

REMATE DE MALESCampinas-SP, (30.1): pp. 9-24, Jan./Jun. 2010

**CONTINUAR, OU O QUE SIGNIFICA
FALAR DA ATUALIDADE DA TEORIA
CRÍTICA?****Alex Demirovič**

demirovic@em.uni-frankfurt.de

1. ATUALIDADE

Faz parte das características da teoria crítica não se voltar simples e diretamente para um objeto da sociedade capitalista e falar sobre ele de uma perspectiva objetivadora. A teoria crítica se entende constitutivamente como uma teoria de crítica do conhecimento. Ela questiona a postura do conhecimento daqueles que falam a respeito do objeto, o que também vale com relação a si própria. Avançar no terreno da teoria crítica significa, com isso, adotar uma determinada postura de reflexão auto-crítica, que atinge a posição de onde falam a teoria e o intelectual. Em que relação a teoria crítica se encontra face ao seu objeto? Está ela de acordo com esse objeto, e em qual relação o sujeito cognoscente se encontra face a essa teoria e ao seu objeto?

Também sua própria atualidade é um objeto sobre o qual a teoria crítica deve refletir. Ela exige de si própria ser moderna e atual. Mas disso decorre de imediato a pergunta fundamental a respeito do que exatamente seria essa atualidade. Ela tem escalas adequadas para mensurar essa atualidade? Não estaria ela talvez ultrapassada em relação a si própria, em relação a outras teorias e em relação ao seu objeto, a

sociedade, necessitando renovar-se, e, nesse caso, seria mesmo ela capaz de realizá-lo?

A teoria crítica representa um desafio para os intelectuais que falam em seu nome, e que reivindicam que aquilo que fazem seja teoria crítica. Pois eles precisam se expor à pergunta se as suas visadas e a sua prática teórica correspondem ao estado de desenvolvimento da sociedade. Por algum tempo e em certas regiões – ou seja, na Alemanha Ocidental nos anos 1960 – a resposta podia parecer quase evidente. Mas a pergunta da atualidade sempre foi um ponto de debate. Na época de seu retorno do exílio para a Alemanha, Horkheimer e Adorno eram confrontados com a alegação de Max Bense de que sua teoria hegelianizadora, ainda que tivesse sobrevivido no exílio californiano, teria deixado de ser atual. Após a morte de Adorno, Claus Grossner publicou um artigo em um dos grandes jornais liberais da Alemanha com o título: “O fim da Escola de Frankfurt”. No mesmo jornal, em 1999, Peter Sloterdijk ligou a constatação sugestiva de que a teoria crítica estaria morta ao desejo de que de fato estivesse. Quando, em 1983, Jürgen Habermas retomou sua atividade docente na Universidade de Frankfurt, ele declarou, de maneira similar ao que fizera já em 1970, que não teria a intenção de “dar continuidade à tradição de uma escola” (HABERMAS, 1985, p.209). O seu argumento é sustentado pela distinção entre motivação teórica e atualidade. Ele não teria a falsa ambição de

continuar algo da maneira dogmática que, em seus impulsos filosóficos, pertencia a uma outra época. Aquele pensamento que, de maneira retrospectiva, era atribuído à Escola de Frankfurt, reagira às experiências histórico-temporais [zeitgeschichtlich] como o fascismo e o stalinismo, sobretudo ao incompreensível holocausto. Uma tradição de pensamento apenas permanece viva quando suas intenções essenciais são comprovadas à luz de novas experiências; isso não é possível sem a exposição de conteúdos teóricos ultrapassados. [...] Por isso, a exploração e o revisionismo atrevido são o comportamento apropriado.” (Id., 209f).

Axel Honneth defendeu esse ponto de vista de maneira similar, isto é, que as ondas de recepção internacional desde os anos 1980 teriam pouco a pouco desencantado o antigo projeto da teoria crítica, levando-a à “medida realista de uma perspectiva teórica verificável”. Já nos textos de personagens marginais como Benjamin, Neumann, Kirchheimer ou também Fromm, seria possível verificar os meios teórico-sociais com os quais as intenções formuladas por Horkheimer “poderiam ter sido postas em prática de maneira bem-sucedida” (HONNETH, 1999, p.26). Origina-se, portanto, um campo de conceitos, que compreendem

uma temporalidade específica: de um lado, impulso filosófico original e intenção essencial, e, de outro, atualidade e experiência histórico-temporal. Esses não são conceitos simples, pois uma dupla arbitrariedade é concebível. Primeiro, pode-se continuar agarrado à intenção original, mas ela também pode ser hermenêuticamente mal-interpretada. Por isso, colocam-se as questões acerca de o que vale como intenção original e de quem pode reivindicar sua delimitação. Segundo, também a atualidade pode ser determinada de tal maneira que possa ser recusada à teoria toda e qualquer possibilidade de ser atualizada. É isso que Habermas externa ao afirmar que mesmo o impulso filosófico original pertenceria a outra época, em outras palavras, que teria deixado de ser atual. Pela afirmação de uma distância temporal entre a intenção original e a nova experiência nasce, portanto, uma lacuna, que necessariamente precisa levar a divergências entre todos aqueles que se vêem na tradição dessa teoria. Pois, assim, tudo está em discussão: as intenções e os impulsos da teoria, bem como sua validade; o significado dos acontecimentos históricos e sua atualidade, e, por fim, até mesmo o caráter e o significado da teoria.

Não há dúvida de que Adorno reivindica atualidade e entende o ódio por ela como reacionário, pois a teoria precisa estar à altura de sua época e a ela pertencer. Isso, no entanto, significa que a teoria precisa alterar-se com o tempo. Sobre sua própria teoria, Horkheimer e Adorno fazem o juízo, por ocasião da republicação da *Dialética do Esclarecimento*, em 1969, de que em muitas passagens o livro não mais corresponderia à realidade de hoje, que não se poderia permanecer atado à teoria sem mudanças, que a verdade da teoria teria um núcleo temporal e não poderia ser contraposta como imutável face ao movimento histórico. Ao lado do conceito de núcleo temporal da verdade, o de movimento histórico não é menos importante. Pois esse conceito expressa que os acontecimentos encontram-se embebidos na corrente de uma dinâmica histórica, e são determinados por regularidades que apenas podem ser decifradas pela teoria. Aquilo que vale como atual, evidentemente, é mais uma vez determinado pela teoria. Atual não é aquilo que é propagandeado como atual pela imprensa diária, e nem o que é discutido como a teoria atual em uma disciplina científica. Os intelectuais que desejam estar sempre à altura da época não têm mais o que lhe contrapor, e recaem no oportunismo e no conformismo. Corresponde à lógica do processo social racionalizar todas as relações e obrigar os sujeitos, de cima a baixo, a adequarem-se à altura de seu tempo. A teoria crítica não entende a si própria como uma teoria da modernização e do progresso, mas, antes, reivindica ser conservadora ali onde se trata de preservar resíduos de liberdade, que ela vê ameaçados pela tendência à administração total.

A temporalidade das relações sociais, das instituições, das teorias é, portanto, verificada e avaliada pela teoria em si. Isso justifica a afirmação de que o conceito humboldtiano de formação, a posição da filosofia na universidade alemã, a música de Bach ou os poemas de Eichendorff possam ser atuais. A perspectiva não pode, por isso, ser invertida. O tribunal de auto-juízo do presente sobre o que lhe é anterior é recusado por Adorno. O novo não é simplesmente mais atual, por ser posterior. Os mais antigos têm o direito de questionar os que hoje vivem, se estes se justificam à luz de acontecimentos anteriores. “Isso leva à pergunta, repetida ad nauseam no ano passado, se Kant ainda é atual, se ele ainda teria algo a nos dizer, como se ele tivesse de conformar-se às exigências intelectuais de uma humanidade preparada pelo cinema e pelos jornais ilustrados, e como se, antes, não fosse ela que devesse, primeiramente, abrir mão de alguns dos costumes que lhe foram impostos, antes de se arrojar o direito de avaliar a vitalidade daquele que escreveu o tratado da paz perpétua” (ADORNO, 1955, p.324n). A pergunta, portanto, não é apenas o que Kant, Marx ou Adorno têm a nos dizer, mas o que podemos, o que nós temos hoje a dizer a esses primeiros pensadores da teoria crítica. Assim, o atual também pode ser o não satisfeito [*Unabgeoltene*], o que está contido no movimento histórico, que também o determina. Indiretamente, isso também é uma resposta à crescente pergunta acerca do porquê, a despeito de todas as mudanças às quais a teoria foi submetida, ainda se deva seguir agarrado à teoria crítica, o porquê de não se optar por outra teoria. O seu potencial de mudança não se esgotou? Não é a própria mudança histórica que exige o abandono dos fundamentos da teoria crítica, ou seja, também do que é caracterizado como sua intenção original? Continuamos a nos movimentar nessa tradição teórica, pois ela é uma herança e precisamos responder-lhe. Derrida enfatizou isso com relação a Marx: “Somos herdeiros – e isso não quer dizer que recebamos ou tenhamos isso ou aquilo, que qualquer herança algum dia nos enriquecerá por isso ou aquilo, mas, antes, que o ser [*Sein*] do que nós somos é, em primeira linha, uma herança, independentemente de se o queremos ou sabemos” (DERRIDA, 1995, p.93). Não é possível ser de outra maneira. Não existe o ponto de vista de escolha da teoria que está acima das coisas. O que foi pensado uma vez é, por si mesmo, objetivo, é uma relação conceitual, na qual ainda nos movimentamos historicamente. Por isso não me parece correto separar a intenção original da experiência atual. Isso, o que aparece como intenção original, já era uma resposta historicamente específica, à qual se seguiram outras respostas dos representantes da teoria crítica e que constituíram toda uma tradição de prática teórica. Trata-se de compreender o processo histórico que levou

a esse presente, do qual a teoria e os seus representantes tomaram parte e o qual influenciaram através de sua própria prática teórica.

Nós mesmos nos encontramos nesse ponto histórico e precisamos, então, oferecer respostas. Os esforços quanto à determinação da atualidade também almejam, por sua vez, assegurar a especificidade da prática teórica da teoria crítica. Ainda poucos meses antes de sua morte, em março de 1969, Adorno sustenta em oito teses para uma estudante o que ele entende como a especificidade da teoria crítica. Em primeiro lugar, ele caracteriza o marxismo como teoria crítica da sociedade. Isso significa que ele não poderia ser hipostasiado, e não poderia simplesmente tornar-se filosofia. As questões filosóficas estariam em aberto, e não pré-decididas pela visão de mundo. Pois a teoria crítica não adentra a totalidade, mas a critica. De modo correspondente, a teoria crítica também não seria um materialismo positivo, mas visaria a “abolição do materialismo como a dependência de interesses materiais cegos” (ADORNO, 1969, p.292). Visto que o objeto propriamente dito é histórico e apenas existe como passível de revogação, a teoria crítica não poderia ser uma ciência, como, de acordo com Adorno, Marx e Engels o haviam postulado. Pois a ciência, como uma das forças produtivas, estaria imbricada nas relações de produção e encontrar-se-ia submetida ela mesma à reificação. A partir dessa crítica decorre, na tese 6, a constatação de uma certa distância entre a teoria crítica face ao marxismo como teoria crítica. “Isso significa que na teoria crítica o marxismo – sem que este fosse enfraquecido – precisaria refletir a si próprio criticamente” (Idem). Como auto-reflexão do marxismo, a teoria crítica lhe é idêntica, mas também marca uma diferença face ao marxismo. Nela, o marxismo reconhece o que fez de errado em sua tradição. A teoria crítica como auto-reflexão não toma o lugar do marxismo, mas em seu lugar oferece a ele a possibilidade de uma continuidade refletida. Portanto, sem o marxismo não há teoria crítica, mas o marxismo somente pode dar continuidade a si próprio na medida em que se torne auto-reflexivo no interior da teoria crítica, e que questione as suas hipóteses teóricas: à dialética e à razão são concedidos novo peso e novo significado; os conceitos de totalidade, de materialismo, e a cientificidade são colocados em questão, o fator subjetivo é incorporado como “cola”, a superestrutura precisa ser colocada em seu devido lugar, não podendo ser rechaçada a partir de cima. Por fim, também a autonomia da teoria é enfatizada: a teoria crítica seria prática, teria como objetivo uma sociedade humanamente digna, e contudo a unidade da teoria e da prática não seria possível no presente.

Essa última tese, recorrentemente manifesta por Adorno, é a determinação da atualidade. Não se trata apenas da experiência

histórico-temporal do fascismo ou do stalinismo. Pois, para Horkheimer e Adorno, o “mundo administrado” como um todo, ou seja, inclusive as democracias nos EUA ou na Europa Ocidental, aparecem como um problema. No entanto, tais processos da realidade histórica apontam, de maneira terrível, o revés sofrido pelo projeto de emancipação da humanidade. Ainda assim, trata-se de um fracasso temporário, que caracteriza uma determinada fase histórica, uma fase na qual a teoria crítica ainda é possível e não pode ser impedida através da violência pura, mas onde “contudo, nada mais é possível a não ser uma teoria desse tipo, pois nessa fase, sem que possamos prever durante quanto tempo, a possibilidade da prática interventora, que pode seriamente transformar a realidade, encontra-se bloqueada” (ADORNO, 1964, p.215). Trata-se de dar continuidade a essa teoria de maneira auto-reflexiva. Isso significa investigar criticamente os conceitos e teoremas da tradição teórica crítica para verificar se são suficientemente críticos e encontram-se à altura do desenvolvimento histórico da sociedade burguesa – a saber, se a teoria também não contribuiu para o fracasso, por ter uma tendência interna a reverter-se em contra-esclarecimento [*Gegenaufklärung*].

Como prática teórica, a teoria crítica está inserida em um processo histórico e determina a atualidade também através do lugar que nela ocupa e em face dessa realidade. Ela está reflexivamente remetida ao marxismo, ou seja, ao desenvolvimento deste, que ela própria, como teoria crítica, influenciou. Mas pode-se hoje – com o fizeram Horkheimer e Adorno – falar de maneira tão evidente de um movimento histórico abrangente? Um olhar corajoso desse tipo sobre o processo histórico e o estado da emancipação é ao menos possível? É sensato [*sinnvoll*] referir-se de modo auto-reflexivo ao marxismo? Não existiram muitos marxismos e muitas formas de auto-reflexão? O desenvolvimento histórico, o marxismo e a formação teórica crítica, mostraram-se descentrados. A antiga teoria crítica sempre esteve muito orientada pela Alemanha, e apenas com certa resistência ela se tornou uma teoria anglo-saxônica e norte-atlântica. Muitas das práticas emancipatórias e crítico-intelectuais encontradas em outros países europeus e do hemisfério sul não foram percebidas. A constelação histórica alterou-se fundamentalmente. A teoria crítica é, hoje, um projeto global, que não está restrito nem à Alemanha, e nem ao espaço do Atlântico-Norte, sendo buscada igualmente na Ásia Oriental ou na América Latina. No entanto, considero que é correto entender o projeto da teoria crítica como projeto, no qual todos os esforços marxistas, feministas e anti-racistas refletem a si próprios e questionam as práticas e as teorias emancipatórias acerca de onde nos encontramos hoje com relação ao esclarecimento e à emancipação, bem como se porventura

nossos conceitos de esclarecimento não promovem o projeto do contra-esclarecimento. Em sua perspectiva, Horkheimer e Adorno sempre permaneceram afeitos à Europa Ocidental e aos EUA, eles mesmos ainda chocados pelo enorme poder do centro e o estado atual da dominação. Ainda assim, eles não eram eurocêntricos no sentido negativo da palavra. Seu objetivo era o da conciliação da humanidade. Era a partir disso que determinavam o estado do movimento histórico. A reivindicação que colocam sobre a nossa determinação de atualidade, não seria menor do que quanto à pergunta acerca da dialética do esclarecimento em um nexu global.

2. TEORIA

Qual é a teoria que Adorno considera apropriada? De acordo com ele, como a teoria deveria ser organizada? Em sua fase inicial a teoria crítica seguiu, de certa maneira, a concepção marxista que ficou conhecida como modelo de infra- e superestrutura. Na infraestrutura encontram-se as forças produtivas e as relações de produção, com a contradição específica de que as forças produtivas, predominantemente entendidas como uma técnica, forçaram as relações de propriedade a mudanças constantes. A teoria crítica permaneceu enfaticamente presa a essa noção, a saber, a ideia de que o estado das forças produtivas permitiria abastecer suficientemente os seres humanos, de modo a poderem jogar por terra o peso da história mundial, representado pelo trabalho de auto-preservação, e reivindicar seu direito ao ócio. A necessidade da dominação de seres humanos sobre os seres humanos e a natureza estaria, portanto, ultrapassada há tempos. Para a fase do capitalismo tardio, no entanto, todas as potências sociais foram empregadas para impedir a autonomia e a liberdade, restringindo os indivíduos a uma situação de dependência. As relações de dominação e de propriedade bloqueiam de maneira poderosa as possibilidades de partir dos progressos técnicos das forças produtivas, revertendo-as em forças destrutivas. De acordo com essa leitura, o esquema clássico de infra- e superestrutura é linear e mecânico. Tendo isso em vista, já em seu discurso de posse como Diretor do Instituto de Pesquisa Social Horkheimer expôs um direcionamento inovador, para que se pudesse conceder um espaço adequado à psicanálise na teoria da sociedade. É o indivíduo que realiza a mediação entre as tendências técnico-econômicas e a superestrutura como uma forma de universalidade [*Allgemeinheit*] política e cultural. A temporalidade que está ligada a essa mediação, sobretudo através do indivíduo, encontra o interesse da teoria crítica

de modo geral. Os indivíduos produzem bens em trabalhos privados separados, desconexos, para um mercado anônimo. Apenas no mercado é que descobrem se o seu dispêndio de trabalho concreto e o produto são de fato necessários. Apenas então é que sabem se conseguirão manter-se. Por isso, todos se movimentam em concorrência uns com os outros e precisam sempre temer o seu próprio declínio e a indiferença dos outros, quando não até mesmo o seu prazer sádico [*Schadenfreude*]. O indivíduo não consegue reconhecer uma astúcia da razão que congregue todas as atividades rumo a uma harmonia, e um todo racional não é experienciável. O sofrimento e a morte dos indivíduos aparecem como sem sentido em um nexos cego. Entre os interesses individuais e a universalidade do contexto geral [*Gesamtzusammenhang*], o indivíduo não consegue mais estabelecer uma relação razoável. Os três níveis da sociedade detêm cada um o seu ritmo temporal específico, e o indivíduo precisa adaptar-se continuamente à dinâmica técnico-econômica sem mais conseguir processá-la ou controlá-la por meio de suas estruturas psíquicas. Para corresponder às convenções, ele se refugia em uma cultura que lhe promete estabelecer um nexos dotado de sentido, ainda que tal cultura se encontre sob o poder discricionário de interesses particulares. Portanto, o que está em questão para a teoria crítica é, de um lado, reconstruir a mediação entre a infra- e a superestrutura, e, inversamente, tornar nítido como os processos culturais, por sua vez, contribuem, através de determinados processos formativos do indivíduo e de sua subjetividade, para a manutenção de um determinado tipo de relações de produção e de propriedade, cuja característica essencial é a apropriação de mais-valia não paga. No centro do programa teórico encontra-se, então, a certeza de que o todo da sociedade poderia ser conceitualmente determinado em uma teoria abrangente. Intimamente ligada a isso está a expectativa de um plano do nexos social da vida razoavelmente [*vernünftig*] modelado. Na tradição hegeliano-marxista, falava-se de totalidade.

Já vimos que, com o seu livro sobre a dialética do esclarecimento, Horkheimer e Adorno tornam-se porta-vozes da não-simultaneidade [*Ungleichzeitigkeit*]. A totalidade implica a necessidade de um fechamento lógico, pois todo elemento da totalidade está necessariamente mediado por cada um dos outros. Todos os elementos encontram-se necessariamente à altura da época da própria totalidade. Uma sociedade modelada de acordo com a razão [*vernünftig*] teria como objetivo que não mais houvesse acontecimentos e relações que não fossem planejados e previstos pela razão. A totalidade seria transparente para si própria e teria de estar absolutamente presente. Cada um, ou seja, também os indivíduos, seriam idênticos a essa totalidade. Por conta dessa tendência

da razão, Horkheimer e Adorno afirmam que o esclarecimento seria totalitário (cf. HORKHEIMER e ADORNO, 1947, p.28). Reside na lógica desse argumento, que justamente a realização do esclarecimento precisaria ter consequências autoritárias. Isso vale igualmente para todos os sistemas sociais nos quais a ideia de esclarecimento seja buscada, e por isso Horkheimer e Adorno puderam colocar-se em posição igualmente crítica face aos desenvolvimentos nos EUA e na União Soviética. Nos últimos anos de sua vida Adorno referiu-se repetidamente às consequências desse ponto-de-vista. Onde ainda restasse alguma alternativa ao pensamento face ao domínio total, dever-se-ia tomar partido do individual e do concreto. “Nisso reside o potencial de uma melhor organização da sociedade, que seria aquela em que o múltiplo poderia coexistir pacificamente e sem ameaça. A totalidade não é aquele tipo de interesse de uma teoria crítica da sociedade, que levaria esta a estabelecer aquela” (ADORNO, 1968, p.587).

Com esse pensamento, Adorno transformou uma tese de filosofia da história em uma tese teórico-social, o que também teve consequências para a teoria da sociedade como uma teoria da totalidade social propriamente dita. Na teoria de Marx ele critica que, na tradição de Hegel, ela compreenderia a sociedade como um sistema dedutivo, fechado em si. Essa contenda direciona-se auto-reflexivamente também contra o programa inaugural da teoria crítica. A demanda de uma continuidade dedutiva significaria que, apesar de todas as contradições, algo como uma unidade dominaria a sociedade. Porém, justamente esse não é o caso. Uma teoria sistemática da sociedade seria capaz, em sua lisura e sua identidade, de negar e ocultar a manutenção de antagonismos. “Os antagonismos persistem, ainda que não imediatamente visíveis, ou frequentemente como oposições não imediatamente visíveis da postura de vida, ou como oposições de pobreza extrema e riqueza suntuosa, mas persistem sob a forma de um antagonismo levado ao extremo entre o poder social e a impotência social” (ADORNO, 1964, p.111). Adorno explica o fracasso da sociologia no projeto da teoria da sociedade, visto que a sociedade contrapor-se-ia como um objeto difícil e complexo à derivação persistente de alguns conceitos (id., p.45). Tendo como pano-de-fundo essa ideia, Adorno coloca a questão acerca da “forma de uma teoria não-sistemática” da sociedade (id., p.49). Essa é uma formulação paradoxal. Pois, com isso, Adorno quer dizer que a teoria não pode ser sistemática, visto que no domínio do objeto é possível constatar contradições e antagonismos. Mas também tais antagonismos e irracionalidades da sociedade teriam de ser racional e sistematicamente compreendidos, pois, do contrário, o projeto de uma teoria crítica da sociedade perderia o sentido. A teoria

da sociedade não pode permanecer uma colcha de retalhos, mas “precisa desenvolver as irracionalidades da sociedade dominante a partir da essência de sua própria racionalidade” (id., p.126). A teoria da sociedade antagônica reivindica, então, ser uma teoria sistemática. No entanto, por sua vez, o objetivo programático da teoria não pode ser o de contribuir para a construção de um objeto unificado, que também poderia ser reconhecido de maneira unificada, pois, como vimos, a teoria crítica da sociedade não se preocupa com o estabelecimento da totalidade, e nem com o estabelecimento de uma teoria dedutiva e fechada. Essa contradição leva Adorno a procurar por uma posição do conhecimento fora da sociedade e conceber a “sociedade” propriamente dita como um conceito crítico e negativo. De acordo com o seu entendimento, a sociedade é uma relação específica, à qual também pertence a tendência à crescente uniformização e integração. A sociedade seria uma totalidade, tudo estaria ligado a tudo, mas essa constatação seria menos a sobre do produto do pensamento e, antes, “o fundamento ruim da sociedade em si: aquele da troca na sociedade moderna. [...] O nexu total tem a forma sob a qual todos precisam submeter-se à lei da troca se não quiserem ser destruídos, independentemente se, subjetivamente, são guiados por um ‘motivação de lucro’ [*Profitmotiv*] ou não” (Adorno 1965, 14). O que me interessa nessa ideia não é a lógica pouco criticada da subsunção à lei da troca ou ao capital, mas o hegelianismo criticamente relativizado, ou seja, o argumento sistemático de que a sociedade seria menos do que a soma de suas partes e apenas um nexu funcionalmente subordinado, que, no entanto, seria capaz de incorporar muitos aspectos da convivência humana, submeter-se e formar as relações e os seres humanos de acordo com a lógica da valorização do capital. Quando Adorno refere-se à ideia de que em algum momento o “sortilégio da sociedade” (id., p. 19) seria quebrado, isso significa que ele imagina um período histórico da convivência humana em que não mais haveria nem a sociedade, nem a totalidade, mas onde os seres humanos seriam responsáveis por modelar, com a razão, seu modo de convivência, bem como a relação entre si e com a natureza. Isso também teria como consequência que não mais haveria teoria. Pois a teoria depende, historicamente, da existência e do desenvolvimento de seu objeto. No sentido da filosofia da história, as teorias da sociedade não são igualmente possíveis em todas as épocas, e poder-se-ia complementar Adorno, nem necessárias (cf. ADORNO, 1964, p.44).

Essas ideias têm uma atualidade própria, que as distinguem da discussão acerca da teoria da sociedade. Diferentemente do que Adorno poderia suspeitar, durante as últimas décadas houve numerosos esforços

para se desenvolver uma teoria da sociedade. De um lado encontram-se grandes teorias, como a de Niklas Luhmann ou a de Jürgen Habermas. Não me é possível, aqui, entrar em detalhes, mas apesar das grandes diferenças entre essas duas visadas teóricas, vejo também uma grande semelhança. Ambas se entendem como teorias com um objeto positivo de sociedade. Isso significa duas coisas: a) a formação da teoria dá-se a partir de uma dinâmica interna do conhecimento, da discussão científico-social, e não da dinâmica de domínio do objeto; b) a teoria de Jürgen Habermas compreende a si própria como a continuidade da teoria crítica tardia, que superaria suas ligações à filosofia da consciência através da virada linguística, e o déficit de fundamentação normativa pela ética discursiva. Isso tem consequências para a compreensão da crítica. Pois a crítica é apenas uma crítica imanente à sociedade na colonização do mundo da vida através de operações sistêmicas e da erosão de recursos sensoriais.

De outro lado encontramos uma visada analítico-discursiva orientada em Derrida, como a de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. Também nesse caso há certas semelhanças com Adorno. Elas, no entanto, não se encontram por meio da reivindicação pela teoria da sociedade, mas pelos conceitos de totalidade e sociedade. Também Laclau entende que a totalidade é o resultado de tentativas temporárias de totalização. E também nesse caso a totalidade é menos do que a soma de suas partes. No entanto, Laclau tende a um entendimento hiper-histórico de totalidade. Isto é, da ótica analítico-discursiva, sequer é possível evitar que os discursos sempre voltem a produzir totalidades, ou seja, nexos, nos quais os elementos sensoriais sejam articulados de tal maneira em um espaço social aberto que remetam a outros com uma necessidade lógica. O sentido de todos esses momentos de totalidade não se encerra nela própria, pois os momentos apontam para além da totalidade. A sociedade jamais pode ser inteiramente sociedade, não se pode encerrá-la em uma lógica unificada e positiva, mas o sentido é temporariamente fixado com vistas a uma totalidade concreta. Isso ocorre na medida em que os elementos do sentido são ligados por uma prática hegemônica rumo a uma corrente de equivalências. Através da equivalência de todos os momentos sensoriais de uma totalidade é dada uma existência real à negatividade como tal. Esse é o antagonismo que representa a fronteira da sociedade propriamente dita, um símbolo e seu não-ser [*Nicht-Seins*] (cf. LACLAU e MOUFFE, 1991, p.180n). A presença do antagonismo na fronteira da sociedade simboliza que a sociedade não se deixa constituir inteira e permanentemente, ainda que tenha o desejo de fazê-lo. Dessa ideia decorre que toda e qualquer prática hegemônica

tenta produzir uma totalidade hegemônica e mantê-la. Aqueles que são excluídos por essa totalitarização, novamente irão exercer pressão para rearticular essa totalidade. Com isso, a dinâmica da inclusão, o esforço de levar a totalidade a uma unidade, de refazer o sistema, recomeça continuamente. Contudo, todos esses esforços irão igualmente fracassar. O mais notável nas ideias de Adorno é que ele não atribui essa dialética tão minuciosamente descartada por Laclau à lógica universal do discurso, mas a uma forma histórica específica da produção social. De fato, trata-se de um imperativo da sociedade burguesa moderna, que tenta produzir-se como um nexu unificado, o uno [*das Eine*], mas está constitutivamente cindida. A produção dessa unidade transcorre, para recorrer a um termo de Adorno, como integração. Tal integração é imperativa, pois tem de produzir a unidade para poder subsistir; essa unidade, no entanto, é sempre quebrada a partir de dentro – ou seja, não a partir da fronteira. Para conservar essa unidade, diversas medidas são tomadas através dos recursos da dominação. Eles vão, como narrado por Adorno, da integração de trabalhadores e trabalhadoras através das possibilidades de consumo, passando pela organização industrial-cultural do cotidiano e a formação técnico-social da identidade individual, até a criação de coletivos artificiais de ordem racial ou nacional. O conceito da dialética negativa de Adorno não prevê, para a teoria crítica, que ela tome parte na produção da unidade. Pelo contrário, tornou-se claro que a consciência aberta acerca do fracasso da sociedade é justamente o que deve libertar a diversidade de contradições para modificar as relações, sob as quais elas se tornam possíveis. Essa prática emancipadora é mais radicalmente pensada em Adorno do que em Laclau. Afinal, de acordo com Laclau, uma forma da totalidade sempre é substituída por outra, na medida em que novos atores sociais trazem à tona novos antagonismos. Por sua vez, Adorno argumenta que contradições historicamente particulares constituem a totalidade. Se essas contradições são libertadas, então surge a possibilidade da abertura, que permite modificar as relações de tal maneira que tais contradições e uma totalidade desse tipo não mais precisam formar-se. A história mundial, então, talvez não estivesse despida de contradições, mas elas seriam de outro tipo, do qual hoje ainda nada conhecemos.

3. APÓS O CAPITALISMO TARDIO

Quando, hoje, determinamos a atualidade da teoria crítica da sociedade, permanecem muitas das tendências que puderam ser

observadas por Horkheimer e Adorno e os levaram a falar de capitalismo tardio [*Spätkapitalismus*]. Isso vale, em especial, para o armamento nuclear, hoje com 23.000 ogivas, o que, para Adorno, constituía o ponto culminante da irracionalidade, dado que a humanidade pode destruir a si própria várias vezes. Porém, não pode haver a ilusão de subestimar a capacidade de o capitalismo alterar-se e reagir a novos desafios. Durante as últimas décadas, tivemos de experienciar como o capitalismo neoliberal reorganizou e re-formou as sociedades. Além disso, também permanece atual o que, para Adorno, encontrava-se no centro da atualidade, isto é, o fato de precisarmos trocar nossa força de trabalho por meios de subsistência, dando assim origem a uma riqueza social sobre a qual não dispomos conjuntamente, mas que está reservada a poucos. Os antagonismos continuam a existir, como a oposição da pobreza extrema e da riqueza suntuosa, do poder social e da impotência social (cf. ADORNO, 1964, p.111). Isso ameaça a maioria em sua existência, e transmite a sensação de insegurança e medo. A própria relação assalariada, porém, alterou-se de modo fundamental. Adorno falava de integração e do aburguesamento do trabalhador. Os seus costumes de vida alteraram-se de maneira correspondente. Após a Segunda Guerra Mundial houve, nos centros do capitalismo, uma nítida melhoria das condições de vida através do consumo de massa, da participação na formação, de sistemas de seguridade social e de participação política formal de relativa estabilidade. Ainda que Adorno sempre tenha enfatizado que seria bom que os trabalhadores estivessem em condições melhores no seu cotidiano, ele ao mesmo tempo era cético e criticava o caráter ideológico dessas melhorias. Elas serviam para manter de pé a irracionalidade do todo. Essas irracionalidades aumentaram e deram origem a novos contextos de crise. Trata-se de uma variedade de fenômenos. Hoje, ao redor do mundo, há uma enorme quantidade de seres humanos que, em nome da liberdade, encontram-se submetidos às leis cegas do mercado de trabalho. A procura por trabalho leva a migrações globais, e o declínio da economia mundial leva muitos desses imigrantes a retornar. Até mesmo os assalariados privilegiados dos centros necessitam, face à crescente riqueza social e às relações trabalhistas precarizadas, temer pelo sustento de sua vida, abrindo mão de tantas das conquistas que foram alcançadas em décadas de luta, de modo que os salários caem, o tempo de trabalho volta a ser estendido, ou as doenças aumentam. Há muito não se trata mais de integração, de aburguesamento no sentido de uma igualitarização das condições de vida, de consenso e compromisso. Ao invés disso, todos se tornam cidadãos de mercado, sujeitos empreendedores individualizados que

concorrem uns com os outros e devem mercantilizar-se. Se nos anos 1960 constatou-se que a fase liberal do capitalismo teria sido substituída por uma fase de concentração de capital e de monopólios, então isso continuou a desenvolver-se: alguns milhares de empreendimentos que operam globalmente controlam em detalhes os salários e o tempo de trabalho, a qualidade dos produtos e os preços de centenas de milhares de sub-empresendimentos formalmente autônomos. Estes, porém, são obrigados a internalizar a lógica da concorrência que deixou de existir factualmente, na medida em que se organizam centros de custos e lucros, empreendedorismo, cartões de ponto e testes de qualidade (*benchmarking*). O consumo de alto padrão é oferecido no mercado ainda mais nitidamente, sendo orientado para grupos previamente definidos, do que era o caso para a indústria cultural dos anos 1940 e 1950: nos domínios do filme, da música, da vestimenta, do gosto por vinho, são criados e reforçados estilos de vida artificiais. As diferenças sociais e o pluralismo são mercantilizados de maneira lucrativa. Assim como cresce o número de ricos e de detentores de bens, também acontece com o número de pobres e famintos, ainda que seja objetivo declarado da comunidade mundial reduzi-lo. A especulação de cereais é possibilitada com a estruturação de produtos financeiros – e a elevação dos juros em apenas um ponto percentual custa a vida a centenas de milhares. Se a Rússia interrompe a exportação de trigo a partir da pressão suíça, com a declaração falsa de que faltaria cereal em virtude das queimadas, então os preços do trigo sobem em um terço. Ainda que a orientação de crescimento da economia mundial não possa ser sustentada, o bem-estar das empresas e dos estados é medido com base no crescimento econômico. Dado que a economia mundial capitalista expandiu-se imensamente durante as últimas décadas, isso significa uma maior utilização dos recursos, ou seja, de metais e minerais. Conflitos por tais recursos estão desenhados, assim como já foi o caso com o petróleo, o que se tornará mais frequente na disposição sobre áreas de agricultura ou o acesso à água. Se a economia deve satisfazer as necessidades humanas, então a exploração da natureza, que supostamente está colocada a serviço desse fim, leva a distúrbios crescentes da circulação entre seres humanos e natureza e a uma crise das relações naturais. Os direitos humanos não mais são descumpridos por ditaduras militares com apoio dos EUA no Brasil, na Argentina e na Grécia; para compensar, os EUA, em conjunto com os estados membros da União Europeia, instalam prisões secretas e autorizam a tortura. O número de democracias formais cresceu, mas nessas democracias a participação política foi enfraquecida e, em muitos

dos casos, complementada com uma política populista racista e de direita.

Talvez eu faça jus à irracionalidade ao dizer que as sociedades capitalistas ao redor do mundo tornaram-se ricas demais para esse tipo de multiplicação da riqueza. Estima-se que a uma fortuna mundial de 200 trilhões de dólares americanos contraponha-se um desempenho econômico mundial de 50 trilhões de dólares americanos. A tendência nisso significada é a de que continuará havendo enormes conflitos a respeito de qual capital poderá continuar valorizando-se através da apropriação do trabalho vivo e qual precisará ser destruído. Em face de toda essa riqueza estão desenhadas as crises, a destruição de riqueza e mais miséria.

Adorno considerava uma característica decisiva daquele período que a teoria não atingia as massas e a prática estava deslocada. Porém, diferentemente do que Adorno poderia ter suposto, hoje chegamos mais longe até mesmo do ponto de vista prático. Em muitos locais formam-se contextos sindicais, dos quais em seu tempo Adorno esperava muito para a teoria. Em muitas regiões do mundo, hoje, os seres humanos enfrentam o capitalismo neoliberal. Há movimentos sociais e organizações que se enredam regional e mundialmente, que sabem uns dos outros e se apoiam mutuamente. Neles encontram-se, de modo complementar aos esforços cada vez mais dificultados em se praticar a teoria crítica nas universidades, diversas atividades e iniciativas pela produção crítica do conhecimento, pela organização da formação e da teoria, que se esforçam em produzir uma relação com a prática libertadora. Adorno partilhava da ótica de que, como única possibilidade de prática emancipatória, havia restado a teoria. Perante seus olhos pairava uma espécie de materialismo aleatório: falar para a esfera pública e a diversidade, sempre repeti-lo, até que surgisse a palavra libertadora, redentora [*lösende*], que tornaria possível um processo fundamental de emancipação e conciliação. Por essa palavra libertadora deveríamos, também hoje, dar continuidade ao projeto da teoria crítica.

Traduzido por Stefan Klein

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. Zum Studium der Philosophie. In: *Gesammelte Schriften* 20.1. Frankfurt am Main: Surkhamp, 1955.
- _____. *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft* (1964). In: *Nachgelassene Schriften*, Bd. IV, 12. Frankfurt am Main: Surkhamp, 2008.

- _____. Gesellschaft (1965). In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8. Frankfurt am Main: Surkhamp, 1972.
- _____. Diskussionsbeitrag zu Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? (1968). In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8. Frankfurt am Main: Surkhamp, 1972.
- _____. Zur Spezifikation der kritischen Theorie (1969). In: *Adorno. Eine Bildmonographie*, herausgegeben vom Theodor W. Adorno Archiv. Frankfurt am Main, 2003.
- DERRIDA, Jaques. *Marx' Gespenster*. Frankfurt am Main: Surkhamp, 1995.
- HABERMAS, Jürgen. Bemerkungen zu Beginn einer Vorlesung (1983). In: *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Surkhamp, 1985.
- HORKHEIMER, Max. Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung (1931). In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3. Frankfurt am Main: Surkhamp, 1988.
- HORKHEIMER, Max.; ADORNO, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung* (1947). In: HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Frankfurt am Main: Surkhamp, 1987.
- HONNETH, Axel. Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition. In: *Die zerrissene Welt des Sozialen*. Frankfurt am Main: Surkhamp, 1999.
- LACLAU, Ernesto.; MOUFFE, Chantal. *Hegemonie und radikale Demokratie – Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Viena: Passagen Verlag, 1991.