir o existente, inclusive os aspectos problemáticos dele. Como ele próprio afirma: “Quem, a fim de escapar da objeção de que não sabe o que quer, pinta para si um estado de coisas justo, não

pode abstrair dessa supremacia que se abate mesmo sobre ele. Se sua própria fantasia permitisse imaginar tudo radicalmente transformado, essa fantasia mesma permaneceria ainda acorrentada àquele que imagina e tudo daria errado” (DN: 291). Em outras palavras: em todo ideal utópico se imiscui a falsidade do existente da qual o idealista pretende, justamente, se livrar.

Ora, mas se Adorno recusa tanto um ideal externo quanto o próprio discurso legitimador como critério normativo, que alternativa resta? A resposta de Adorno parece ser bastante simples: não sabemos o que queremos, mas sabemos exatamente aquilo que não queremos e isto já nos é suficiente, já basta para justificar as críticas que são tecidas à sociedade moderna. Neste sentido, concordo inteiramente com Freyenhagen quando ele sugere que Adorno seja um negativista normativo. Freyenhagen defende que, segundo Adorno, cito-o “nós podemos somente conhecer o mal (ou parte dele), e não o bem, em nosso mundo social moderno, e que este conhecimento do mal é suficiente para sustentar sua teoria crítica (incluindo sua ética de resistência)” (Freyenhagen, 2013, p. 11). Na verdade, isto é expresso pelo próprio frankfurtiano em uma passagem de seu curso sobre filosofia moral, cito Adorno:

Nós podemos não saber o que é o bem absoluto ou a norma absoluta, nós podemos nem mesmo saber o que é o homem, o humano ou a humanidade – mas o que o inumano é nós de fato sabemos muito bem. Diria que o lugar da filosofia moral hoje está mais na denúncia concreta do inumano do que em tentativas vagas e abstratas de situar o homem em sua existência. (PM: 175)

Adorno está de acordo, neste quesito, com Horkheimer quanto à característica demarcatória da teoria crítica da sociedade, cito Horkheimer:

A teoria crítica declara que o mal, em primeiro lugar na esfera social, mas também nos indivíduos, pode ser identificado, mas que o bem não pode. O conceito do negativo contém (...) o positivo como seu oposto. Em outras palavras: a denúncia de um ato como mal ao menos sugere a direção que um mundo melhor tomaria. (...) Se alguém quiser definir o bem como uma tentativa de abolir o mal, este pode ser determinado. E este é o ensinamento

da teoria crítica. Mas o oposto – definir o mal a partir do bem – seria uma impossibilidade. (Horkheimer, 1978, p. 236-7)

Além disso, Adorno identifica claramente o mal com o sofrimento existente. A ordem correta surge, por conseguinte, não apenas como a negação determinada do existente, mas, mais especificamente, como a negação determinada do sofrimento que persiste, embora já pudesse estar abolido. Com isso acrescento o último ponto ao qual é preciso frisar: a crítica imanente de Adorno não é positiva, isto é, ela não critica o existente com base no próprio existente; mas sim negativa, ela critica o existente com base no que se tornou possível, dado o atual estágio do mundo, do desenvolvimento técnico². Nas próprias palavras de Adorno:

A finalidade, que sozinha torna a sociedade aquilo que ela é, exige que ela seja organizada de um modo que se tornou necessariamente impossível pelas relações de produção no Ocidente e no Oriente, mas que seria possível imediatamente segundo as forças produtivas aqui e agora. Uma tal organização teria o seu *telos* na negação do sofrimento físico ainda do último de seus membros e nas formas de reflexão intrínsecas a esse sofrimento. (DN: 173-4).

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. (DN). *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. (ÄT). *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- _____. (PMP). *Problems of Moral Philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- BENZER, Matthias. (2011). *The Sociology of Theodor Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COOK, Deborah. (2001). “Adorno, ideology and ideology critique”. *Philosophy and social criticism*, n. 27, v. 1 (pp. 1-20).
- _____. (2004). *Adorno, Habermas and the search of a rational society*. Londres: Routledge.

² A distinção entre a crítica imanente positiva e a crítica imanente negativa é de Moishe Postone (Cf. 2003, pp. 87-90). Postone, no entanto, identifica a crítica de Adorno como positiva (e não como negativa, como sugiro aqui).

FREYENHAGEN, Fabian. (2013). *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly*. Cambridge: Cambridge University Press.

JAEGGI, Rahel. (2008). "Repensando a ideologia". *Civitas*, vol. 8, n. 1 (pp. 137-165).

HABERMAS, Jürgen. (2012). *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes.

HORKHEIMER, Max. (1978). "Decline". *Dawn and Decline*. New York: The Seabury Press.

O'CONNOR, Brian. (2013). *Adorno*. New York: Routledge.

POSTONE, Moishe. (2003). *Time, Labor and Social Domination: A reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Teoria crítica e novos movimentos sociais: a busca por potenciais emancipatórios pode se abster de uma crítica ao capitalismo?

Hélio Alexandre da Silva

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

Em entrevista concedida ao site *outras palavras* em 2012, Eduardo Viveiros de Castro afirma que “se não for por via do movimento social, vamos continuar vivendo nesse país subjuntivo, aquele em que um dia tudo vai ficar ótimo¹”. Essa afirmação do antropólogo brasileiro servirá de ponto de partida para pensarmos o lugar que certa vertente da teoria crítica da sociedade – Habermas e Honneth especialmente – atribui aos movimentos sociais.

Segundo os autores alemães e de maneira um tanto esquemática, é possível afirmar que o caráter plural dos novos movimentos sociais, os quais ganharam o espaço público no fim dos anos 60 e início dos 70 do século passado, permite compreender que a busca por potenciais emancipatórios não pode mais residir na crítica anticapitalista. Isso porque a relação capital x trabalho perdeu sua centralidade e as demandas dos novos movimentos sociais, no mais das vezes, se voltam para reparação do sofrimento social, da opressão, das injustiças ligadas a questões ambientais, étnicas, de gênero, etc. Nesse sentido, uma teoria que se pretenda crítica deveria perseguir especialmente as demandas por maior participação nos processos de formação da opinião e da vontade através de procedimentos democráticos de deliberação. Assim é possível afirmar que, a partir do início dos anos 80, há uma

¹ Disponível em: <<http://www.outraspalavras.net/2012/09/20/outros-valores-alem-do-frenesi-de-consumo/>>

tendência clara em se afastar pouco a pouco, mas de forma aparentemente definitiva, de um posicionamento anticapitalista, especialmente a partir da *Teoria do agir comunicativo* (1981)². Nesse sentido, a questão que vai orientar este trabalho é a seguinte: quais elementos anticapitalistas podem ser encontrados nos princípios e nas ações políticas que norteiam o MST? Essa questão pretende tornar possível uma espécie de mapeamento provisório, no sentido de eleger aspectos (ações políticas e/ou princípios teóricos) que possam ser compreendidos, direta ou indiretamente, enquanto sinais que apontam para uma atitude anticapitalista. Com isso procurarei mostrar que esse elemento crítico, ao contrário do que sugerem Habermas e Honneth, não apenas está presente na pauta dos atuais movimentos sociais, como constitui um elemento incontornável para um dos movimentos organizados mais presentes no cenário brasileiro das últimas décadas³.

A discussão que proponho aqui ganha sentido também pelo fato de que atualmente há no Brasil uma ampliação das discussões que enxergam nos princípios apontados por Habermas e Honneth caminhos frutíferos para pensar a teoria social crítica. Nesse sentido, considerando que os princípios teóricos apontados pelos autores em questão possuem pretensão de universalidade, vale problematizá-los, notadamente a partir de elementos retirados do próprio contexto social brasileiro.

COMPREENDENDO O DIAGNÓSTICO TEÓRICO

O quadro político mundial passou por grandes transformações entre o fim da década de 60 e início da década de 90 do século passado. Com isso, inevitavelmente, tanto as formas de intervenção na realidade

² Para Pinzani, essa “obra-prima” de Habermas “representa a tentativa de elaborar a ‘nova’ teoria crítica da sociedade que é objeto de seu pensamento desde os anos de 1960” (Cf. PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Artmed: São Paulo, 2009. p. 97).

³ Há vasta literatura que aponta para esse dado. Ver: LOPES, João Marcos de Almeida. “O dorso da cidade: os sem terra e a concepção de uma outra cidade”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2002. DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular – movimentos sociais e participação política no Brasil pós 70*. Rio de Janeiro: Anpocs/Relume e Dumará, 1995. NAVARRO, Zander. “Mobilização sem emancipação – as lutas sociais dos sem terra no Brasil.” In: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2002. MARTINS, Mônica Dias. “The MST challenge to neoliberalism”. *Latin American perspectives*. 27, 2000, entre outros.

quanto as formas teóricas de interpretá-la também se modificaram. Os movimentos que surgem, especialmente a partir das sublevações de 68, deram nova roupagem às lutas sociais, reconfigurando o espaço público e revelando a emergência e a diversificação desses movimentos. Uma das respostas a essa diversificação ocorre com a reorientação das formas de organização do sistema capitalista que, pouco a pouco, se desfaz das antigas estruturas fordistas e tayloristas de organização do trabalho⁴. Nessa mesma onda de transformações e mundialização da economia, a paisagem política deixa de refletir a antiga bipolarização entre o bloco socialista/soviético e o mundo capitalista. Na América Latina, nesse contexto, há um arrefecimento gradual e definitivo da luta armada como forma de transformação social e superação do capitalismo; tais formas de luta dão lugar a reivindicações por maior participação e institucionalização de demandas de natureza democratizante.

A partir dessas mudanças no quadro histórico e social, as teorias que pretendiam manter o horizonte da busca pela emancipação da dominação também se reconfiguraram. De forma esquemática, pode-se perceber que surgem correntes teóricas que se reivindicam críticas e não tomam como ponto central o *conteúdo* do capitalismo, mas apenas a questão do não *acesso* de parte importante da população ao que é produzido por ele. Tal posicionamento teórico se aproxima do *There is no alternative*, afirmação atribuída, entre outros, à ex-Primeira Ministra do Reino Unido, Margaret Thatcher, que nos anos 80 apontava para impossibilidade de alternativas ao capitalismo. O que Anselm Jappe ressalta acerca de certa interpretação de Marx que se tornou hegemônica a partir do início do século XX pode nos ajudar a elucidar um pouco mais essa questão.

O autor alemão erradicado na Itália afirma que para grande parte das correntes teóricas que surgem a partir da ebulição social do fim dos anos 60, o valor e o dinheiro, o trabalho e a mercadoria não são [...] concebidos enquanto categorias negativas e destruidoras da vida social. No entanto, era isso o que Marx havia feito [...] sobretudo na

⁴ Vale lembrar aqui, como nos alerta Streek (2012), que o capitalismo não deve ser tomado como um sistema que tende ao equilíbrio, mas ao contrário, ele é caracterizado por uma “tensão que faz do equilíbrio e da instabilidade a regra, e não a exceção”. Isso significa que os movimentos sociais dos anos 60 contribuíram para a reconfiguração do capitalismo daquela época, porém não é possível afirmar que sem eles o sistema se manteria exatamente o mesmo.

primeira seção de *O Capital* (JAPPE, 2014, p. 2). Para Jappe, a reconfiguração histórica, em grande medida produzida pelos movimentos sociais herdeiros das revoltas de 68, nos ajuda a compreender a opção de algumas correntes pelo distanciamento lento e gradual do exercício teórico anticapitalista. Dentre os teóricos que partilham desse distanciamento, Habermas⁵ seguramente ocupa uma posição de destaque. É nesse sentido que se torna relevante a análise dos atuais movimentos sociais com intuito de investigar a existência possível de princípios e ações políticas capazes de operar criticamente em relação às teorias que mantêm a busca pela emancipação da dominação como norte, porém abdicam de um posicionamento anticapitalista como elemento incontornável para o trabalho crítico. A perspectiva assumida por Habermas – mas também por Axel Honneth duas décadas depois – permite que a realidade seja compreendida de modo semelhante ao que Jappe ressalta criticamente, isto é, de tal modo que “o valor e o dinheiro, o trabalho e a mercadoria não mais constituam categorias a serem abolidas, mas elementos naturais de toda vida humana, dos quais era preciso apropriar-se para administrar diferentemente” (JAPPE, 2014, p. 2).

Partidário da corrente que pouco a pouco abandona o anticapitalismo como elemento incontornável para a teoria crítica, Habermas, ao se referir ao perfil que os novos movimentos sociais ganharam a partir do fim da década de 70 e começo dos anos 80 do século passado, afirma que “os novos conflitos não são deflagrados por problemas de distribuição, mas se preocupam com a *gramática das formas de vida*” (HABERMAS, 1981, p. 33). Para o autor alemão, os novos movimentos sociais podem ser reduzidos a dois gêneros: os defensivos e os ofensivos. Os defensivos visam à defesa de direitos e o respeito a signos morais, éticos e culturais; os ofensivos visam a alcançar ganhos no interior do quadro político-social. O feminismo seria um exemplo do segun-

⁵ Para uma investigação acerca dos trabalhos de Habermas em que a questão da crítica ao capitalismo ainda figura de forma mais incisiva Cf. Da Hora Pereira, Leonardo Jorge. *A noção de capitalismo tardio na obra de Jürgen Habermas: em torno da tensão entre capitalismo e democracia*. Dissertação de Mestrado, Unicamp, 2012. Recentemente, julho de 2013, no contexto de uma discussão com Wolfgang Streek acerca da mais recente crise europeia, Habermas retoma o tema da relação capitalismo x democracia, porém sem acreditar na existência de qualquer crise de legitimação capaz de questionar as bases do capitalismo. Cf. Habermas, J. *Democracy or Capitalism? On the Abject Spectacle of a Capitalistic World Society fragmented along National Lines*, in: <http://www.resetdoc.org/story/00000022337>. última consulta em 12/10/2014.

do gênero. Contudo, os movimentos circunscreveriam sua atuação, em sua maioria, ao campo da “reação a *situações problema* específicos” (HABERMAS, 1981, p. 35). De todo modo, Habermas ainda compreende que há uma arena pública capaz de “determinar a forma da cultura política” atuando contra aquilo que Gramsci chamou de cultura hegemônica. Assim, os movimentos presentes nessa arena, notadamente os ecologistas e os feministas, poderiam transformar a “gramática das formas de vida” (HABERMAS, 1987, p. 113).

Vale notar que o posicionamento de Habermas em relação aos novos movimentos sociais está em grande medida em consonância com sua reconhecida teoria do discurso tornada pública no início dos anos 80. A distinção teórica, já amplamente discutida, entre sistema e mundo da vida também é um aspecto relevante nesse contexto. Tal distinção pretende identificar duas esferas sociais que seriam responsáveis pela reprodução material e pela reprodução simbólica da sociedade, em relação às quais se desenvolveriam dois tipos de racionalidade: a instrumental, que opera no âmbito do sistema; e a comunicativa, que opera no âmbito do mundo da vida. Desse modo, o sistema (economia e burocracia) calcula os melhores meios para alcançar os fins necessários para o desenvolvimento e eficácia de suas pretensões. Assim, a partir de uma racionalidade instrumental, ele opera de modo livre e estratégico, isto é, sem a coerção de normas comunicativamente produzidas. O mundo da vida é caracterizado pela capacidade de reprodução simbólica da sociedade através de normas construídas comunicativamente com vistas ao entendimento. Com esse quadro teórico, Habermas pretende mostrar as razões pelas quais aos novos movimentos sociais restaria pressionar o sistema no sentido de inverter a lógica de colonização do mundo da vida. Assim, a relação capital/trabalho não mais se colocaria enquanto conflito central, de tal modo que Habermas enxerga nas reivindicações dos novos movimentos sociais essa prática de abandono de demandas anticapitalistas.

Entretanto, nas últimas décadas, Axel Honneth construiu uma obra que, em grande medida, parte da análise do pensamento de Habermas e procura apontar limitações na abordagem discursiva do paradigma da intersubjetividade e suas implicações para a teoria crítica da sociedade. Poderíamos afirmar que o aspecto central de sua crítica está

ancorado na tese de que as possibilidades da experiência interativo-comunicativa não podem ser resumidas ou tomadas exclusivamente na interação linguística, nem mesmo esta última pode ser perseguida em seu aspecto ideal sem a pressuposição dos contextos conflituosos nos quais ela sempre está inserida (HONNETH, 1991, p. 298-300). Honneth procura se contrapor à duplicidade das esferas racionais como “complexos institucionais”, tal como propõe a teoria do agir comunicativo de Habermas. Nesse sentido, ele critica também o caráter diferenciado do direito positivo na teoria discursiva habermasiana. Assim, tanto o domínio da racionalidade sistêmica quanto o da comunicativa têm suas raízes nas esferas sociais de geração das ações, e esse núcleo social não pode ser abstraído ou tomado secundariamente⁶, o que nos permite afirmar que as relações “enrijecidas” institucionalmente permeiam toda ordem social. Entretanto, o núcleo motivador e central dos desenvolvimentos e mudanças históricos encontra-se nas relações comunicativas entre grupos integrados social e culturalmente.⁷

Nesse sentido, se para Habermas o mundo da vida era constituído por sujeitos falantes em relação de entendimento entre si, para Honneth, as relações sociais são mais bem compreendidas através da noção de reconhecimento, porque ela denota uma preocupação maior com a interação comunicativa e com as experiências sociais ancoradas nas relações e vivências concretas dos sujeitos.

O processo emancipatório no qual Habermas ancora socialmente a perspectiva normativa de sua Teoria Crítica não está de forma alguma refletido tal como um processo nas experiências morais dos sujeitos envolvidos. Pois eles vivenciam uma violação do

⁶ Embora isso não signifique que Honneth não se preocupe com os aspectos sistêmicos das relações sociais. Ele desenvolve uma reflexão preocupada, por exemplo, com a esfera do trabalho desde seus escritos de “juventude”, como *Work and Instrumental Action: On the Normative Basis of Critical Theory* (1995), publicado originalmente em 1980. Sobre essa questão, e mais especificamente sobre a reflexão possível do paradigma do reconhecimento acerca das “realidades econômicas” ou “materiais”, cf. SMITH, Nicholas H. *Work and the Struggle for Recognition* (2009), e sobre a teoria do reconhecimento como “revisão da concepção crítica do trabalho”, cf. MOLL, Karl N. *The enduring significance of Axel Honneth's critical conception of work* (2009).

⁷ Essa reflexão crítica de Honneth acerca de Habermas já foi exposta em outro lugar. Cf. SILVA, Hélio Alexandre; RAVAGNANI, Herbert Barucci. *Estruturas e fundamentos sociais: a leitura honnethiana de Habermas*. Trans/formação, Marília, v. 36, n. 2, p.155-178, Maio/Agosto, 2013.

que podemos chamar suas expectativas morais, isto é, seu ‘ponto de vista moral’, não como uma restrição das regras de linguagem intuitivamente dominantes, mas como uma violação de pretensões de identidade adquiridas na socialização. Um processo de racionalização comunicativa do mundo da vida pode desdobrar-se historicamente, mas não está refletido nas experiências dos sujeitos humanos como um estado moral de coisas (HONNETH, 1999, p. 328).

Honneth não compreende os sujeitos como “falantes” antes mesmo de se “reconhecerem”, o que implica uma ampla relação sensível, concreta e intrinsecamente conflituosa entre os sujeitos. Essa compreensão contrasta com a ênfase habermasiana no entendimento. A interação comunicativa, desse modo, é trabalhada por Honneth em um nível mais elementar, que pressupõe um novo conceito de “social” que pode, segundo ele, decifrar adequadamente as fontes daquilo que em Habermas foi fracionado em “mundo da vida” e “sistema”. Honneth desloca para o centro da teoria as relações morais pré-linguísticas bem como as práticas e esferas ético-sociais e procura não abstrair os fenômenos patológicos, “exportando-os” para complexos de razão. Com isso, o autor não subestima o papel determinante dessas patologias na experiência “vivida” dos indivíduos e não negligencia o potencial de organização emancipatória contido nos movimentos e reivindicações por reconhecimento e dignidade. O conceito formal de eticidade e os modelos de liberdade comunicativa da teoria normativa da modernidade servem como critérios normativos para a avaliação dessas lutas sociais em referência ao seu caráter emancipatório ou reacionário.

Ao rejeitar o dualismo sistema x mundo da vida, Honneth não concebe as patologias sociais como extrapolação de domínios de racionalidades, mas, antes, como fenômenos negativos advindos do interior mesmo das práticas e estruturas sociais que são concebidas de modo a compor o núcleo gerativo das ações e da possibilidade dos processos de formalização e institucionalização. Essa nova abordagem proposta por Honneth visa “elucidar categorialmente a realidade social” (HONNETH, 1999, p.324), situando o conflito social e os sentimentos de desrespeito e injustiça no centro da Teoria Crítica. Ele realiza uma crítica ao projeto habermasiano, não rejeitando-o completamente, mas ampliando

o seu alcance. Isso significa que o chamado paradigma da comunicação não é tomado apenas enquanto “teoria da linguagem” e sim como “teoria do reconhecimento”, de tal modo que a tônica deixa de ser o consenso e passa a ser os conflitos sociais (CUSSET, 1999, p.123ss).

Contudo, a crítica de Honneth ao pensamento habermasiano produz uma teoria fortemente devedora de princípios morais. Ao situar a luta por reconhecimento como aspecto central capaz de unificar as demandas dos movimentos sociais, o autor pretende também ancorar as possibilidades de emancipação nas lutas pela ampliação do reconhecimento moral e ético. Desse modo, uma posição pretensamente crítica do diagnóstico produzido por Honneth teria o ônus de mostrar a presença de movimentos sociais capazes de ampliar suas demandas para além da luta por reconhecimento. Nesse sentido, caberia o seguinte questionamento: a experiência do desrespeito e da injustiça seria capaz de produzir, ainda hoje, movimentos sociais capazes de articular suas demandas por reconhecimento a demandas anticapitalistas?

Como ao teórico crítico cabe “apresentar a gênese dos conflitos e de suas respectivas pretensões práticas” (MELO, 2011, p. 260), pretendo aqui retomar os princípios e ações políticas do MST, procurando ressaltar aspectos anticapitalistas como características incontornáveis desse movimento. Com isso, procuro acrescentar entre os movimentos sociais apresentados por Habermas e Honneth uma forma de organização social propriamente brasileira, que parece ampliar o leque de reivindicações de tal modo que a “reação a problemas específicos” e a possibilidade de transformação “das formas de vida” devem vir de mãos dadas com uma posição anticapitalista. Isso, contudo, sem reduzir as experiências reivindicativas às demandas por reconhecimento moral.

REPENSANDO O DIAGNÓSTICO, PENSANDO ALTERNATIVAS

As teorias que se colocaram a tarefa de compreender a nova configuração dos movimentos sociais surgidos a partir de 68 caminham em várias direções. Contudo, grande parte delas aponta para a superação de um modelo de conflito pautado pelos movimentos operários tendo suas demandas voltadas para a crítica econômica e reivindicações trabalhistas. Os chamados novos movimentos sociais colocaram na pau-

ta de reivindicações questões de cidadania, identidade, gênero, meio ambiente etc. Desse modo, ampliaram as dimensões da luta política de tal modo que ela não se restringe ao âmbito econômico, tampouco ao estatal, e sim aos espaços das relações, do si mesmo dos indivíduos (MELUCCI, 2001). É nesse novo desenho social que surge o MST enquanto movimento social organizado no início dos anos 80, mais precisamente, em 1984. Como afirma Michael Löwy, o MST pode ser compreendido a partir de um misto de “religiosidade popular, revolta camponesa ‘arcaica’ e organização moderna, luta radical pela reforma agrária e, em longo prazo, [luta] por uma sociedade ‘sem classes’” (LÖWY, 2001, p.12).

A narrativa construída pelo próprio Movimento pretende inseri-lo no contexto da resistência dos indígenas e posteriormente dos escravos negros que compuseram a própria história da formação do Brasil. As lutas contra o “cativeiro, contra a exploração, [...] contra a expropriação, contra a expulsão e contra a exclusão [...] marcam a história dos trabalhadores desde a luta dos escravos, das lutas dos imigrantes, da formação das lutas camponesas”. Esses conflitos desaguariam, atualmente, no necessário desafio de “enfrentamento constante [do] capitalismo”. Essa é, para o Movimento, “a memória que nos ajuda a compreender o processo de formação do MST” (FERNANDES, 2000, p. 25). Ao construir esse diagnóstico acerca das razões que produziram a necessidade da luta pela terra, o MST deixa transparecer que o acirramento dos conflitos é produto da “expansão do capitalismo no campo [...] e da não realização da reforma agrária” (FERNANDES, 2000, p. 44).

A posição anticapitalista aparece já no relatório do 1º Encontro Nacional do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra. Os primeiros princípios que organizaram o MST no momento de seu surgimento em 1984 podem ser resumidos em 4 grandes eixos: (1) Lutar pela reforma agrária; (2) lutar por uma sociedade justa, fraterna e *acabar com o capitalismo*; (3) integrar a categoria dos sem-terra: trabalhadores rurais, arrendatários, meeiros, pequenos proprietários etc; (4) [garantir] a terra para quem nela trabalha e dela precisa para viver (FERNANDES, 2000, p. 83. Grifo meu).

Vale notar que o Movimento não reivindica a matriz revolucionária como meio de alcançar suas demandas. Como consta em publica-

ção oficial do Movimento, a correlação de forças sociais não é favorável para ações dessa natureza. Por isso, a crítica ao capitalismo deve ser feita de modo a “minar” o bloco de poder. Nesse sentido, o MST não se coloca apenas contra o atual modelo agrário, mas também “a favor de outro desenvolvimento, minando por dentro o capitalismo que desumaniza o mundo [...]” (MST, 2011, p. 8-9).

As lutas contra as mais variadas formas de preconceito e sofrimento social também compõem o conjunto de demandas que formam a espinha dorsal do Movimento. Talvez mereça destaque a atenção dada às mulheres. Tradicionalmente, no meio agrário, o sofrimento produzido pela reprodução da dominação causada pelo comportamento machista é ainda mais acentuada que em ambientes “urbanos”. Nesse sentido, a emancipação feminina é uma das reivindicações incontornáveis do Movimento, de tal modo que “a organização das mulheres é [para o MST] fundamental para a *superação do modelo capitalista* e para por fim à violência sexista”⁸. Aqui vale notar que a demanda por reconhecimento, que é um aspecto que marca os novos movimentos sociais, está presente de forma incisiva. Contudo, ela é sempre articulada ao princípio da superação do capitalismo, o que em última análise nos permite compreender que, para o MST, a demanda de justiça de gênero não pode ser pensada sem estar articulada à crítica anticapitalista. Nota-se que a compreensão do Movimento não é que a dominação feminina só poderá ser combatida e superada em outra sociedade, não se trata de uma determinação unilateral da economia sobre a cultura, mas sim de não naturalizar nenhum aspecto da dominação quando o tema é a emancipação feminina⁹.

⁸ < <http://www.mst.org.br/taxonomy/term/329> > No Caderno de formação nº 2, em que o tema foi “A mulher sem terra”, há uma narrativa “didática” que procura, de modo claro, apontar os motivos que fazem com que as mulheres sejam sobre-exploradas no interior de sociedades capitalistas. O capitalismo precisa das mulheres, ressalta o texto, para que elas produzam “mão de obra barata” e entreguem seus “filhos e filhas prontos para serem explorados(as), nas fazendas, fábricas, etc”. Assim, prossegue, as mulheres continuam “com a jornada dupla de trabalho, para que [...] não tenham tempo para participar de nada, deixando-as alienadas do contexto da sociedade, com isso, não precisa pagar um salário maior, nem pagar um preço justo pelos produtos agrícolas, já que o trabalho de casa não é pago, nem valorizado (MST, s/d, p. 8).

⁹ Luc Boltanski nos alerta acerca da capacidade que o capitalismo possui de absorver a crítica transformando-a em elemento capaz de contribuir para o aprimoramento de sua própria eficácia. Cf. Boltanski, Luc; Chiapello, Ève. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo, Martins Fontes, 2009. Especialmente a conclusão: “Papel da crítica na renovação do capitalismo” p.234 ss.

O contexto das lutas que constituem o combustível que mantém vivo o Movimento carrega consigo outro elemento relevante e que merece ser posto em relevo, a saber, a noção de utopia. A crença em um futuro livre do sofrimento, da exploração e que garanta as condições de uma vida digna é forjada não apenas como uma esperança de natureza religiosa, mas também a partir do diagnóstico construído no dia a dia em que são semeadas as dificuldades, mas também as possibilidades de superá-las pela luta. Em texto presente no *Caderno de formação* de 2009, Ademar Bogos afirma: “Os avanços tecnológicos facilitam muito as coisas, mas concentram cada vez mais renda e excluem cada vez mais o ser humano, limitando-lhes as alternativas de sobrevivência”. Mas é exatamente por isso, continua, “que os lutadores do povo precisam acreditar na possibilidade de fazer as coisas acontecerem de outra forma. A *utopia* está viva na linha do horizonte” (MST, 2009, p. 69. grifo meu).

Recentemente, em fevereiro de 2014, o MST realizou seu 6º Congresso Nacional. Naquela oportunidade foi produzida uma Cartilha do programa agrário, na qual o Movimento afirma que sua tarefa é construir “uma reforma agrária popular como uma missão estratégica, vinculada a luta política contra o capitalismo e por um projeto popular” (MST, 2014, p. 50-51. grifo meu). Um sem número de exemplos poderiam ser encontrados em documentos oficiais e textos de intervenção que o Movimento produz e que torna claro o aspecto anticapitalista como um elemento presente em suas lutas¹⁰.

Entretanto, vale mostrar que esses princípios não são apenas bússolas que norteiam teoricamente o Movimento. Mesmo que o MST tenha vivido seu auge de visibilidade pública nos anos do governo FHC, ainda hoje as mobilizações são frequentes e a repressão, quase sempre violenta e desmedida, também. Apenas nos meses de setembro e outubro de 2014, o MST realizou manifestações em dezenas de cidades. A maioria delas teve como demandas questões ligadas a posse de terra. Em 09 de outubro, cerca de 2000 pessoas¹¹ realizaram marcha para reivindicar a desapropriação de terras no estado de Goiás. Em

¹⁰ Como afirma Susana Bleil, viver em uma cooperativa do MST é uma aposta contra o capitalismo. Cf. Bleil, Susana, *Vie et luttes des sans terre au sud du Brésil*. Paris, Karthala, 2012. p.324.

¹¹ Todas as informações relativas aos dados que indicam as ações realizadas pelo MST nos últimos meses foram retiradas do site oficial do Movimento.

25 de setembro, mais de 1000 acampados fecharam as rodovias que dão acesso ao estado da Paraíba para denunciar a demora na desapropriação de terras pelo INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária). Em 22 de setembro, no Mato Grosso, houve manifestação em que cerca de 1000 pessoas reivindicavam maior agilidade no processo de Reforma Agrária para assentar as famílias acampadas em todo estado. Em 11 de setembro, integrantes do MST bloquearam a rodovia Castelo Branco no estado de São Paulo para protestar contra a morosidade da reforma agrária no país e pela ausência dessa questão nos debates presidenciais. Em 10 de setembro, dessa vez no Rio Grande do Norte, mais de 3000 manifestantes também reivindicam maior agilidade em relação ao processo de reforma agrária naquele estado. Ações semelhantes são realizadas frequentemente em todo Brasil, o que nos permite compreender que não são apenas os princípios expostos nos documentos e nas decisões coletivas que caracterizam o MST enquanto movimento capaz de ampliar o debate para além de demandas por reconhecimento de direitos. Ao contrário, tais manifestações públicas apontam o MST como um ator social capaz de resolver a disjuntiva pensada por Raffaele Laudani (2013, p. 104), segundo a qual os movimentos sociais ainda estão amplamente ligados a uma concepção de política capaz de denunciar a falência da política tradicional. Entretanto, ao mesmo tempo, acreditam que as decisões políticas realmente relevantes devem se produzir nos grandes palácios do poder.

Nesse sentido, é possível compreender que as lutas do MST não são apenas por reconhecimento de seu direito legítimo à terra. O Movimento luta também por uma forma de reconhecimento que redistribua as riquezas produzidas socialmente, o que talvez não destoe daquilo que é defendido por Axel Honneth. No entanto, um dos aspectos incontornáveis para o MST é a clara necessidade de manter o anticapitalismo na pauta de suas reivindicações. Se, por um lado, a luta pela terra é a demanda mais objetiva e clara do ponto de vista mais imediato, nem por isso o Movimento se abstém de uma luta por reivindicações de longo prazo. O Movimento visa a conquista da terra, do trabalho, da dignidade e da cidadania, e nesse sentido, os conflitos constroem uma arena pública em que se encontram os sem-terra e as instituições estatais. A pressão do movimento em relação às instituições tem como

objetivo garantir não apenas o direito a terra, mas também “políticas de desenvolvimento” como “o crédito agrícola, a *educação*, o *cooperativismo* etc” (FERNANDES, 2000, p.54). É possível perceber, portanto, que a luta pela terra e pela reforma agrária é um dos elementos que compõem a pauta de reivindicações do MST, e certamente é o mais importante considerando-se o curto prazo; porém, ele é apenas a ponta do *iceberg*, isto é, o elemento mais visível da luta. Os sem-terra são camponeses expropriados da terra ou com pouca terra e suas lutas são pela conquista da terra, pela reforma agrária e, conseqüentemente, pela transformação da sociedade. Eles questionam o modelo de desenvolvimento e o sistema de propriedade, *lutam contra o modo de produção capitalista e desafiam a legalidade burguesa* em nome da justiça (MARTINS, 1984, p.88. grifo meu). Nesse sentido, suas bases vão além de uma luta por reconhecimento ético ou por redistribuição, pois há também uma pauta anticapitalista que é levada a cabo, por exemplo, pela preocupação com a formação de seus integrantes, através da ENFF¹².

A compreensão de Habermas, segundo a qual os novos movimentos sociais “apenas” reagiriam a “*situações problema* específicos” e estariam preocupados somente com a “*gramática das [novas] formas de vida*”, pode ser compreendida como um diagnóstico parcial. Se tomarmos como exemplo o modo com que o MST procura tratar a questão de gênero, como vimos acima, veremos que ela está intrinsecamente ligada à crítica das formas de vida hegemônicas presentes no capitalismo. Ainda que seja também uma demanda por reconhecimento, tal como Honneth compreende a luta dos novos movimentos sociais, o MST não reduz suas reivindicações às lutas por reconhecimento das diferenças, sejam elas morais ou materiais. Mesmo a bandeira mais importante do Movimento, a reforma agrária, é pensada sempre articulada à necessidade de superação do capitalismo. Como ressalta a cartilha publicada no início de 2014, a reforma agrária popular é vista como uma missão estratégica “*vinculada à luta política contra o capitalismo*”. Desse modo, as abordagens propostas por Habermas, e mesmo por Honneth,

¹² A escola do MST deve ser um lugar que mostre “[...] a realidade do *povo trabalhador*, da roça e da cidade. Mostre o porquê de toda exploração, o sofrimento e a miséria da maioria. Mostre o porquê do enriquecimento de alguns. Mostre o caminho de como transformar a sociedade”. Além do propósito de “mostrar a realidade” para seus integrantes, os princípios que regem o funcionamento das escolas do MST pretendem discutir como “deve funcionar a nova sociedade que os trabalhadores estão construindo” (MST, 1999, p.5. grifos no original).

parecem insuficientes para dar conta das complexidades e da riqueza política de um movimento social com as características e contradições que compõem o MST. E talvez, entre as características levadas a cabo por esse Movimento, e que o pensamento dos dois autores alemães não consegue alcançar, as mais importantes sejam exatamente os elementos anticapitalistas.

CONCLUSÃO

O que pretendi arrolar aqui foram aspectos, práticos e teóricos, capazes de recolocar na pauta do diagnóstico crítico experiências políticas de movimentos sociais que não retiraram por completo o elemento anticapitalista de suas agendas. Contrariamente ao que apontam Habermas e Honneth, há movimentos sociais que não articulam suas demandas “apenas” como “reação a *situações problema* específicos” ou a lutas por reconhecimento moral. Se a busca pela emancipação das formas de dominação vigentes é um dos aspectos que constroem o que entendemos por teoria crítica da sociedade, então a não naturalização do capitalismo deve ser parte fundamental do seu trabalho. As formas de sofrimento social causadas pelo capitalismo¹³ constituem elementos incontornáveis para o teórico crítico, portanto – diferente do que Habermas parece destacar (Habermas, 1981, p.33) – demandas anticapitalistas não podem ser condenadas a elementos constitutivos dos “velhos” movimentos sociais. Como ressalta Gemma Edwards (2004, p. 119), a mudança da percepção dos conflitos sociais do paradigma capital/trabalho para o paradigma sistema/mundo da vida pode ser, no mínimo, desafiado.

Contudo, o trabalho crítico não pode ser desenvolvido sem que os potenciais emancipatórios tenham algum ancoramento no real. A realidade precisa apresentar as possibilidades de superação das formas de dominação vigentes e os movimentos sociais estão entre aqueles que podem ser os portadores dessa superação, restando ao teórico

¹³ Sobre a relação entre sofrimento social e capitalismo, ver: RENAULT, Emmanuel, *Souffrances sociales: philosophie, psychologie et politique*. Paris: La Découverte, 2008 (especialmente o cap. II, seção 3, «Capitalisme et souffrance»).

diagnosticar os potenciais e torná-los conceitualmente visíveis¹⁴. Nesse sentido, se não há movimentos sociais que tornem públicas ações políticas e princípios anticapitalistas, o teórico não pode – *a fórceps* – por em discussão a superação desse modo de organização social. Contudo, inúmeros trabalhos apontam que há no mundo hoje, especialmente em países fora do círculo dominante do capitalismo central (leia-se, alguns países da Europa – Alemanha, França e Inglaterra – e EUA) movimentos que apontam criticamente para as mazelas produzidas pelo capitalismo.¹⁵ No Brasil, o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra pode ser tomado como um movimento social que une anticapitalismo às suas demandas por terra e pelo seu uso sustentável, por trabalho, pela erradicação da pobreza no campo, entre tantas outras reivindicações.¹⁶

Portanto, o MST é um ator social importante capaz de manter na arena dos debates públicos a superação do sistema que, segundo o próprio movimento, é um dos grandes responsáveis pela situação de sofrimento, desrespeito e invisibilidade social a que os sem-terra são

¹⁴ Como afirma Pinzani (2012, p. 91): “precisamos de uma posição que seja imanente à própria sociedade, mas que não fique presa aos mecanismos de alienação e dominação que devem ser objeto de crítica; e precisamos de uma posição que ouça a voz das vítimas de tais mecanismos, levando em conta a possibilidade de que tal voz seja distorcida pelos próprios mecanismos em questão” (grifo meu).

¹⁵ Cf. Mirza, C.A. *Movimientos sociales y sistemas políticos en América latina: la construcción de nuevas democracias*. Buenos Aires: Clacso, 2006. No cap. IV desse trabalho, Mirza elenca 5 teses que pretendem apontar algumas possibilidades a serem construídas pelos movimentos sociais latino americanos. Na tese 2, ele afirma que a conformação de algumas plataformas e reivindicações de movimentos sociais podem contribuir para ampliar suas próprias capacidades. Os princípios orientadores dessa ação social coletiva poderiam ser reduzidos a três: (1) a reivindicação de uma democracia substantiva e inclusiva (expansão da cidadania, pleno exercício dos direitos sociais e políticos); (2) a luta pela soberania e pela emancipação latino americana e de todas as nações do mundo subdesenvolvido (lutas contra a hegemonia imperial e o controle das corporações multinacionais); (3) a geração de novas modalidades de produção e distribuição do poder e da riqueza (lutas contra o modelo neoliberal, *críticas aos modos contemporâneos de acumulação capitalista*). (MIRZA, 2006, p. 257-8. grifo meu).

¹⁶ Outro movimento organizado que ganhou visibilidade pública no Brasil no último período foi o Movimento dos Trabalhadores sem Teto (MTST). Suas ocupações de espaços urbanos ociosos tem o intuito de denunciar a especulação imobiliária bem como chamar atenção para a necessidade de uma reforma urbana tem alcançado um grande apelo popular. Em entrevista concedida em outubro de 2006, Guilherme Boulos - um dos coordenadores nacionais do MTST - afirma que o movimento não é apenas uma luta por moradia, e que eles têm “a clareza de que a falta de moradia é apenas um dentre os muitos problemas produzidos pelo capitalismo” (BOULOS, 2006).

submetidos. Cabe ao teórico crítico não ignorar tais potenciais, tampouco reduzi-los às demandas imediatas por reconhecimento de direitos e defesa de novas formas de vida dentro dos limites postos pela forma atual de organização social.

Contudo, para evitar uma compreensão do MST demasiadamente homogênea e idealizada, que não tematize seus limites e dificuldades, é preciso ressaltar, ainda que *en passant*, algumas contradições que o compõem, notadamente aquela que deriva da absorção, por parte das instituições de poder, de algumas de suas demandas.

Os atores sociais que formam os movimentos organizados que ainda preservam a necessidade da manutenção de uma pauta anticapitalista não podem ser pensados isoladamente. As ações políticas perpetradas por esses movimentos recolocam incessantemente o problema da relação com as instituições de poder. Quando a ação política dos movimentos representa uma real resistência à lógica de funcionamento dos poderes institucionais, rearranjos conjunturais podem ocorrer. Tais rearranjos, ocasionalmente, permitem a participação efetiva de membros dos movimentos em espaços institucionais e o atendimento de demandas que não impactam de modo estrutural no funcionamento sistêmico. Nesse sentido, as instituições mostram certa porosidade em relação às demandas sociais, porém, quase sempre é uma “porosidade seletiva” que frequentemente não permite o atendimento pleno das demandas reivindicadas pelos movimentos. O MST corre esse risco constantemente. Não são poucas as críticas, externas e internas ao Movimento, que o acusam de aderir ou mesmo de funcionar como linha auxiliar do atual governo brasileiro, especialmente após a chegada ao poder do Partido dos Trabalhadores.

Acerca dessa dificuldade enfrentada pelos movimentos sociais que possuem claros elementos anticapitalistas, mas ao mesmo tempo se veem pressionados a apoiar projetos e programas que não trazem os mesmos princípios defendidos por eles, vale notar o que ressalta I. Wallerstein:

Vivemos num ambiente mundial caótico e é difícil enxergar com clareza. É mais ou menos como tentar seguir adiante numa grande tempestade de neve. Os que quiserem sobreviver precisam examinar tanto a bússola – para saber em que direção caminhar

– quanto o terreno alguns centímetros à frente – para não despençar em algum precipício. A bússola guia nossos objetivos de médio e longo prazo, indica o tipo de novo sistema mundial que queremos construir. Os centímetros à nossa frente são a política do mal menor. Se não nos preocuparmos com ambos estaremos perdidos. *Debatamos o rumo da bússola, ignorando os Estados e os objetivos nacionais. Assumamos, porém, compromissos com ambos no curto prazo, para evitar os abismos.* Desse modo, teremos uma chance de sobrevivência, uma chance de construir um outro mundo possível (WALLERSTEIN, 2008).

Por se manter sempre ligado à busca por emancipação e a crítica anticapitalista, o MST tem que discutir e enfrentar abertamente as contradições inerentes à escolha de participar de “programas progressistas” que, contudo, não são porosos às demandas anticapitalistas. Encontrar a sintonia fina capaz de calibrar o jogo de influências e pressões sistemáticas internas ao poder é uma das árduas tarefas do Movimento, mas ele o faz sem abdicar das pressões das ruas e de ações de enfrentamento ao sistema capitalista. Desse modo, oferece ao teórico crítico o ancoramento necessário para pensar a emancipação sem que seja preciso utilizar-se de idealizações estereis, tampouco sem reduzi-la à busca por reconhecimento moral mediado pelo direito ou por demandas de maior participação nos processos de formação da opinião e da vontade através de procedimentos democráticos de deliberação.

REFERÊNCIAS

- BLEIL, Susana. *Vie et luttes des sans terre au sud du Brésil*. Paris: Karthala, 2012.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BOULOS, G. O MTST é mais que um movimento de moradia. São Paulo, 2006. Entrevista concedida a José Afonso Silva. Disponível em <<http://www.lsr-cit.org/movimentos/46-movimentos/170--o-mtst-e-mais-do-que-um-movimento-por-moradia>>. Acesso em: 06/08/2014.
- CUSSET, Y. Lutte sociale et éthique de la discussion. *Actuel Marx*, Paris, 25, 1999, p.123-135.
- EDWARDS, Gemma. Habermas and social movements: what's 'new'? In: CROSSLEY, Nick; ROBERTS, John Michael. *After Habermas: new perspectives on the sphere publique*. Oxford, UK: Blackwell publishing, 2004.

FERNANDES, Bernardo Mançano. *A formação do MST no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HABERMAS, Jurgen. New social movements. *Telos*, New York, n. 49, p. 33-37, 1981. Texto reimpresso.

_____. A nova intransparência: a crise do estado de bem estar social e o esgotamento das energias utópicas. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 18, 1987.

_____. *Democracy or capitalism? On the abject spectacle of a capitalistic world society fragmented along national lines*. Disponível em <http://www.resetdoc.org/story/00000022337>. Acesso em 12/10/2014.

HONNETH, A. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Massachusetts: MIT Press ed, 1991.

_____. Work and instrumental action: on the normative basis of critical theory. In: _____. *The fragmented world of the social*. Albany, NY: Suny Press, 1995.

_____. The social dynamics of disrespect: situating critical theory today. In: DEWS, Peter (Org.). *Habermas: a critical reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

JAPPE, Anselm. Alienação, reificação e fetichismo da mercadoria. *Revista Limiar*, v. 1, n. 2, 1º semestre 2014. Disponível em <http://www.revistalimiar.org/uploads/2/1/6/4/21648538/1._anselm_jappe_-_limiar_n.2.pdf>. Acesso em 29 jul 2014.

LAUDANI, Raffaele. Pour une théorie critique de l'indignation. *Illusio*. Théorie critique de la crise: école de Francfort, controverses et interprétations, Paris, n. 10/11, 2013.

PEREIRA, Leonardo Jorge Da Hora. *A noção de capitalismo tardio na obra de Jürgen Habermas: em torno da tensão entre capitalismo e democracia*. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2012.

LÖWY, Michael. A mística da revolução. *Folha de São Paulo.*, São Paulo, 01 de abril, 2001. Caderno Mais!

MARTINS, José de Souza. *A militarização da questão agrária*. Petrópolis: Vozes, 1984.

MELO, Rúrion. Teoria crítica e os sentidos da emancipação. *Caderno CRH*, Salvador, v. 24, n. 62, 2011.

MELUCCI, Alberto. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes, 2001.

MIRZA, Christian Adel. *Movimientos sociales y sistemas políticos en América lati-*

na: la construcción de nuevas democracias. Buenos Aires: Clacso, 2006.

MOLL, Karl N. The enduring significance of Axel Honneth's critical conception of work. *Emergent Australasian Philosophers*, Issue, v. 2, p. 01-16, 2009.

MST. *Caderno de formação n.º 2: mulher sem terra*, s/d. Disponível em: <<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=BibliotLT&PagFis=3275>>. Acesso em 05 out 2014.

_____. *Caderno de formação n.º 17: plano nacional do MST 1989-1993*. Junho - 1989. Disponível em: <<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=BibliotLT&PagFis=3275>>. Acesso em 05 out 2014.

_____. *Caderno de formação n.º 18: o que queremos com as escolas dos assentamentos*. Março - 1999. Disponível em: <<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=BibliotLT&PagFis=3275>>. Acesso em 05 out 2014.

_____. *Caderno de formação 37: valores de uma prática militante*, outubro - 2009. Disponível em: <<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=BibliotLT&PagFis=327>>. Acesso em 05 out 2014.

_____. *Caderno de formação n. 1: agrotóxicos*, 2011. Disponível em: <<http://www.mst.org.br/Campanha-dos-agrotoxicos-lanca-caderno-de-formacao>>. Acesso em 18 out 2014.

_____. *Cartilha do programa agrário do MST*. 2013. Disponível em <<http://mstbrasilien.de/wp-content/uploads/2014/02/Cartilha-Programa-agr%C3%A1rio-do-MST-FINAL.pdf>>. Acesso em 18 out 2014.

_____. *Combate a violência sexista*. Disponível em <<http://www.mst.org.br/taxonomy/term/329>>. Acesso em 18 out 2014.

PINZANI, Alessandro. *Habermas*. São Paulo: Artmed, 2009.

_____. Teoria Crítica e justiça social. *Civitas*, Porto Alegre, v. 12, n.1. p. 88-106, 2012.

RENAULT, Emmanuel. *Souffrances sociales*. Philosophie, psychologie et politique. Paris : La découverte, 2008.

SILVA, Hélio Alexandre; RAVAGNANI, Herbert Barucci. Estruturas e fundamentos sociais: a leitura honnethiana de Habermas. *Transformação*, Marília, v. 36, n. 2, p.155-178, Maio/Agosto, 2013.

SMITH, Nicholas. Work and the Struggle for Recognition. *European Journal of Political Theory*, v. 08, n. 01, p. 46-60, 2009.

STREEK, Wolfgang. As crises do capitalismo democrático. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 92, março, 2012.

WALLERSTEIN, Immanuel. Construir outro mundo em meio à tempestade, São Paulo, *Le Monde Diplomatique*, 18 Julho. 2008.